Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

20/2021

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

Fondateur de la revue/Gründer der Zeitschrift : Marc Richir (†)
Directeur de publication/Herausgeber : Alexander Schnell

Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen :

Lehrstuhl für Phänomenologie
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Bergische Universität Wuppertal
Gaußstraße 20
D-42119 Wuppertal
E-mail : alex.schnell@gmail.com

Comité de rédaction/Beirat der Redaktion :
Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù, Jean-François Perrier, Alexander Schnell

Revue éditée par l'*Association Internationale de Phénoménologie* (A.I.P.).
Diese Zeitschrift wird von der *Association Internationale de Phénoménologie* (A.I.P.) herausgegeben.

Siège social/Eingetragener Sitz :
A.I.P.
2 route des Marnières
F-89500 Dixmont

Avertissement :

L'éditeur du site « annales.eu » – l'Association Internationale de Phénoménologie (A.I.P.) – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. À ce titre, il est titulaire des droits d'auteur et du droit *sui generis* du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n° 98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.
Les articles reproduits sur le site « annales.eu » sont protégés par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.
Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées.
La mention « Association Internationale de Phénoménologie » sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire, ainsi que le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.
La Revue n'en est pas responsable.
Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.
Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.

SOMMAIRE

L'image et l'être. À propos de la créativité dans la perspective de la phénoménologie générative 7
ALEXANDER SCHNELL

Subjektivität und Metaphysik: Phänomenologische Überlegungen 23
LEONARD IP

Vers une phénoménologie de l'élémental 49
ISTVÁN FAZAKAS

Vers une archéo-phénoménologie 73
SYLVAIN CAMILLERIE

„*Das Holde der Huld ist das Heile*". *Ödipale Gebürtigkeit und alliterative Abtreibung bei Heidegger* 97
ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS

L'enthousiasme chez Fink et au-delà 111
STÉPHANE FINETTI

Au registre de la rencontre. Incisions « microtomiques » dans l'architectonique phénoménologique de Marc Richir 131
GUY VAN KERCKHOVEN

Extase et épochè. *La phénoménologie de la métaphysique de Schelling* 175
PHILIP FLOCK

Pour une phénoménologie de la lacune en phénoménalisation : *Marc Richir lecteur de Jacques Lacan* 193
MARWAN HENNERON

Symbolique et transcendantal (II)
Le symbolique : une vie lacunaire ? 213
JÉRÔME WATIN-AUGOUARD

La tectonique de l'archaïque en phénoménologie et en physique quantique : fécondité d'une analogie 249
AURÉLIEN ALAVI

De la façon dont les savoirs « *impropres* » *incluent les savoirs* « *propres* » 293
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

Qu'est-ce que rencontrer un personnage de roman ? 305
JULIE COTTIER

La métaphore, entre réel et irréel. Introduction à trois textes inédits de José Ortega y Gasset 339
ANNE BARDET

Introduction aux problèmes actuels de la philosophie (1916). Leçon IX 351
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Les deux grandes métaphores (à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant) (1924) 363
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Idée du Théâtre (Extrait) (1946) 379
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

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'entendrons pas d'abord la création divine, mais la créativité *de pensée* ou encore *artistique* 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 ultracélèbre, philosopher consiste à « *créer* des concepts[1] ».

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.

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

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, 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 *effectivement* 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 tranchante :

> 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 *métabasis*[1].

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 transcendantal[2] », « vie absolue, transcendantale-subjective[3] ». 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 » –

[1] E. Husserl, *Ideen I*, *Husserliana III/1*, p. 130.
[2] E. Husserl, *Husserliana XXXIV*, p. 123.
[3] *Ibid*., p. 122.

« 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 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 très bien compris), 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 que devient compréhensible comment la sphère transcendantale 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 investie 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, on le voit 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 phénoménologie[1].

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 la validité de l'énoncé « 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 également admettre « 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

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

dans la seconde voie et ce – depuis l'ouvrage de Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, 1789[2]) –, 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 l'idée est que 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*[1]. 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 plus[2]. 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

[1] Nous remercions Inga Römer d'un échange très éclairant à ce propos.

[2] 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 recognition 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.

la constitution de l'objet est une « intuition de soi » (*Selbstanschauung*)[1]. 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 dans son propre projet les acquis kantiens. 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 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

[1] *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.

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 transcendantale, 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 transcendantale-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 transcendantale-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 Kant*[1]*, 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

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

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 – et que, du coup, ce soit possible de traiter du sens de l'être en phénoménologie –, c'est ce que nous avons tenté de montrer dans *La déhiscence du sens*[1] et surtout dans *Le clignotement de l'être*[2]. Nous nous appuyons maintenant sur ce dernier ouvrage. La question est la même que précédemment : comment déterminer le concept de l'« être[3] » en régime de « phénoménologie générative » (= 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

[1] A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel aujourd'hui », 2015.
[2] A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel aujourd'hui », 2021.
[3] 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 transcendantale.

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 *phantasía* 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 *phantasía* 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 (nous nous contenterons 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 transcendantalisme) 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 des trois déterminations transcendantales de l'être.

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'*épochè* 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 *épochè* plus radicale que nous appelons « *épochè 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 *transcendantaux* 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][1]). *C'est précisément parce que l'être est aprioricité pré-ontique* (= 1ère détermination) *et en excès* (= 2ème détermination) *qu'il y a fondation ontologique*. Voilà comment on peut donc concevoir que cette « fondation » (= « *Gründung*[2] ») inscrit toute constitution dans la « procuration de sens et de fondement » (= caractérisation de l'être par Heidegger dans le § 7 de *Sein und Zeit*) 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 immanentisation subjectiviste[3]. 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 phénoménalisation[4] »

---

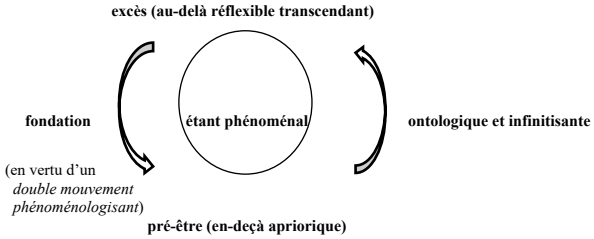
[1] *Cf.* E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967[2]), Paris, Vrin, 2001, p. 181 *et passim*.

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

[3] 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.

[4] 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

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 »)[1]. 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.

« métaphysique » de Richir, en associant le mouvement de « déroulement » à l'« *exo*généisation » et le mouvement d'« enroulement » à l'« *endo*généisation » du champ phénoménologique-transcendantal. (Concernant l'« endogénéisation » et l'« exogénéisation », ainsi que l'« endo-exo-généisation », voir *La déhiscence du sens*, *op. cit.*) Ces projets sont très proches parce que, dans chacun des deux, il s'agit de montrer que l'être ne peut être expliqué, en phénoménologie, que moyennant un « double mouvement », mettant en jeu « intériorité » et « extériorité », « aprioricité » et « excès ». La seule différence entre la présente tentative et 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* ».

[1] Il y a ainsi une différence fondamentale entre cette configuration qui relie excès (ontologique) et pré-être (néant) apriorique et la conception heideggérienne de la transcendance (*cf.* M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, HGA 26, K. Held [éd.], Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, S. 211-214) qui se limite au seul pôle ouvrant l'être de l'étant. Que juste un an plus tard, Heidegger découvre le « néant » (dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*) devrait peut-être être considéré à nouveaux frais à la lumière de ce double mouvement nécessitant précisément ces *deux* pôles (de l'être en excès et du néant pré-étant).

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 »).

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[1] » et Derrida une « *association* a posteriori[2] ». 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 subjectifs[3] ». C'est qu'un concept philosophique ouvre toujours une perspective originale, il déplie 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

[1] J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, GA II, 8, S. 45.
[2] J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, puf, 1990, p. 59.
[3] *Ibid*.

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 contexte[1], 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 (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.

[1] *Cf.* A. Schnell, *Zeit*, *Einbildung*, *Ich*, ouvrage en préparation.

Subjektivität und Metaphysik: Phänomenologische Überlegungen

LEONARD IP

Die Begriffe der „Subjektivität“ und der „Metaphysik“ haben die phänomenologische Tradition von Anfang an begleitet. Allerdings haben sie, mit einer einzigen Ausnahme am Anfang jener Tradition, eine prinzipiell negative Bedeutung: Als herrschendes Prinzip und gipfelnde Gestalt der Philosophie sind Subjektivität und Metaphysik nur insofern sinnvolle Themen der phänomenologischen Philosophie, als sie zu überwindende, wenn nicht schon endgültig überwundene, Figuren des Denkens bedeuten. So wirkungsmächtig war der Eingriff Heideggers in die Philosophie überhaupt, nicht zuletzt in die phänomenologische, dass es erst in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts zu einem viel beachteten Eingeständnis des „Endes des Endes der Metaphysik“[1] kam. Seitdem hat die Metaphysik in der phänomenologischen Welt einen Aufschwung des positiven Interesses erlebt, der sich heute mehr als je zuvor unter dem Titel „phänomenologische Metaphysik“ in einer bemerkenswerten Vielfalt zeigt.[2]

Wenn nun der Metaphysik gleichsam eine Auferstehung in der Phänomenologie zugesprochen werden soll, bleibt die Todeserklärung der Subjektivität selbst in dieser Renaissance der Metaphysik weiterhin unbestritten. Damit ist gewiss nicht gemeint, dass die Subjektivität nicht mehr als gültiges Thema philosophischer Untersuchung betrachtet werden kann. In dieser Hinsicht ist sie in der phänomenologischen Forschungstradition noch lange nicht das marginalisierteste Thema, und jene Tradition ist ihrerseits noch lange nicht diejenige, welche die

[1] L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014, S. 71f. Der Ausdruck « Ende des Endes der Metaphysik » stammt ursprünglich von J.-L. Marion, « La fin de la fin de la métaphysique », *Laval théologique et métaphysique*, Band 42, Nr. 1, 1986, S. 23-33. Vgl. J.-F. Courtine, *L’invention de l’analogie. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005, S. 13. Allerdings bemerkt Tengelyi, dass er schon 1968 von Levinas vorgedeutet wurde: *Welt und Unendlichkeit*, S. 71.

[2] Zusammenfassend siehe: *Phänomenologie und Metaphysik / Phénoménologie & Métaphysique*, hrsg. von I. Römer und A. Schnell, Phänomenologische Forschungen, Beihefte 4, Hamburg, Meiner, 2020; *Phänomenologische Metaphysik: Konturen eines Problems seit Husserl*, hrsg. von T. Keiling, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

Gültigkeit dieses Themas am vehementesten bestreitet. Gemeint ist aber die Tatsache, dass die Subjektivität als *Prinzip* der Philosophie, im gröbsten Sinne als etwas „erstes" (*princeps*), weitestgehend als tot angesehen wird – dies so sehr, dass sie fast nicht mehr totgesagt zu werden braucht. Im Anschluss an den Tod des Subjekts als Prinzips ist freilich überall und überhaupt nicht mehr vom Prinzip die Rede. Wird aber nach der Stellung der Subjektivität in der Phänomenologie gefragt, so ist zweifellos zuzugestehen, dass sie nunmehr all dem, was sozusagen „ursprünglicher" ist als sie – dem Sein, der Welt, dem Fleisch, dem Anderen, der Phänomenalisierung usw. –, nachgeordnet werden muss. Dies gilt selbst jedoch nur, wenn jene Frage nicht, den vielfältigen Sinnesauflösungen vom Subjektiven überhaupt gemäß, von vornherein als obsolet angesehen wird bzw. gar nicht mehr sinnvoll gestellt werden kann.

In diesem Zusammenhang ist die Bedeutsamkeit Jan Patočkas nicht zu unterschätzen. Mit dem Titel „asubjektiver Phänomenologie" hat er den stillschweigenden Grundkonsens der Entwicklung des phänomenologischen Philosophierens nach dem zweiten Weltkrieg bis heute klar zum Ausdruck gebracht. Nach intensiver Beschäftigung mit der phänomenologischen Weltproblematik bei Husserl und Heidegger bahnte er den Weg, der gleichzeitig von den bedeutendsten Phänomenologen der „zweiten" Generation aus angetreten wurde, durch den das Weltdenken in das Zentrum der phänomenologischen Philosophie gerückt und zugleich von dem Subjektivismus befreit wurde, an dem die Gründungsväter der Phänomenologie vermeintlich noch hingen.[1] Diese neue Phänomenologie der Welt ziele außerdem auf die Frage nach „einer Revision der Metaphysik" ab, indem sie zur „Wiederherstellung des ursprünglichen Seinscharakters der Welt"[2] führe, d. h. der Welt jene Prinzipialität zuschreibe, die durch die asubjektive Phänomenologie der Subjektivität entsagt werde. Die Metaphysik, die sich daraus ergebe, suche nämlich ihr Prinzip, den Ursprung des Erscheinens als solchen, in der Welt als das

[1] Die Rede von einer „zweiten" Generation der Phänomenologie kann sich entweder auf die Schüler(innen) von der „ersten" Generation (Husserl und Heidegger) oder diejenigen Phänomenologen beziehen, die während oder kurz nach dem zweiten Weltkrieg arbeiteten. Von diesen gelten neben Patočka zumindest noch Eugen Fink und Maurice Merleau-Ponty als diejenigen, die wichtige Beiträge zur phänomenologischen Weltproblematik leisteten. In Abgrenzung von ihnen wurde „zu Anfang der 1960er Jahre eine *dritte Gestalt der Phänomenologie*" identifiziert, die u. a. Autoren wie Michel Henry, Marc Richir und Jean-Luc Marion umfasst: H.-D- Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp 2011, S. 24. Die Geschichtsschreibung über die drei Generationen der Phänomenologie wird neuerdings erläutert in: A. Schnell, *Der frühe Derrida und Phänomenologie. Eine Vorlesung,* Frankfurt a. M., Klostermann, 2021, S. 19-25.

[2] J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*, hrsg. von K. Nellen und J. Nemec, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, S. 183.

schöpferische und umfassende Ganze, in dem die Bewegung der menschlichen Existenz die Bedingung ihrer Möglichkeit finde.[1] Auf diese Weise stelle Patočka das prototypische Paradigma einer phänomenologischen Metaphysik ohne Subjektivität bereit, um dessen Entfaltung sich heute vielfach bemüht wird.[2]

Im Folgenden werden Überlegungen unternommen, die sich zum Ziel setzen – um Patočkas bekannte Ausdrücke aufzunehmen –, die Möglichkeit und die Forderung der Subjektivität als Prinzip der phänomenologischen Philosophie erneut zur Geltung zu bringen.[3] Geht ihre Absicht offensichtlich über die Patočkas hinaus, nehmen sie doch den Mitvollzug eines Gedankengangs, mit dem Patočka beispielhaft zum „Asubjektivismus" der Phänomenologie beitrug, zum Anlass. Daraus geht hervor, dass sich die Subjektivität als Prinzip in solcher Weise konzipieren lässt, dass sie nicht nur im Wesentlichen vor den Vorwürfen des „Subjektivismus" gefeit bleibt, sondern eben die unverzichtbare Bedingung dafür bildet, die Einsicht der „asubjektiven Wende" der Phänomenologie zu rechtfertigen. In diesem Sinne wird plausibel gemacht, dass die Bergung der Subjektivität als Prinzip nicht einen „Rückfall" in eine überwundene Position bedeutet, sondern es sich zur Aufgabe macht, die Überwindung dieser Position in ihren Implikationen noch radikaler als die asubjektive Phänomenologie durchzudenken. Wenn dem so ist, und sofern die heutige Entwicklung einer phänomenologischen Metaphysik überwiegend auf der Grundlage asubjektiver Varianten der Phänomenologie aufbaut, weisen die folgenden Überlegungen letztlich darauf hin, dass die phänomenologische Metaphysik mit dem Prinzip der Subjektivität in unauflösbarem Zusammenhang steht, obwohl – oder vielmehr weil – sie die Überwindung des Subjektivismus anders als die asubjektive Phänomenologie neu zu vollziehen hat. Zu diesem noch fernliegenden Ziel wird hier nicht

---

[1] Es gehe dabei um die Entdeckung eines „Apriori der Welt" oder „Weltapriori", das als „Universumsinstanz der Erscheinung" die „Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung vor dem Subjekt" etabliere. Für die Zitate Patočkas siehe: S. Lehmann, „Jan Patočka – Weltapriori und Bewegung der Existenz", in *Phänomenologische Metaphysik: Konturen eines Problems seit Husserl*, hrsg. von T. Keiling, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020, S. 226f.

[2] Hierzu sind die Arbeiten von Renaud Barbaras hervorzuheben, die sich beständig in ausdrücklicher Nähe zu Patočka entwickeln: *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003; *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013; *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Leuven, Peeters, 2019.

[3] J. Patočka, „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie" (1970), in *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, hrsg. von K. Nellen, J. Nemec und I. Srubar, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, S. 267-285; „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie" (1971), in *op. cit*., S. 286-309.

vollständig hingeführt, doch wird zumindest ein erster Schritt in diese Richtung getan, der seit langem überfällig ist.

1. „Die Subjektivität ist die Welt"

Es ist bedenkenswert, dass Patočka, der Begründer der asubjektiven Phänomenologie, auf seinem Denkweg mit einer Arbeit begann, die sich explizit an den transzendentalen Idealismus Husserls anschloss[1] und diesen dabei mit den Hauptvertretern der Klassischen Deutschen Philosophie in einen intensiven und fruchtbaren Zusammenhang zu bringen versuchte.[2] Die damalige Nähe zu den großen Philosophien der Subjektivität hatte allerdings keine Wirkung auf die weitere Entwicklung der wesentlichen Richtung seines Denkens, was seine ausführliche Selbstkritik nach drei Jahrzehnten deutlich zeigt. Aus der Perspektive dieser Kritik, die bereits auf der Grundlage einer dem „Subjektivismus" diametral entgegengesetzten Konzeption der Phänomenologie gebildet ist,[3] stellt eine solche Nähe nur eine Episode seines Denkens dar, die weder seine alte Überzeugungskraft besitzt noch ein neues Interesse zu erwecken vermag. Bei einer gründlichen Prüfung der historischen und systematischen Gültigkeit dieser ersten Arbeit sowie der Argumente, aufgrund derer Patočka nun seinen früheren Ansatz zurückweist, erscheint die Sache jedoch komplexer. Dies soll nun im Ausgang vom Frühwerk aufgezeigt werden.

Die ersten zwei Teile der Schrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* legen einen einheitlichen Gedankengang dar, der das Problem der Welt als einem Ganzen als die eigentliche Aufgabe der Philosophie darstellt und zugleich Husserls transzendentale Phänomenologie als dessen einzig mögliche Lösung auslegt.[4] Dass die Welt als Ganzes zu denken die Aufgabe der Philosophie sei, drückt nicht nur die traditionelle Bestimmung der europäischen Philosophie im Sinne einer *philosophia perennis* aus, sondern ergibt sich aus der tiefsten geistigen Not des gegenwärtigen Zeitalters. Die Welt als Ganzes zu denken bedeutet demzufolge, die ursprüngliche Einheit der Welt von der Zerrissenheit der menschlichen und wissenschaftlichen

[1] J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S. 93. Diese Schrift erschien zum ersten Mal 1936 als Patočkas Habilitationsschrift.

[2] *Op. cit*., S. 59-77, 91, insb. S. 301, in der 61. Anmerkung, in der Patočka seinen eigenen Versuch dieser Zusammenführung ausdrücklich thematisiert.

[3] Das Nachwort des Autors zur tschechischen Neuausgabe (1970) und das Nachwort zur französischen Ausgabe (1976) der Schrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem* wurden entweder gleichzeitig mit der Verfassung beider „Subjektivismus"-Artikel (1970-71) oder nach ihnen geschrieben. Die Nachworte finden sich in: J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S. 23, 181-283. Vgl. S. 73, Anm. 3.

[4] Auf dieser Grundlage entwickeln dann der dritte und der vierte Teil die Konkretisierung dieser Lösung mithilfe von Einzeluntersuchungen.

Welterfahrung zu retten.[1] Auf diese Weise stellt sich die Verwurzelung der Grundproblematik dieser Schrift in Husserls transzendentaler Phänomenologie der *Krisis*-Zeit ganz bewusst dar. Daher ist es wenig überraschend, dass der darin enthaltene Argumentationsgang dem der *Krisis*-Schrift formal und inhaltlich stark ähnelt. Formal zeigt sich eine solche Ähnlichkeit in der „historischen Typologie" der historischen und zeitgenössischen philosophischen Strömungen, die diese als unzureichende Lösungen zum Weltproblem deutet,[2] und in der darauf gegründeten Antizipation einer echten Lösung, die nur eine „transzendentale Theorie der Erfahrung", welche ausdrücklich und positiv als „Subjektivismus" bestimmt wird, zu liefern vermag.[3]

Auch inhaltlich wird diese Theorie auf der Grundlage von Husserls transzendentaler Phänomenologie in der *Krisis*-Schrift ausgestaltet. Ihre spezifische Tragfähigkeit liegt für Patočka in der Methode der phänomenologischen Analyse,[4] durch die sich Husserls philosophiegeschichtliche Stellung von anderen abhebt. Doch weicht Patočkas Darstellung insofern von jener Husserls ab, als sie Husserls Phänomenologie nicht nur als die Weiterführung der neuzeitlichen Subjektphilosophie bei Descartes und Kant,[5] sondern – über Husserls Selbstdarstellung hinaus – als die der transzendentalen Subjektivitätstheorien Fichtes und Schellings ansieht.[6] Dies zeigt bereits, dass Patočka die Grundhaltung und die Einsichten, die Husserl sachlich mit der nachkantischen Transzendentalphilosophie verbinden, für sich selbst aufgreift. In diesem Zusammenhang ist auch das Motiv zu nennen, das Patočka in erster Linie zu der Überzeugung führt, dass die transzendentale Phänomenologie qua transzendentaler Idealismus die Aufgabe eines metaphysischen Denkens der Welt erfüllt. Nun gilt es, dieses Motiv zu explizieren.

Die hintergründige Problematik, mit der sich Patočka der „Frage nach dem Wesen der Subjektivität"[7] zuwendet, ist wie gesagt das Problem der Einheit der Welt als einem Ganzen. Die Antwort auf die Frage nach der Subjektivität löst insofern das Problem der Welt, so Patočka, als die gesuchte Einheit der Welt nur in der Subjektivität zu finden sei.[8] Dies ist insofern tatsächlich der Fall, als die Subjektivität in der

[1] J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S. 25-30.
[2] *Op. cit*., S. 37-48.
[3] *Op. cit*., S. 48-51.
[4] *Op. cit*., S. 26.
[5] *Op. cit*., S. 52-58.
[6] *Op. cit*., S. 59-77. Siehe insbesondere S. 91.
[7] *Op. cit*., S. 52.
[8] *Op. cit*., S. 48.

Transzendentalphilosophie Kants, Fichtes, Schellings und Husserls nicht empirisch oder psychologisch, sondern eben transzendental aufgefasst wird. Sie ist „eine tiefere Subjektivität […] die im üblichen Wortsinne schon nicht mehr existiert, schon nicht mehr ein Seiendes unter anderen ist, sondern auf gesetzmäßige Weise in sich die Gesamtheit des Seienden schafft“[1]. Es ist folglich zwischen „zweierlei Subjektivität“ zu unterscheiden, „eine schöpferische und eine geschaffene“, wobei „nur von dieser letzteren […] sich mit Descartes eindeutig sagen lassen <wird>: *cogito – sum*.“[2]

In diesem inhaltlich völlig unbestimmten, jedoch prinzipiell entscheidenden Sinne entdeckt Patočka das, was man nicht anders als das Prinzip der Subjektivität bezeichnen kann. Die konkrete Bedeutung dieser Prinzipialität findet, wie Patočka im Anschluss an Fink[3] deutlich sieht, in Husserls transzendentaler Phänomenologie ihren ausgezeichneten Ausdruck. Diese Bedeutung wurde in der Tat bereits in der Einsicht ausgedrückt, dass in Bezug auf die „tiefere“ Subjektivität die Aussage „*cogito-sum*“ *nicht* gilt. Wenn in der Subjektivität der Seinssinn überhaupt allererst konstituiert wird, kann das Sein „nicht mehr als Fatum“, sondern muss als „ein aus unserem eigenen Inneren geschöpftes Gesetz“[4] angesehen werden. Die Welt als Universum des Seins ist demnach „kein totes Objekt mehr. Wir sehen sie im Gegenteil in ewig sprudelnder Aktivität“[5]. Eben deswegen kann das *sum* streng genommen *nicht* von dieser seinsbildenden und weltschöpfenden Aktivität und der transzendentalen Subjektivität als dem Vollzieher einer solchen Aktivität ausgesagt werden. Sie gehört nicht zur Ordnung des Seins, und wenn „existieren“ besagt, unter der

[1] *Op. cit*., S. 49.
[2] *Ibid*.
[3] Finks Einfluss auf Patočkas Interpretation von Husserls Phänomenologie wird überall in der vorliegenden Schrift deutlich, was biographisch auch nicht verwunderlich ist, wenn man Patočkas Forschungsaufenthalt in Freiburg im Jahre 1933 und seine dabei erfolgte Zusammenarbeit mit Fink in Betracht zieht, vgl. J. Patočka, „Erinnerungen an Husserl“, in *Die Welt des Menschen – die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, hrsg. von W. Biemel, Dordrecht, Springer, 1976, S. VII-XIX. Darüber hinaus ist in mehreren Hinsichten Patočkas expliziter Hinweis auf Finks Kant-Studien-Artikel von 1933 und insbesondere auf den *Fichte-Teil* dieser Schrift hocherhellend; indem er nämlich die fichtesche Unterscheidung von absolutem und endlichem Ich durch Finks Unterscheidung von der (neu)kantischen und der husserlschen Auffassung des transzendentalen Ich erläutert, lässt er die tiefe Gemeinsamkeit zwischen dem fichteschen und dem husserlschen Ansatz erkennen, die er allerdings nicht weiter vertieft und deren Fruchtbarmachung bis heute ein Desideratum bleibt, siehe J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S. 61 (37. Anmerkung).
[4] *Op. cit*., S. 50. Es muss freilich betont werden, dass dieses „Wir“ kein menschliches, sondern ein weltkonstituierendes, d. h. ein transzendentales ist.
[5] *Ibid*.

Seinsordnung zu stehen, so existiert sie schlicht nicht.[1] Aber sie *ist* doch als der Ursprung all dessen, was in der Welt ist, und weiß sich selbst als mit dem identisch, was sie insgesamt und einheitlich schöpft und gründet, d. i. die Welt als solche und im Ganzen: die „transzendentale, d. i. jene präexistente Subjektivität [*ist*] die Welt“[2].

Diese Schlussfolgerung bildet in groben Zügen das Kernstück von Husserls transzendental-phänomenologischem Idealismus, der, wie Patočka zu zeigen versucht, das Problem der Welt durch den prinzipiellen Begriff der Subjektivität auflöst. Da die Phänomenologie die Subjektivität, nach der berühmten Formulierung Finks, als „Ursprung der Welt“[3] ausweist, ist die Analyse der Strukturen und Tätigkeiten der Subjektivität immer *in nuce* ein Denken der Welt im Ganzen. Die Vollbringung dieses Erweises – man muss hier Husserl selbst zitieren – „ist also die Phänomenologie selbst“[4], und die phänomenologischen Analysen der Subjektivität lassen sich nur im Rahmen der Lehre der Konstitution durchführen. Der Inhalt konstitutiver Analysen ist auf dieser prinzipiellen Ebene zweitrangig. Wichtig ist nur noch zu betonen, dass Patočka den so verstandenen „konstitutive[n] Idealismus“[5] Husserls abschließend und affirmativ *als Metaphysik* versteht:

> Erst mit dem transzendentalen Idealismus kann diese vorphilosophische Verstehensweise durch ein Verstehen von radikal anderer Ausrichtung ersetzt werden, […] das erst das Tor zur Metaphysik aufstößt – Metaphysik nicht als Lehre vom transzendentalen Seienden an sich, sondern als Lehre vom Sein als solchem, das heißt, als Lehre von der Konstitution.[6]

Noch expliziter: „Die Metaphysik im eigentlichen Sinne, genuine Philosophie, ist die Lehre von der Konstitution.“[7] Obwohl Patočka hier von

---

[1] *Op. cit*., S. 50, S. 71, 76, 90.

[2] *Op. cit*., S. 49. Heute ist bekannt, und das hat Patočka in seiner Schrift wohl aus Unkenntnis von Husserls relevanten Arbeitsmanuskripten nicht deutlich gemacht, dass sich in diesem „Ist“ das systematisch zentrale Problem der transzendentalen Selbstverweltlichung bei Husserl (wie bei Fink) verbirgt. Der Großteil dieser Manuskripte wurde in E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, *Husserliana* XXXIV veröffentlicht. Dazu vgl. L. Ip, „Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus“, in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, 18, 2019, S. 41-55, insb. S. 50-52.

[3] E. Fink, „Die Phänomenologie Edmund Husserls und die gegenwärtigen Kritik“, in *Kant-Studien* 38, De Gruyter, 1933, S. 338.

[4] *Husserliana* I, S. 119.

[5] Dieser Ausdruck stammt wiederum von E. Fink, „Die Phänomenologie Edmund Husserls und die gegenwärtigen Kritik“, S. 377.

[6] J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S. 93.

[7] *Op. cit*., S. 178.

Husserls eigenem Begriff der Metaphysik abweicht,[1] bringt er damit einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Metaphysik und der Subjektivität zum Ausdruck, so wie er sich im Ausgang von Husserls Phänomenologie konzipieren lässt und an dem Husserl selbst, wenn auch mit unterschiedlichen Begriffen, festhält. Insofern die auf diese Weise definierte Metaphysik nichts anderes als die phänomenologische „Selbstauslegung"[2] der Subjektivität ist, lässt sich das Prinzip dieser Metaphysik in knapper Form, um Patočkas Formel wiederzuholen, so zusammenfassen: *Die Subjektivität ist die Welt*.

2. „Die Welt ist die Subjektivität"

Wie oben erwähnt, hat Patočka diesen frühen Anschluss an den husserlschen Idealismus später nicht nur nicht mehr verfolgt, sondern selbst stark kritisiert. Diese Selbstkritik hat allerdings einen problematischen Charakter, weshalb hierbei Vorsicht geboten ist. Denn auch wenn es dem Frühwerk oft an historisch-philologischer Vollständigkeit und Genauigkeit mangelt – sowohl in Bezug auf die klassischen Texte von Fichte, Schelling und Hegel als auch auf die Texte Husserls, die freilich zu dieser Zeit zumeist noch unveröffentlicht waren –, zeigt Patočkas Auseinandersetzung mit diesen Denkern, insbesondere mit Husserl, trotz allem ein gutes Verständnis für die transzendental-idealistische Prinzipialität der Subjektivität. Dagegen und ironischerweise lassen sich die Vorwürfe und Argumente gegen den „Subjektivismus" der Phänomenologie Husserls und gegen sein eigenes daran anschließendes Frühwerk, die Patočka in seinen späteren Schriften vorlegt, größtenteils als sachlich unangemessen darlegen.

Die Komplexität der ganzen Sachlage besteht darin, dass Patočkas Kritik zwar eine fundamentale Einsicht enthält, die sich allerdings nur auf eine verzerrte Weise entwickelt und in Wahrheit unabhängig von den unzureichenden Argumenten, mit denen Patočka zu ihr gelangt und sie auszudeuten versucht, aufgefasst werden kann. Sie lässt sich prägnant in folgender Formel fassen: *Die Subjektivität ist nicht die Welt*. Von höchster Bedeutung ist, der täuschenden Einfachheit dieser Einsicht nicht zum Opfer zu fallen. Um ihren wahren Sinn genau ins Auge zu fassen, ist es nötig, die Argumente von Patočka zu überschauen und die Missdeutung, zu der diese Argumente führen können, zu vermeiden. So muss zunächst eine zweite

[1] Husserl hat diesen Begriff in seinen Veröffentlichungen nicht eigens zum Thema gemacht. Er ist jedoch aus zahlreichen Manuskripten systematisch rekonstruierbar. Vgl. L. Ip, „From Second Philosophy to Last Philosophy: Husserl's Idea of Metaphysics as the Absolute Science of Factual Reality", in *Husserl, The Cartesian Meditations. Commentary and Interpretation*, hrsg. von D. De Santis, Berlin, De Gruyter, im Druck.

[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, S. 116.

Denkformel, die diese Missdeutung auszudrücken vermag, betrachtet werden: *Die Welt ist die Subjektivität*.

Die konkreten Argumente, die Patočka gegen „den Rückfall in einen Subjektivismus“[1] bei Husserl anführt, gehen ausnahmslos dadurch fehl, dass sie sich ausschließlich auf Husserls statisch-phänomenologische Analysen beziehen und ihren inhärenten Zusammenhang mit den genetischen Analysen nicht zur Kenntnis nehmen. Es wird zum Beispiel mehrfach behauptet, dass der Subjektivitätsbegriff die Intention der Phänomenologie als Theorie des Erscheinens verhindert, weil er eine „reine Immanenz“,[2] eine „Sphäre der Ichlichkeit“,[3] eine Korrelation des auffassenden Aktes und des aufgefassten Gegenstandes[4] bedeutet. Als Prinzip dieser Theorie führt er daher zur Beschränkung der Struktur und des Umfangs der phänomenalen Sphäre. Ein Beispiel dafür bildet eben das Phänomen der Welt: Die Welt erscheint ursprünglich nicht als Gegenstand des Setzens oder als „Thesis“[5]. Diese Erscheinung kann folglich nicht aus der Sphäre des subjektiven Bewusstseins verstanden werden. In dieser Linie wird weiter argumentiert, dass der Subjektivitätsbegriff von einer Idee des reinen theoretischen Interesses geleitet wird,[6] und damit das ursprünglich lebendige und praktische Wesen des Phänomens verfehlen muss.[7] Diese vermeintliche Beschränktheit der durch den Subjektivitätsbegriff geleiteten phänomenologischen Analysen überträgt sich dann auf die Konstitutionsproblematik: „das ganze Konstitutionsproblem [ist] unlösbar,“[8] weil von der Striktur der Erlebnisimmanenz aus die Transzendenz der erscheinenden Welt nicht erklärt werden kann.

Diese Argumente sind hier nur verkürzt zusammengefasst, um zweifelsfrei zu belegen, wie weit Patočka in seiner späteren Husserl-Kritik hinter demjenigen Verständnis von Husserls Phänomenologie zurückfällt, das allein mit seiner frühen und grundsätzlich berechtigten Husserl-Deutung vereinbar ist, nämlich, das der transzendental-*genetischen* Phänomenologie. Selbst eine rudimentäre Form eines solchen Verständnisses genügt, die oben erwähnten Argumente als haltlos

[1] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, S. 268.
[2] *Op. cit*., S. 279.
[3] *Op. cit*., S. 284.
[4] *Op. cit*., S. 274-278.
[5] J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, S.188.
[6] *Op. cit*., S. 185.
[7] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, S. 308.
[8] *Op. cit*., S. 280.

aufzuzeigen.[1] Dennoch hat sich Patočka entschlossen, gut dreißig Jahre nachdem er jenes Verständnis erreicht hatte, mit diesem problematischen Mittel gegen Husserl zu argumentieren. Über die faktischen Gründe dafür ist hier nicht zu spekulieren.[2] Philosophisch erbaulich ist dagegen, nach der Einsicht zu fragen, die sich nicht aufgrund, sondern trotz der Argumentation Patočkas darin entwickelt. Das soll nun versucht werden.

An der Stelle, wo Patočka gegen die Idee der Konstitution polemisiert, rekurriert er nicht nur auf die fragliche Geschlossenheit der Erlebnisimmanenz, sondern gerade auf das Kernstück des husserlschen transzendentalen Idealismus, das Patočka in seinem Frühwerk verteidigte: die Idee, dass transzendentale Subjektivität im ausgezeichneten Sinn die Welt *ist*. Die obige Rekonstruktion jenes Frühwerks hatte gezeigt, dass allein die Einsicht in die welt-transzendierende Prinzipialität der konstituierenden Subjektivität in der Lage ist, den Sinn dieser Idee zu gewährleisten. Der Sinn, in dem transzendentale Subjektivität *die Welt* ist, ist genau derselbe, in dem sie nicht *in der Welt* ist. Das Ich, so bekanntlich Husserl, „ist nicht ein Stück der Welt“[3]. Die Subjektivität in diesem Sinne ist deshalb nicht als „Ich, der Mensch, der in der Welt lebt“ zu verstehen, sondern sie ist der Urheber der konstitutiven Synthesen, aufgrund derer der Seinssinn der Welt und das In-der-Welt-Sein des Menschen erst als solche erfahrbar werden. Diesen schwierigen Punkt drückte Husserl in einem späten Manuskript mit höchster Klarheit wie folgt aus:

> Die transzendentale Subjektivität […] hat die Welt konstituiert; darin liegt, sie hat sich selbst als ‚Ich, dieser Mensch’ konstituiert, und

[1] Es kann im Folgenden nicht die Aufgabe sein, diesen Beweis im Detail auszuführen, da er schon von der fortschreitenden Husserl-Forschung zur Geltung gebracht worden ist. Eine Rekonstruktion desjenigen weitverbreiteten Husserl-Verständnisses, das u. a. Patočka in seinen späten Schriften vertritt, und eine Kritik desselben wurden z. B. bereitgestellt in: D. Welton, „Appendix: The Standard Interpretation“, in *The Other Husserl: Horiozons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, S. 393-404. Auch unser früherer Artikel versteht sich als ein neuer Versuch einer solchen Kritik: L. Ip, „Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus“, in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, Nr. 18, 2019, S. 41-55.

[2] Ein naheliegender Grund hierfür wäre etwa die enorme Wirkung von Heideggers Fehldeutung von Husserls Phänomenologie, in deren Nähe Patočka sich nun deutlich sieht. Auch Landgrebes berühmter Artikel „Husserls Abschied vom Cartesianismus“, auf den sich Patočka hier explizit bezieht (J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, S. 268, 3. Anmerkung), stellt in Wahrheit, eventuell aus wohlmeinenden Gründen, nur eine ungerechte Husserl-Deutung dar. Siehe hierzu den berichtigenden Kommentar von S. Luft, „Introduction to the Translation“, in E. Husserl, *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*, übersetzt von S. Luft und T. M. Naberhaus, Dordrecht, Springer, 2019, S. LXX-LXXV.

[3] *Husserliana* I, S. 64f.

> umgekehrt. Mensch ist Mensch in der Welt, Welt ist Welt für Menschen, die in ihr selbst sind. *Mensch bzw. Welt bezeichnet eine gewisse transzendentale Struktur der transzendentalen Subjektivität.*[1]

Wer Husserls transzendentalen Idealismus verstehen will, muss die Begründung dieser Aussagen genau nachvollziehen. Dies hat Patočka zweifellos schon früh getan. Das zeigt sich, auch wenn er nun offensichtlich zu Unrecht behauptet, dass mit der transzendentalen Reduktion das Bewusstsein „aus einem Seienden in der Welt […] zur Substanz der Weltkonstitution selber geworden“[2] ist, indem er sich gleichzeitig davor hütet, mit Husserls Formulierung Husserl zu tadeln: „Die Reduktion […] und die darauf folgende Konstitution […] hat [*sic*] unbesehen nicht ein Zipfelchen der Welt, sondern eine grob metaphysische Theorie benutzt, um sich zu etablieren“[3]. Insofern der Gedankengang, mit dem er diese Theorie als „grob“ und „metaphysisch“ aufzuweisen versucht, sich wesentlich auf eine Karikatur des husserlschen Idealismus stützt, ist eine solche Begriffsumwandlung vielmehr ihrerseits als grob zu bewerten.

Auf das idealistische Kernstück nimmt Patočka wieder Bezug, wenn er aufgrund seiner Kritik des Subjektivismus einen neuen Weg für die Phänomenologie bahnen will. Der entscheidende Gedanke dabei drückt sich unterschiedlich aus: als „phänomenale Sphäre“[4], „Sich-Zeigen“[5], „phänomenales Feld“[6], „phänomenales Sein“[7]. Es wird dabei aber stets derselbe Punkt unterstrichen, nämlich dass das, was das Erscheinen im Ganzen und das Statthaben der Erscheinung durchwaltet, „kein Menschenwerk“[8] ist, und „auf kein in ihm erscheinendes Seiendes zurückzuführen ist, das also nie aus Seiendem, sei es naturhaft objektiver oder ichlich subjektiver Art, zu erklären ist.“[9] Das Feld des Erscheinens kann folglich kein subjektives Prinzip haben, sondern es muss sich aus sich selbst gestalten und reguliern und ist in diesem fundamentalen Sinne als „asubjektiv“ zu verstehen. Hierdurch kommt die Idee der asubjektiven Phänomenologie positiv zum Ausdruck.

Wie sehr eine solche Charakterisierung des phänomenalen Felds als typische Todeserklärung der Subjektivität qua Prinzip der Phänomenologie

---

[1] *Husserliana* XXXIV, S. 155.
[2] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, S. 280.
[3] *Ibid*.
[4] *Op. cit*., S. 282.
[5] *Op. cit*., S. 283.
[6] *Op. cit*., S. 302.
[7] *Op. cit*., S. 307.
[8] *Op. cit*., S. 283.
[9] *Op. cit*., S. 302.

klingen mag, so entspricht sie doch begrifflich und inhaltlich nichts anderem als der prinzipiellen Stellung, die Husserl der transzendentalen Subjektivität zugeschrieben hat: Die Subjektivität als Prinzip ist kein Mensch und kein in der Welt erscheinendes Seiendes, weder objektiv in der Natur seiend noch subjektiv als psychisches Ich seiend. Die transzendentale Subjektivität entspricht auf diese Weise haargenau jener neuen prinzipiellen Ebene, auf die Patočka nun das phänomenale Feld erheben will, und beinahe haargenau deren weiteren begrifflichen Bestimmungen: Die Subjektivität als Prinzip, als transzendental-genetischer Ursprung der Welt, des Seins und des Seienden gefasst, sowie das, was Patočka nun „die phänomenale Sphäre" nennt, „deckt sich nicht mit dem Seienden an sich, sie ist in gewissem Sinne breiter, umfassender, sie ist ein Entwurf jeder möglichen Begegnung mit ihm."[1] Und genau wie die „radikal[e] Analyse der phänomenalen Sphäre" im asubjektiven Sinne zeigt auch die radikale Analyse des fungierenden Lebens der transzendentalen Subjektivität „in die Richtung einer ursprünglichen Zeit, keines bloßen Zeiterlebnis, sondern der Zeit als solcher"[2] – mit anderen Worten, der präimmanenten, präreflexiven, urpassiven und vorzeitlichen Urzeitigung der lebendigen Gegenwart.

Wenn also das phänomenale Feld sich mit der transzendentalen Subjektivität als Prinzip begrifflich voll und ganz deckt, und wenn Patočka kein stichhaltiges Argument vorzulegen vermag, das die Ungültigkeit jenes prinzipiellen Subjektivitätsbegriffs nachweist, dann stellt sich die Frage, ob das phänomenalen Feld tatsächlich nichts anderes als die Subjektivität ist. Hat sich Patočka getäuscht, als er mit denselben Bestimmungen der Subjektivität ein neues Prinzip der Phänomenologie entdeckt zu haben glaubte?

Betrachtet man die genauere Beschreibung des „asubjektiven" Prinzips der Phänomenologie, dann werden diese Fragen in jedem Falle bejaht. Denn mit dem Gedanken des asubjektiven phänomenalen Feldes strebt Patočka nicht nach einem phänomenalen Feld, das keinerlei Subjektivität hat, sondern eigentlich nach einem solchen, das eine *andere* Subjektivität hat als die transzendentale – eine *asubjektive Subjektivität*, die Subjektivität des phänomenalen Felds, des phänomenalen Seins oder der Welt. Die Forderung nach einer asubjektiven Subjektivität beginnt mit der scheinbar harmlosen Behauptung der „Eigenständigkeit"[3] des Erscheinungsfelds, die sich aber bald als die Feststellung konkretisiert, dass dieses Feld „allerdings subjektiv"[4] in einem ungewöhnlichen Sinne und „auf eine andere Weise

[1] *Op. cit*., S. 282.
[2] *Op. cit*., S. 284.
[3] *Op. cit*., S. 281.
[4] *Op. cit*., S. 282.

‚subjektiv' als das Ichliche"[1] ist. Was aber wäre ein Subjektives im prinzipiellen Sinne, wenn nicht als ein Tätiges und Bestimmendes? Und in der Tat ist das phänomenale Feld, wie die konstituierende Subjektivität, genau dies: Im Sein des einzelnen Seienden „ist das Sein am Werk"[2]. „Was phänomenal da ist, wäre umgekehrt das gewichtige Faktum, dass nicht wir, sondern das phänomenale Sein uns zu bedeuten gibt, was für Möglichkeiten unseres eigenen Seins da sind."[3] Das „Wir", das im phänomenalen Feld bestimmt wird, kann an sich wohl noch als das menschliche Wir im Gegensatz zu der transzendentalen Intersubjektivität gedacht werden; aber das Sein, das „uns" zu bedeuten gibt, lässt sich nicht mehr als die transzendentale (Inter-)Subjektivität denken, weil in dieser Hinnahme dessen, was das Sein gibt, das Sein uns *fremd* ist und seine eigene Subjektivität hat. Abschließend kommt es ganz konsequent zur Feststellung unserer *Abhängigkeit* und *Unfreiheit* in Bezug auf die Grundverfassung des Seins und der Welt:

> Diese Phänomenalebene ist keineswegs unser Entwurf, kein Werk unserer Subjektivität […]. Nicht ist das Seinsverständnis unser Werk, sondern wir selbst […] hängen vom Seinsverständnis ab, und es ist etwas Missverständliches, wenn Heidegger in einer gewissen Phase seines Philosophierens sagte, dass nur Freiheit Welt walten lassen kann. Die Welt […] ist uns nicht von der eigenen Freiheit, sondern die Freiheit selbst […] vom Seinsverständnis eröffnet.[4]

In diesem Sinne ist zu konstatieren, dass die asubjektive Phänomenologie die Welt nicht nur von der Souveränität einer konstituierenden Subjektivität befreit, sondern dieselbe Souveränität an die Welt *als Subjektivität* selbst übereignet. Wird die Welt als Prinzip asubjektiver Phänomenologie nicht naiv-realistisch als Gegenstand, Objekt oder Ding – so gigantisch dieses Ding auch sein mag – verstanden, wäre es vorschnell, von einem Realismus gegenüber einem Idealismus zu sprechen;[5] doch wenn das Weltprinzip sich seinerseits anmaßt, die Stellung

---

[1] *Op. cit*., S. 302.
[2] *Op. cit*., S. 283.
[3] *Op. cit*., S. 307.
[4] *Op. cit*., S. 309.
[5] Man kann in traditionellen – im weitesten Sinne „realistischen" – Denkformen über die Welt die wiederkehrende Figur eines „Supergegenstands" identifizieren, welche die gemeinsame Basis miteinander streitender monistischer, dualistischer und pluralistischer Positionen ausmacht. Vgl. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2015, S. 72ff. In Bezug auf den Materialismus führt Gabriel ferner eine treffende Metapher ein, mit der sich die Welt wie ein „gigantische[s] Legobaustein-System" konzipieren lässt: *op.*

der Subjektivität und die Grundbestimmung der Selbstständigkeit und der Freiheit von „uns“ – seien „wir“ menschlich oder transzendental – einzunehmen, dann lassen sich hieran anschließend dogmatische und fatalistische Konsequenzen nicht mehr vermeiden. Man hat dabei mit dogmatischen Konsequenzen zu rechnen, insofern die Behauptung unserer durchgängigen Abhängigkeit vom Seinsverständnis nicht von dieser Abhängigkeit selbst ausgehend begründet werden kann: Wer ist das „Wir“, das vom Seinsverständnis abhängt, und wer ist das „Wir“, das *sagt*, dass wir davon abhängen? Und ferner: Wer ist das Seinsverständnis, wenn wir es nicht sind? Wer ist für das verantwortlich, was es uns zu bedeuten gibt? Sind doch nicht wir dafür verantwortlich, weil wir uns dazu bestimmt haben, dass wir von irgendetwas, nicht zuletzt von der Welt, abhängig sind? Doch wenn es dem Dogmatismus getreu auf solche Fragen keine begründete Antwort geben kann, dann sind wir in dieser Welt weder frei noch für unsere Unfreiheit verantwortlich, d. h. von der Welt als der „Bedingung aller Klarheit und des Bewusstseins überhaupt“[1] fatalistisch bestimmt.

So dürfte klar geworden sein, dass die Unfreiheit, die aus dem Anspruch auf eine asubjektive Subjektivität erfolgt, keine Unfreiheit gegenüber bestimmten Sachverhalten in der Welt, sondern eine Unfreiheit in Bezug auf die ursprüngliche Sinnhaftigkeit der Welt als solcher bedeutet. Die Erfahrung der Unfreiheit *in* der Welt, z. B. im Fall willentlicher Handlung, ist unstrittig. Doch sie widerspricht gar nicht der grundlegenden Freiheit einer konstituierenden Subjektivität, gerade weil der Gegenstand einer Handlung zuerst aufgrund von ihrer Freiheit konstituiert werden muss, um als Hemmung des Willens erfahren werden zu können. Eine Phänomenologie der Welt hat allerdings von vornherein zum Ziel, die Welt nicht als Gegenstand, sondern eben *als Welt* zu denken – so viel haben die transzendentale und die asubjektive Phänomenologie gemeinsam. Umso gefährlicher ist deshalb die Behauptung, dass die Welt eine eigene Subjektivität hat und „unsere“ Freiheit – auf dieser Ebene ist es abermals nebensächlich, ob „wir“ menschlich oder transzendental sind – allererst möglich macht, da die Welt als Subjekt nicht mehr eine konstitutive Begründung zulässt und dadurch das subjektive Vermögen der

cit., S. 43. Obwohl die asubjektive Phänomenologie – wenn sie einst die Epoché der natürlichen Einstellung, ein unbestreitbares Erbe der transzendentalen Phänomenologie, ernst nimmt – die Naivität des traditionellen Realismus überwindet, setzt sie sich einer Gefahr aus, die der Realismus nicht mitbringt: Ist das phänomenale Feld kein Legobaustein-System, so gibt das Legobaustein-System uns doch nicht zu bedeuten, was für Möglichkeiten unseres eigenen Seins bestehen. Inwiefern der Anspruch auf eine asubjektive Subjektivität gefährlich sein kann, wird sich im Folgenden zeigen.

[1] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften*, S. 188.

Selbstbestimmung im Grunde negiert. Insofern eine naturalistische Auffassung des kausalen Universums, welche die Grundlage der meisten realistischen Varianten des Determinismus ausmacht, eben eine konstitutive Aufklärung offenlässt – das kausale Universum ist ja anders als ein intentionaler Gegenstand gar nicht verstehbar – , müsste die asubjektive Phänomenologie noch radikaler als sie auf eine Verneinung der Freiheit hinauslaufen und die unaufhebbare Heteronomie des Subjektseins zur Folge haben.

Diese Konsequenzen würde vermutlich kein Philosoph begrüßen, am wenigsten Patočka selbst, der ja lebenslang gegen die Feinde der Freiheit im wirklichsten Sinne gekämpft hat. Deshalb scheinen die Folgerungen, die er durch die Bearbeitung einer Neubestimmung der Phänomenologie zieht, nicht diejenigen zu sein, die er ziehen wollte oder hätte ziehen sollen. Welches wären aber diese? Zur Rettung seiner fundamentalen Einsicht soll nun über den ganzen Gedankengang nachgedacht werden, mit dem Patočka letztlich zur Errichtung des „asubjektiven" Prinzips der Phänomenologie kam.

Nach der bisherigen Rekonstruktion von Patočkas frühen und späteren Erläuterungen zum Prinzip oder zur Frage nach dem Prinzip in der Phänomenologie macht dieser Gedankengang im Kern *drei* Schritte aus. Patočka ging von dem Grundgedanken des husserlschen phänomenologischen Idealismus aus, der hieß: *Die Subjektivität ist die Welt.* Dies wurde konkret so aufgefasst, dass die Subjektivität als Prinzip den konstituierenden Ursprung der Welt darstellt und der Welt im Ganzen ihren Einheitssinn verleiht, sodass die Phänomenologie als transzendentaler Idealismus und als Selbstauslegung des Weltursprungs die Aufgabe der Philosophie, ja der Metaphysik, erfüllt. Später war er damit nicht mehr einverstanden und suchte einen Ausweg aus dem Subjektivismus, der es der Phänomenologie ermöglichen sollte, die Aufgabe der Philosophie, welche unverändert das Denken der Welt und des Erscheinens im Ganzen bleibt, aufs Neue und radikaler zu erkunden und zu verfolgen. Diesen Ausweg fand er am Ende in der Idee des asubjektiven phänomenalen Feldes, das nichts weniger bedeutet als der Gedanke, dass die eigene Subjektivität der Welt zugeschrieben wird. Statt „die Subjektivität ist die Welt" wird nun gesagt: *Die Welt ist die Subjektivität*. Dies bedeutet im Kern, wie gezeigt wurde, die Umkehrung einer Gleichung, die nur scheinbar nichts Neues bringt, jedoch in Wirklichkeit manches Wichtige zu verlieren droht. Zwischen den beiden Gleichungen muss es jedoch einen zweiten Schritt gegeben haben, der erst die Unzufriedenheit mit der ersten Gleichung und die Suche nach der zweiten Gleichung motivierte. Aus diesem Zusammenhang liegt es nahe, diesen zweiten Schritt als die *Ungleichung* zu denken: *Die Subjektivität ist nicht die Welt*.

Die Einfachheit dieser Ungleichung täuscht. Einerseits ist es folgerichtig, diese Ungleichung als die verborgene Intention von Patočkas späterer Husserl-Kritik und Selbstkritik zu verstehen. Denn was sonst hätte die Kritik am Subjektivismus zu leisten, wenn nicht die lediglich negative Einsicht zu begründen, dass die Gleichung „die Subjektivität ist die Welt" nicht gilt? Aber gerade eine solche Begründung wurde von dieser Kritik nicht geliefert, weil sie den wahren Inhalt von Husserls phänomenologischem Idealismus sachlich verfehlte. Alle konkreten Argumente gegen den Subjektivismus liefen ins Leere. Die Ungleichung blieb als Intention nur verborgen und als gewünschtes Resultat unbegründet. Andererseits bildete sie die Prämisse für die positive Einsicht in die neue Gleichung „die Welt ist die Subjektivität". Denn die Begriffe der Welt und der Subjektivität wurden in der ersten Gleichung in einer transzendental-konstitutiven Korrelation verbunden. In dieser Korrelation hatte die Welt keinen anderen Sinn als das von der Subjektivität Konstituierte, und umgekehrt die Subjektivität keinen anderen Sinn, als das die Welt Konstituierende. Ohne diese Gleichung zunächst als ungültig erwiesen und die beiden Begriffe aus der Korrelation befreit zu haben, gäbe es keine sinnvollen Welt- und Subjektivitätsbegriffe, die in einer grundsätzlich neuen Gleichung zusammengesetzt werden könnten. Doch weil die Ungleichung als Resultat der Kritik des Subjektivismus unbegründet blieb, kann sie nicht als eine gültige Prämisse des positiven Entwurfs der asubjektiven Phänomenologie verstanden und angenommen werden. Aus den problematischen Resultaten dieses Entwurfs wird ersichtlich, dass die Ungleichung zwar in der neuen Gleichung impliziert ist; aber in Wirklichkeit wurde sie dort mit der neuen Gleichung verwechselt, oder genauer, sie wurde selbst zu einer Gleichung hypostasiert: Aus der Perspektive der asubjektiven Phänomenologie ist die Gleichung „die Welt ist die (asubjektive) Subjektivität" mit der Ungleichung „die (transzendentale) Subjektivität ist nicht die Welt" gleichbedeutend, und es ist daher keine Motivation ersichtlich, durch welche zwischen den beiden zu unterscheiden wäre.

Mit diesen Klärungen sieht man nun ein, dass sich diese höherstufige Gleichung aus einer fatalen Verwechslung von der vermittelnden Ungleichung mit der zweiten Gleichung ergibt, und dass die Ungleichung in Wahrheit weder mit der ersten noch mit der zweiten Gleichung gleichbedeutend ist. Als solche, d. i. im Unterschied zur zweiten Gleichung hat die Ungleichung für Patočka *per se* keine besondere Bedeutung. Gleichwohl ist sie in dem oben geklärten Gedankengang „verborgen" und „impliziert". Nun gilt es, diese Implikation zu explizieren, um sie als eine Einsicht, die eine eigenständige und fundamentale Bedeutung hat, herauszustellen.

In Bezug auf die bloß negative Bedeutung jener Ungleichung lassen sich aus Patočkas Kritik am Subjektivismus und seinem Entwurf der asubjektiven Phänomenologie jeweils zwei Motive entnehmen, welche die eigentliche Bedeutung der Ungleichung illustrieren können. Auf der einen Seite wird durch die Kritik ein gewisses Gefühl des *Sinndefizits* zum Ausdruck gebracht, als wäre das, was durch die Struktur – ja die Striktur – der intentionalen Korrelation erscheint, im Vergleich zum Erscheinen als solchen *nicht genug*. Dies sei als Motiv der *Beschränkung* bezeichnet. Die Ichlichkeit, die Noesis-Noema-Korrelation, die immanente Sphäre und die rein theoretische Orientiertheit des subjektiven Erlebnisses sind gewissermaßen nur Abschattungen einer prinzipiellen Beschränkung, welche die Subjektivität dem Wesen des Erscheinens aufdrängt. In diesem groben Sinne, der in Patočkas Gedankengang freilich nur gefühlsmäßig vorfindlich ist und keineswegs argumentativ aufbereitet wird, betrifft das Motiv der Beschränkung die intentional-konstitutive Korrelation als solche. Diese Korrelation geht in Wahrheit weit über die statisch-phänomenologisch beschriebene akt-intentionale Korrelation hinaus, auf die Patočka sich allein sachlich bezieht, und bleibt aus genau diesem rein phänomenologischen Grund von Patočkas Argumentation unbetroffen. Für sie gilt trotzdem das Motiv der Beschränkung, insofern es möglich bleibt, die folgenden Fragen zu stellen: Was wäre die Folge, wenn die transzendental-genetische Korrelation doch eine Beschränkung des Erscheinens wäre? Wäre es möglich, sie noch radikaler, als Patočka dies tut, zu hinterfragen?

Auf eine freilich nur provisorische Antwort auf diese schwierigen Fragen wird am Ende dieser Überlegungen zurückzukommen sein. Auf der anderen Seite und auf jeden Fall deutlicher als das Motiv der Beschränkung behauptet sich in Patočkas eigenem Entwurf zur asubjektiven Phänomenologie das, was als das Motiv der *Offenheit* bezeichnet werden soll. Dies entstammt seinerseits einem gewissen Gefühl des *Widerfahrnisses* oder gar der Ohnmacht des erfahrenden Subjekts, so als ob das, was es in der Welt gibt, was erscheint und was sich dem Subjekt zeigt, stets wesentlich *mehr* ist, als das, was das Subjekt vorher bereits wusste, dachte, antizipierte und entwarf. Dies ist genau der Sinn, in dem von der „Eigenständigkeit des Erscheinens“[1] die Rede ist und in dem die phänomenale Sphäre sich als „breiter und umfassender“[2] denn die Erlebnissphäre erweist. Die Erscheinung des Erscheinenden ist deshalb ein Widerfahrnis, weil „das sich alles nicht in, sondern vor mir [abspielt],“[3] und

[1] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, S. 281.
[2] *Op. cit*., S. 282.
[3] *Op. cit*., S. 303.

ich folglich nichts als „dasjenige, dem das Erscheinende erscheint,“[1] bin. Gehört dieser Charakter des Widerfahrnisses zum Erscheinen überhaupt, dann „ist die phänomenale Sphäre keineswegs als Schöpfung des Subjekts, als sein eigenmächtiger Wurf anzusprechen.“[2] Der Ohnmacht des Subjekts – angesichts des Erscheinens – zufolge ist von der Lehre des Erscheinens zu verlangen, dass sie nicht nur alle Art Beschränkung auf das Erscheinen aufhebt, sondern sich ständig wachsam an der nicht vorbestimmbaren Offenheit des Erscheinens orientiert.

Wenn die Motive der Beschränkung und der Offenheit auf eine solche Weise als der Inhalt der in Frage stehenden Ungleichung betrachtet werden können, ist nun noch einmal mit gutem Grund auf die *bloß negative* Bedeutung dieser Ungleichung hinzuweisen. Denn die Ungleichung stellt, wie oben argumentiert wurde, diejenige Einsicht dar, die den Übergang von der ersten Gleichung „Die Subjektivität ist die Welt“ zur zweiten Gleichung „Die Welt ist die Subjektivität“ motiviert. Als solche steht sie zwischen beiden Gleichungen, ist selbst aber mit keiner von beiden identisch. Im Unterschied zu den beiden *Gleichungen* drückt sie keine Identität aus, sondern eben als *Ungleichung* nur eine Nicht-Identität. Und genau der Sinn dieser Nicht-Identität wird von beiden Motiven illustriert, und zwar dadurch, dass ihnen jeweils ein Gefühl der Nicht-Identität zugrunde liegt: nämlich, sehr grob charakterisiert, die Gefühle des Sinndefizits und des Widerfahrnisses. Diese bedeuten eigentlich nichts anderes als die Erfahrung, dass die Subjektivität nicht die Welt ist, in dem doppelten Sinne, dass die Subjektivität *zu wenig* ist, um die Welt zu sein, und dass die Welt *zu viel* ist, um die Subjektivität zu sein. In diesem doppelten Sinne sind diese Gefühle nur insofern dazu imstande, den Übergang von der Nicht-Identität zur Identität zu motivieren, als sie an sich selbst nur der Mangel an der Identität sind, was buchstäblich besagt, dass sie mit der Identität nicht identisch sind. Wenn also die Ungleichung, in genau diesem bloß negativen Sinne gefasst, zur Negation der transzendentalen Identifikation der Subjektivität und Welt führen soll, dann führt sie *eo ipso* zur Negation der asubjektiven Identifikation von Welt und Subjektivität.

3. „Die Subjektivität ist nicht die Welt“

Die bisherigen Überlegungen scheinen letztlich in eine Sackgasse zu münden. Wird die Nicht-Identität von Subjektivität und Welt als eigenständige und fundamentale Einsicht geltend gemacht, dann ist mit Bezug auf die Identitäten, die sie vermittelt und zugleich negiert, nur ein

[1] *Op. cit*., S. 302.
[2] *Op. cit*., S. 282.

bloß negatives Resultat festzuhalten: Weder die Subjektivität als Prinzip der transzendental-idealistischen Phänomenologie noch die Welt oder das phänomenale Feld als Prinzip der asubjektiven Phänomenologie können einfach hingenommen werden. Wie kann dann diese Negativität sinnvoll gemacht werden? Was gibt, um den beeindruckenden Ausdruck Patočkas anzuwenden, diese Negativität uns zu „bedeuten“[1]?

In Wirklichkeit ist die Behauptung, dass jene Nicht-Identität, in der Form der Ungleichung ausgedrückt, als eine Einsicht *geltend gemacht* wurde, übertrieben. Stellt man die einfache Frage nach der Begründung dieser Ungleichung, so muss daran erinnert werden, dass sie nur durch verborgene Motive – die der Beschränkung und Offenheit, und zwar aus dunklen Gefühlen – als Sinndefizit und Widerfahrnis, beschrieben wurde. Als eine explizite Aussage ist sie noch nicht begründet worden.[2] Dass eine solche Unbegründetheit auch von positiver Bedeutung sein kann, zeigt sich unschwer, wenn sich die Begründungsfrage wieder mit Bezug auf die Nebenglieder jener Ungleichung stellt, d. i. die erste Gleichung (von Husserl und dem frühem Patočka) und die zweite Gleichung (vom späten Patočka). Wie wurden diese Gleichungen begründet?

Die erste Gleichung, „Die Subjektivität ist die Welt“, ergab sich aus dem, was nichts anderes als den gesamten Begründungszusammenhang der *transzendentalen Phänomenologie* als solcher ausmacht. Inhaltlich betrachtet, fasste der frühe Patočka die Substanz davon prägnant als „die Lehre von der Konstitution“ zusammen. Die Begründung der ersten Gleichung stellt sich somit als die Konstitutionslehre dar. Auf eine strukturell ähnliche Weise stellte sich die zweite Gleichung, „Die Welt ist die Subjektivität“, nämlich als prinzipielles Resultat des Begründungsversuchs der *asubjektiven Phänomenologie*, dar. Die obigen Analysen stellten jedoch klar, dass dieser Versuch im Wesentlichen unvollendet blieb, wenn er nicht vielmehr als gescheitert beurteilt werden muss. Er scheitert insofern, als sich die negative Begründung durch kritische Argumente gegen die transzendentale Phänomenologie als

[1] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, S. 307: „Was phänomenal da ist, wäre umgekehrt das gewichtige Faktum, dass nicht wir, sondern das phänomenale Sein uns zu bedeuten gibt, was für Möglichkeiten unseres eigenen Seins da sind.“

[2] Dies bedeutet keineswegs, dass Gefühle, ob dunkel oder nicht, hinsichtlich einer philosophischen Argumentation keine Bedeutung hätten. Gerade das Gegenteil müsste in der Phänomenologie der Fall sein, insofern diese sich grundsätzlich am unverkürzten Umfang der Erfahrung orientiert. Doch kann dies auch nur tatsächlich der Fall sein, wenn die Gefühle *als Teil eines Argumentationsgangs* thematisiert und ausgelegt werden, was bei Patočka eben ausbleibt. Im Folgenden werden daher die hier in Frage stehenden Gefühle aus dieser Perspektive neu betrachtet. Diesbezüglich danke ich M. Sitsch für seine kritische Nachfrage.

sachlich falsch erwies, und insofern der darauf fundierte positive Entwurf einer asubjektiven Phänomenologie einerseits riskiert, zu dogmatischen und fatalistischen Ergebnissen zu führen, und andererseits sich durch gewisse verborgenen Motive und Gefühle nicht zureichend begründen ließ. Er blieb aber auf eine potentiell fruchtbare Weise unvollendet, weil diese Motive und Gefühle als eine eigenständige, d. i. an die transzendentale oder asubjektive Phänomenologie nicht zwangsläufig gebundene Einsicht in Form einer Ungleichung Ausdruck fanden. Dennoch ist diese Ungleichung eben nur der Ausdruck dieser unentwickelten Motive und Gefühle und bedeutet folglich noch nicht eine eigenständige *philosophische Position*.

Nun soll gerade der Versuch unternommen werden, die Ungleichung so zu durchdenken, dass sie sich tatsächlich nur durch das Prinzip der Subjektivität rechtfertigen lässt. Damit soll der Sinn dieses Prinzips, wenn auch nur vorläufig, neu interpretiert werden.

Die Idee der asubjektiven Phänomenologie wurde wie gezeigt nicht argumentativ begründet, sondern durch gewisse Gefühle motiviert. Was heißt es eigentlich, Gefühle zu haben? Das Gefühl ist eine Form der Erfahrung. Das wird von niemandem bestritten und bedarf keiner Phänomenologie, um behauptet werden zu können. Die bahnbrechende Einsicht des Begründers der Phänomenologie besteht darin, die Erfahrung grundsätzlich durch eine intentionale Struktur zu verstehen. Die Intentionalität ist eine Korrelation. Das Gefühl als eine Modalität der Intentionalität hat die intentionale Struktur einer Korrelation: Es wird *etwas* gefühlt, und dabei gibt es *jemanden*, der fühlt. Das Fühlen und das Gefühlte machen das Gefühl aus.

Wenn nun von den Gefühlen des „Sinndefizits“ und des „Widerfahrnisses“ gesprochen wird, sind dann diese Gefühle nicht – phänomenologisch betrachtet – nur im Fühlen des Defizits und des Widerfahrnisses und im Defizit und dem Widerfahrnis als gefühlter zu verstehen? Wie sonst sollen die Gefühle, dass etwas „nicht genug“ ist und dass es „mehr“ gibt, verstanden werden? Bedeuten diese Gefühle nicht, dass die Sinne dieses „Nicht-Genug-Seins“ und dieses „Mehr-Seins“ die Korrelate eines „Nicht-Genug-Fühlens“ und eines „Mehr-Fühlens“ sind? Ist das genuin phänomenologische Verstehen solcher Gefühle nicht ausschließlich als das *konstitutive* Verstehen vollziehbar? Ist eine Rückkehr zur konstitutiven Subjektivität als dem Fühlenden und zur konstitutiven Analyse als dem einzig möglichen phänomenologischen Verständnis des Gefühls am Ende doch unvermeidlich, wenn diese Gefühle überhaupt verstanden werden sollen?

Dazu hat sich der asubjektive Phänomenologe geäußert. Er hat eingewandt, dass das intentionale Erleben nicht die einzig mögliche Form der Erfahrung und die konstitutive Analyse nicht die einzig mögliche Form

der phänomenologischen Analyse ist. Eine phänomenologische Theorie der Erfahrung muss die Tatsache verständlich machen, dass die Erfahrung sich zunächst und zumeist nicht als die Korrelation eines Auffassungsakts und eines Auffassungsinhaltes vollzieht. Die ursprüngliche und konkrete Form des Phänomens, das Sich-Zeigen des Phänomens, und die ausgezeichneten Phänomene der Welt und des Seins haben nicht den Charakter der Objektivität und sind einer Subjektivität nicht zugänglich. Aus diesem Grund ist das Phänomen als „asubjektiv" zu bezeichnen.

Der transzendentale Phänomenologe hat allerdings genau die Theorie der Erfahrung und des Phänomens entwickelt, welche die intentional-konstitutive Korrelation entscheidend und wesentlich über die Akt-Gegenstand-Korrelation hinaus erweitert. Die ursprüngliche intentionale Korrelation besteht nicht zwischen einer aktiv auffassenden, thematisch selbstbewusst und rein theoretisch interessierten Subjektivität und ihrem gegenständlichen Korrelat. Sie besteht vielmehr zwischen einer passiv genetisierenden, unthematisch fungierenden, durch ursprüngliche Lebenspraxis sich vollziehenden Subjektivität und ihrem ungegenständlichen, horizonthaftigen und allumfassenden Korrelat – der *Lebenswelt*, die keinen Sinn hat, als den des Korrelats eines *Weltlebens*. Dass die ursprüngliche Form des Phänomens und der Erfahrung nicht in einer Subjekt-Objekt Korrelation aufgeht, zugleich aber auch über eine Subjekt-Welt Korrelation *nicht* hinausgeht, ist die grundlegende Einsicht eines transzendental-genetischen Idealismus.[1]

Demnach wird erfordert, die Rede vom Gefühl – und darunter von den Gefühlen des Sinndefizits und des Widerfahrnisses – zu stratifizieren. Der asubjektive Phänomenologe hat das vielfältige Gefühl, dass es im Ich und dem Ichlichen nicht genug oder zu wenig gibt, um dem vollen offenen Reichtum der phänomenalen Sphäre, dem „Es-gibt-mehr", gerecht zu werden; dass sich das Phänomen manchmal, wenn nicht gar zumeist, dem Ich als Ereignis im Sinne des Widerfahrnisses zeigt, und sein Sich-Zeigen nicht „in", sondern „vor" dem Ich geschieht,[2] dass es über den „eigenmächtigen Wurf"[3] des Ich hinausgeht und dieses Ich seine Ohnmacht erfahren lässt. Daraus folgert er, dass die phänomenale Sphäre „breiter und umfassender"[4] ist als das Ichliche.

Diese Vielfalt der Gefühle lässt sich auf verschiedenen Ebenen verstehen. Ist die phänomenale Sphäre breiter und umfassender als das

[1] Vgl. L. Ip, „Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus", in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, Nr. 18, 2019, S. 41-55.
[2] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, S. 303.
[3] *Op. cit*., S. 282.
[4] *Ibid*.

Ichliche im Sinne eines aktiv auffassenden Ichs, so ist sie doch nicht breiter und umfassender als das Ichliche im Sinne eines passiv fühlenden, leidenden und sich-täuschenden Ich[1]. Und in dem vollen offenen Reichtum der Welterfahrung des ursprünglich fungierenden, lebendig strebenden und tätigen Ich erfährt das Ich in Wahrheit unendlich viele Ebenen und Sorten des Sinndefizits und des Widerfahrnisses, der Zufälligkeit und der Irrationalität, des Überraschenden und des Erschütternden, des Erhabenen und des Abgründigen. In der Konkretheit und Offenheit des Weltlebens ist nichts *nicht* zu erfahren: Auch das Nichts selbst ist eine Erfahrung und muss erfahren werden. Dennoch ist es das Ich, das alles erfährt und weiß. Und wenn es weiß, dass es selbst und nichts anderes ist als das, was alles erfährt und weiß, nimmt es die Verantwortung auf sich, als *Träger der Welt* zu leben,[2] und diese Verantwortung nicht auf die Welt abzuschieben. Die Welt mag sich mir zu deuten geben, aber ich bin je der, der weiß, dass ich sie zu deuten habe.

Diese Gefühle sind allerdings Erfahrungen, die sich in die intentional-konstitutive Korrelation – konsequent auf einer transzendental-genetischen Grundlage verstanden – einschreiben. Nichts, das der asubjektive Phänomenologe konkret beschreibt, steht außerhalb der Reichweite dieser Korrelation. Die unendlich vielfältigen Erfahrungen der Intersubjektivität und Interpersonalität, der Leiblichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit, des Geheimnisses der Natur, der Kreativität der Kunst – kurzum, alles menschlichen, reichen nicht über das transzendentale Weltleben hinaus, sondern liegen in ihm: Das „Vor“ ist ein Modus dieses „In“. Das Transzendentale geht nicht über das Menschliche hinaus, sondern ist nur das Menschliche, das sich selbst als menschliches weiß. Es liegt hierin die „Seinsdignität“[3] der Subjektivität, die vom innerweltlichen Menschsein zur eigenen welttragenden Transzendentalität durchgebrochen ist.[4] Die Dignität des Subjektseins ist, so verstanden, „undeklinierbar“[5] und „undurchstreichbar“[6]. Sie bedeutet weder eine reine Macht noch eine wahnsinnige Hybris, sondern eine Verantwortung für alles, was in der Welt erscheint, für das Selbst, das als Mensch in der Welt lebt, für das andere Selbst, das die Welt mitträgt – für die Welt als solche und im Ganzen. Der

[1] *Nota bene*: Das Phänomen der Täuschung gibt es im strengen Sinne nicht, wenn das Ich nicht im Voraus eine erkennende Intention, d. h. das Zu-Täuschende, hat. Eine erkennende Intention ist aber eine Aktivität.
[2] E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, *Husserliana* VIII, S. 505.
[3] *Husserliana* VIII, S. 215; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil*, *Husserliana* XIV, S. 256.
[4] *Husserliana* XIV, S. 456f.
[5] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana* VI, S. 188.
[6] *Husserliana* XIV, S. 155.

Welt diese Verantwortung zuzuschreiben, und zu sagen, dass wir von der Welt oder vom Sein abhängen, dass die Welt oder das Sein uns zu bedeuten gibt, ohne anzuerkennen, dass wir allein es sind und sein können, welche die Welt und das Sein auf diese Weise verstehen, ist ein Ausdruck der Ignoranz und der Verantwortungslosigkeit. Dasselbe mit klarem Bewusstsein zu sagen, wäre eine Flucht vor dem Menschsein.

So erscheint es weder möglich noch erstrebenswert, über die intentionale Korrelation von Subjektivität und Welt hinauszugehen. Wird die Subjektivität als Prinzip in dem oben skizzierten Sinne verstanden, so enthüllt sich der Vorwurf des „Subjektivismus" zugleich als grundlos und irrelevant. Denn die Subjektivität bleibt bei den Gefühlen des Sinndefizits, des Widerfahrnisses und seiner eigenen Ohnmacht die, die so *fühlt* und diese Gefühle *hat*. Ohne sie sind keine dieser Gefühle im Leben sinnvoll und in der Philosophie deutbar. In diesem Sinne ist sie Prinzip, weil sie das *Erste* ist, das die Philosophie zum Verständnis der Welt, des Seins, des Phänomens, des Selbst der Subjektivität und der Philosophie überhaupt erst ermöglicht, und daher das Erste, das die Philosophie bei solchem Verständnis zu bedenken hat. Inhaltlich impliziert alles vom asubjektiven Phänomenologen phänomenologisch Untersuchte das auf diese Weise verstandene Prinzip der Subjektivität. Phänomenologie wird deshalb *erste Philosophie*, weil sie alles vom Ersten her untersucht.

Ist damit die Ungleichung der Subjektivität und Welt widerlegt? Lassen sich die Gefühle des Sinndefizits und des Widerfahrnisses grundsätzlich in die intentionale Korrelation einschreiben und lassen sie sich nur von dort her verstehen, führen sie nicht zur ersten Gleichung der Subjektivität und Welt zurück? Zur zweiten Gleichung der Welt und Subjektivität oder zur asubjektiven Subjektivität der Welt führen sie gewiss nicht mehr, und diese asubjektive Gleichung hat sich nunmehr philosophisch als unbegründet sowie als „verhängnisvoll"[1] erwiesen. Ist dadurch aber die transzendentale Gleichung, „die Subjektivität ist die Welt", unverändert wiederherzustellen? Hat die scheinbar zwingende Behauptung, „die Subjektivität ist nicht die Welt", keine wahrhaftige Bedeutung?

Damit ist der abschließende und schwierigste Punkt dieser Überlegungen erreicht. Die letzte Frage gilt es zu verneinen. Die totale Identität von Subjektivität und Welt ist nicht unverändert wiederherzustellen, auch nicht, wenn die Kritik gegen den Subjektivismus und der Entwurf einer asubjektiven Phänomenologie sich wesentlich als fehlgeleitet erwiesen haben sollten. Dagegen bleibt die Subjektivität als Prinzip gültig und ist

[1] J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, S. 277: „Unwillkürlich drängt sich die Ansicht auf, dass hier ein verhängnisvolles Missverständnis erfolgte…" Das verhängnisvolle Missverständnis scheint nun vielmehr auf der Gegenseite zu liegen.

auch in der Phänomenologie als gültig festzuhalten. Was aber kann es bedeuten, wenn die Subjektivität Prinzip bleibt, aber nicht die Welt ist?

Die Welt, wie sie die transzendental-genetische Phänomenologie als erste Philosophie versteht, ist das Korrelat des Weltlebens, d. i. die Lebenswelt. Wird diese Korrelation richtig verstanden, stellt das Weltleben keine Beschränkung für die Erscheinung der Lebenswelt dar, und die Lebenswelt erscheint dem Weltleben in voller Offenheit. In diesem Sinne lässt sich die erste Gleichung von Subjektivität und Welt als Ausdruck des Prinzips der Subjektivität verstehen. Sie lässt sich jedoch nicht unbedingt rechtfertigen und der Ungleichung muss trotzdem Rechnung getragen werden. Warum und wie ist das der Fall?

Bezüglich dieses Punktes bietet Husserl selbst einen Hinweis. In den bisherigen Überlegungen wurde im Grunde nur Husserls eigene philosophische Position sowohl gegen den Vorwurf des Subjektivismus als auch gegen die asubjektive Phänomenologie verteidigt. Mit der folgenden Deutung seines Hinweises soll über jene Position bewusst hinausgegangen werden.

Die systematische Gesamtidee der Philosophie Husserls, die den einheitlichen Titel „phänomenologische Philosophie" trägt, hat die konsistente Struktur einer Zweiteilung. Die phänomenologische Philosophie beinhaltet, auf der höchsten Ebene betrachtet, die transzendentale Phänomenologie als erste Philosophie und eine „zweite Philosophie", die als eine „transzendental-phänomenologisch fundierte Metaphysik"[1] bestimmt wird – eine Bestimmung, an der Husserl sein Leben lang festgehalten hat. Die phänomenologische Philosophie ist nämlich Phänomenologie im engen Sinne *und* Metaphysik. Die Phänomenologie ist erste Philosophie genau in der oben erklärten Bedeutung: Sie ist die Philosophie, die mit dem Ersten, nämlich mit dem Prinzip, anfängt. Das Erste, das Prinzip, ist die transzendentale Subjektivität. Dieses Prinzip wurde im Bisherigen verteidigt. Nun bestimmte Husserl aber die erste Philosophie nicht nur als transzendentale Phänomenologie, d. i. als Wissenschaft der transzendentalen Subjektivität, sondern auch als transzendental-*eidetische* Phänomenologie, d. i. als *apriorische* Wissenschaft der transzendentalen Subjektivität. Die erste Philosophie ist eine rein apriorische Philosophie. Sie hat als erstes die Welt als eine apriorische Struktur und aus der apriorischen Struktur der Subjektivität zu erklären. Als solche reicht sie aber nicht aus, das Ganze der Welt philosophisch zu denken. Ausstehend ist nämlich die Welt als *aposteriorische* Wirklichkeit. Nach der Selbstbegründung der ersten Philosophie muss noch als zweites die faktisch-wirkliche Welt auf der

[1] E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, *Husserliana* XLII, S. 160.

Grundlage der ersten Philosophie gedeutet und „philosophiert“[1] werden. In diesem Sinne bedeutet Metaphysik die Vollendung der phänomenologischen Philosophie, sofern sie nämlich die reine Vernunft, welche die transzendentale Phänomenologie begründet und selbst von der transzendentalen Phänomenologie begründet wird – hierin liegt der Sinn der „Selbstbegründung“ –, angesichts der Unvernunft der faktischen Welt vindiziert und jene Unvernunft wahrhaft als Vor-Vernunft enthüllt.

In diesem streng husserlschen Sinne verstanden ist die Metaphysik emphatisch *nicht* „die Lehre von der Konstitution“, wie der frühe Patočka in Unkenntnis von Husserls eigenem Metaphysikbegriff formulierte. Metaphysik ist für Husserl die phänomenologische Interpretation der faktischen Wirklichkeit, die sich auf die apriorische Lehre der Konstitution stützt.

Hier ist gewiss nicht der Ort, auf Husserls Metaphysik-Konzeption näher einzugehen.[2] Auf eine ganz vorläufige und experimentelle Weise wären dagegen nur die prinzipielle Zweiteilung der phänomenologischen Philosophie – Phänomenologie und Metaphysik – und ein kurzes Schlagwort, mit dem Husserl an einer Stelle die Metaphysik charakterisiert hatte, frei zu erwägen. Es geht nämlich nicht um den Titel „zweite Philosophie“, sondern um die Idee einer „letzten Philosophie“[3]. Ungeachtet der Tatsache, dass Husserl diesem reizvollen Titel kein systematisches Gewicht gab und lediglich für einen alternativen Ausdruck für die zweite Philosophie hielt, wird nun versucht, mit der Idee der letzten Philosophie die in Frage stehende Ungleichung zu durchdenken.

Die Subjektivität ist die Welt. Dies gilt, sofern die Subjektivität das grundlegende Prinzip der Philosophie ist und bleibt. Philosophie ist Denken, und die denkende Subjektivität kann für das Denken nichts anderes als das Erste – *princeps* – sein. Das zu leugnen, hieße, mit dem Denken das Denken als Denken zu verkennen. Damit wird aber nicht gesagt, dass die Subjektivität auch das *Letzte* wäre. Das Letzte des Denkens, sein *ultimum*, ist nicht das Denken, sondern das Nicht-Denken. Was über die Korrelation des Denkens und des Gedachten – der Subjektivität und der Welt – hinausgeht, ist nicht die Welt, sondern das Nicht-Denken. Wird aber die Welt in diesem Sinne als das Nicht-Denken verstanden – aus welchem Grund die Welt so verstanden werden soll, wird damit nicht gesagt –, dann ist die Subjektivität nicht die Welt. Die Ungleichung, „die Subjektivität ist

[1] E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, *Husserliana* XXVIII, S. 182

[2] Vgl. L. Ip, „From Second Philosophy to Last Philosophy: Husserl’s Idea of Metaphysics as the Absolute Science of Factual Reality“, in *Husserl, The Cartesian Meditations. Commentary and Interpretation*, hrsg. von D. De Santis. Berlin, De Gruyter, im Druck.

[3] *Husserliana* VII, S. 385.

nicht die Welt“, besagt daher nicht, dass die Subjektivität nicht das Prinzip ist, sondern nur, dass sie nicht das Letzte ist. Der Name, mit dem das Letzte des Denkens genannt werden kann, ist strenggenommen nicht die Welt und auch nicht das Sein. Dieser Name ist vielmehr das Absolute.

Die Subjektivität, die die Welt ist, ist freilich mit Bezug auf die Welt absolut – Husserls früher Formulierung getreu: „absolute Subjektivität“[1]. Die absolute Subjektivität ist – und muss sein – das Erste. Sie ist aber nicht das Letzte – mit einer Formulierung, deren unvergängliche Bedeutung Fichte uns zu deuten gab: „Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.“[2] *Dass* das Wissen nicht das Absolute ist, weiß eben das Wissen selbst, und ist ohne das Wissen nicht zu wissen. Dass die Subjektivität nicht die Welt ist, bedeutet daher nicht, dass sie nicht weiß, dass sie nicht die Welt ist. Es bedeutet vielmehr das Gegenteil: Die Subjektivität, die nicht die Welt ist, weiß, dass sie nicht die Welt ist. Die Subjektivität ist die, die weiß, dass sie nicht die Welt ist. Ob das Absolute, um das es sich hier allein handelt, auf eine solche Weise als die Welt bezeichnet werden kann, ist nicht die Hauptsache. Die Hauptsache und *die Sache selbst* einer phänomenologischen Metaphysik werden mit diesen Überlegungen dargelegt: nämlich zu denken, wie die absolute Subjektivität nicht das Absolute ist, und wie sie dennoch, ihrer welttragenden Verantwortung gemäß, wissen und begründen kann, dass sie es nicht ist. Nur so ist diese Verantwortung, um noch einmal mit Husserl zu sprechen, eine „Letztverantwortung“. Und die Philosophie, eine phänomenologische Metaphysik, die diese Verantwortung trägt und versuchen muss, sie zu erfüllen – die Frage „wie?“ bleibt offen –, ist die letzte Philosophie. Das Letzte ist nicht das Erste. Ohne das Erste aber gibt es kein Letztes. Auch zum Letzten – und gerade zum Letzten – ist die Philosophie an die Verantwortung gebunden, ihrer ersten, letzten und einzigen Aufgabe treu zu bleiben: λόγον διδόναι.

[1] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X, S. 75.
[2] J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff, Reihe II, Band 6, S. 153.

Vers une phénoménologie de l'élémental

ISTVÁN FAZAKAS

La mer est grise, calme, immense,
L'œil vainement en fait le tour.
Rien ne finit, rien ne commence
Ce n'est ni la nuit, ni le jour.
(C.M. R. Leconte De Lisle, *Les clairs de lune*)

L'objectif du présent article est de rouvrir un chantier de recherches phénoménologiques et d'y poser quelques points de repères pour l'orientation. Ce chantier n'est autre que celui d'une phénoménologie de l'élémental[1]. Nous proposons, dans ce qui suit, de discuter trois approches de l'élémental : les analyses des éléments cosmiques chez Fink, les descriptions des éléments de la jouissance chez Levinas et la reprise ontologique de la notion d'élément dans la dernière phénoménologie de Merleau-Ponty. Nous proposerons ensuite, en guise de conclusion, une esquisse générale de la problématique de l'élémental à partir de ces trois approches.

1. Entre choses et monde : les éléments cosmiques selon Fink

Dans son cours du semestre d'hiver de 1950/51, intitulé *Sein und Mensch*, Eugen Fink esquisse ce qu'on pourrait appeler une ontologie phénoménologique des éléments cosmiques. Cette esquisse se déploie dans le cadre d'une critique des ontologies traditionnelles pensées à partir de la chose (que Fink identifie tout simplement avec la pensée métaphysique[2]) et l'on peut lire derrière cette confrontation une critique questionnant précisément le primat de l'intentionnalité objectivante en phénoménologie[3].

[1] Chantier qui fut déjà ouvert dans la tradition et qui a récemment fait l'objet d'un travail collectif : A. Böhmer-A. Hilt (éds.), *Das Elementale*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.

[2] E. Fink, *Sein und Mensch*, Freiburg/München, Alber, 1977, p. 239 *sq*. (Les traductions des passages cités de cet ouvrage sont de notre fait.)

[3] Fink formule d'ailleurs clairement cette critique contre la tendance de Husserl d'orienter ses analyses phénoménologiques des structures transcendantales de la constitution sur l'analyse de la constitution des objets solides : « Le corps solide non transparent, matériel,

Formulée en termes ontologiques, la thèse que Fink fait valoir est que l'être n'est pas seulement – ou même : pas principalement – l'être des choses, ce qu'on peut traduire en termes phénoménologiques en disant que la phénoménalisation n'est pas seulement ou principalement une phénoménalisation d'objets. Les choses n'adviennent à être que dans des milieux ouverts qui ont leur propre épaisseur, tels l'air ou la lumière (les exemples sont de Fink[1]), les objets ne se phénoménalisent qu'avec ou à partir d'un milieu qui n'est pas seulement celui de l'horizon des potentialités de phénoménalisation, mais plutôt un milieu d'épaisseur matérielle : celui des éléments.

Fink propose alors d'introduire une « différence relative[2] » entre les choses et les éléments. Les choses, dit Fink, sont toujours des étants individuels et individués, « des unités délimitées ayant une forme (*Gestalt*) et un aspect (*Aussehen*) particuliers[3] ». Un livre, une fleur, un chemin dans la forêt ont en effet des contours qui les séparent de leur environnement et un aspect qui permet de les identifier comme telle ou telle chose. En outre, d'un point de vue phénoménologique, on peut clairement distinguer l'horizon interne d'une chose, qui correspond aux déterminités non-intuitivement données de la chose, mais appartenant à la choséité de la chose même et l'horizon externe, qui témoigne de l'inscription de telle ou telle chose dans un champ des objets coexistants[4]. L'horizon interne est constitué par ce qui réunit les différents aspects de la chose (ses différentes esquisses ou adombrations) dans l'aspect général de son essence (ou son *eidos*), tandis

est un modèle favorisé par Husserl pour son explicitation de la perception ; il ne peut cependant revendiquer une représentation valant purement et simplement. Que veut donc dire qu'un observateur pourrait tourner autour, et par exemple, percevoir une montagne, une maison, un arbre 'de tous les côtés' ? Cela suppose que des corps solides matériels singuliers adviennent dans un environnement qui permet les mouvements de celui qui regarde, que donc il y ait des médiums tels que l'air et la lumière. […] Une situation est donc déjà présupposée, où le sol terrestre porte les corps solides, où les océans aériens et lumineux tiennent ouverts des espaces de jeu perméables pour le mouvement, espaces dans lesquels peuvent se déployer ceux qui regardent les corps solides. L'analytique husserlienne de la perception extérieure est une phénoménologie thématique des corps solides et une phénoménologie opérative des médiums perméables. De quelles étranges relations s'agit-il donc pour la terre, l'air ou la lumière ? Sont-ce de grandes choses, des substances incommensurablement grandes ? » (E. Fink, « Analytique de la conscience et problème du monde », dans *Proximité et distance*, [trad. Jean Kessler ; légèrement modifiée], Grenoble, Millon, 1994, pp. 241-142 ; nous remercions Ovidiu Stanciu de nous avoir rendu attentif à ce passage).

[1] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 266.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Cf.* E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* (trad. Gérard Granel), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989, § 47 ; E. Husserl, *Expérience et jugement*, (trad. Denise Souche-Dagues), Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 2014, § 8.

que l'horizon externe est constitué par les connexions entre les choses individuelles et individuées. Mais grâce à l'attention portée aux éléments, Fink introduit une nouvelle perspective qui permet de repenser la différence entre horizon interne et horizon externe. Il affirme, en effet, que « toutes les choses appartiennent en fin de compte aux éléments, elles leur sont en quelque sorte arrachées, et pourtant elles y retombent. Elles sont des éléments découpés, des découpages d'éléments[1] ». Or, les éléments ne correspondent pas ici tout simplement à un horizon externe, ils ne désignent pas le simple champ des choses, mais pointent plutôt vers une dimension antérieure à la choséité. Les éléments fonctionnent alors comme une sorte d'arrière-fond précédant l'individuation des choses et s'il y a encore un sens à parler ici d'horizon, ce n'est que dans la mesure où cet horizon est un horizon en deçà de tout horizon de choses, un horizon d'épaisseur, ou encore un horizon matériel. Les choses et les objets n'adviennent à l'être et à l'apparaître qu'à partir des éléments, à partir de la « parousie des éléments[2] » dont ils sont arrachés, par et dans un processus d'individuation.

Ce qui chosifie et conditionne les étants comme choses (« *das Dingende und Bedingende*[3] »), ce qui arrache autrement dit les objets des éléments, n'est rien d'autre, selon Fink, que ce que les Grecs ont décrit comme l'*eidos*. Il s'agit d'une « vue pure », d'un « aspect pur » qui, loin d'être une simple propriété parmi d'autres de la chose, en fait la choséité même. Il s'agit d'un aspect constituant plutôt que constitué, bref d'une *Gestalt* et d'un *Aussehen* qui dé-limite une partie d'un élément pour lui donner un aspect concret[4]. Mais rien ne nous empêche de reconnaître dans cette lecture finkienne des ontologies antiques une thèse également dotée d'une version phénoménologique. Car ce qui fait, en phénoménologie, qu'un objet est un objet n'est en dernière instance rien d'autre que son *eidos* même, toujours déjà en fonction dans l'intentionnalité, c'est-à-dire avant même qu'on l'entrevoie dans sa pureté par la variation. En effet, si la variation ne décroche pas, si elle ne se démantèle pas, c'est parce que l'unité de l'*eidos* prescrit déjà le cours de telle ou telle variation. L'*eidos* ontologique ou l'*eidos* phénoménologique fonctionnent comme le *principium individuationis* des étants et des phénomènes qui permet la multiplicité. Ce n'est que comme des exemplaires de tel ou tel *eidos* que nous pouvons reconnaître les choses comme ces choses-ci, cette tasse comme cette tasse-ci, ce piano comme ce piano-là. Bref, la pure facticité, le pur *tode ti* des choses en tant que choses n'apparaît que dans la lumière de l'idéalité qui leur donne leur forme et leur aspect comme forme et aspect de telle ou telle

[1] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 266.
[2] E. Fink, « Analytique de la conscience et problème du monde », *art. cit.*, p. 242.
[3] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 312.
[4] *Ibid.*

chose et qui par là les arrache des éléments comme choses individuelles. Les éléments, en revanche, ne sont pas individués de la même manière que les choses ; malgré leur apparent éparpillement dans et par des choses, « chacun n'est présent, en principe, qu'une seule fois en entier[1] ».

La double question – ontologique et phénoménologique – qui se pose alors est de savoir comment penser ce fond non chosal des étants individués en choses par un *eidos* ontologique, et *mutatis mutandis*, comment penser ce fond non objectal des phénomènes individués en objets par un *eidos* phénoménologique. Dans le cadre ontologico-cosmologique qui est le sien, Fink fait remarquer que malgré l'individuation des choses qui éclipse leur fond élémental, les éléments continuent de régner dans toute chose. Ce règne reste, la plupart du temps, un règne *discret* et « c'est pour ainsi dire une manière de voir, que nous considérions les choses dans leur singularité individuelle et dans l'empreinte d'un aspect, ou que nous les considérions comme des agglomérations déterminées et passagères de matériaux (*Stoffe*) élémentaires[2] ». Nous pouvons en effet décider, par une « conversion (*Umstellung*)[3] » du regard, d'être attentifs à « l'éclat pur[4] » de l'élémental dans et derrière les choses. Nous pouvons voir la terre dans et derrière la colline ou les piliers du Panthéon, l'eau dans et derrière le ruisseau ou un verre de vin. Néanmoins, une telle conversion du regard reste selon Fink inhabituelle, car de prime abord et le plus souvent nous vivons parmi les choses, dans un monde de choses qui éclipsent leur fond. Et pourtant – pourrions-nous ajouter – ce n'est pas toujours de notre liberté que dépend l'effectuation d'une telle conversion du regard ; parfois le règne des éléments fait éclater la peau des choses et se montre dans son immensité et sa foncière sauvagerie. C'est ce qu'on entrevoit par exemple quand une colline s'éventre ou encore dans les catastrophes naturelles, ou – si l'on a la chance d'être en sécurité et de pouvoir avoir un regard désintéressé – dans certaines expériences du sublime, telles que Kant a pu les décrire[5]. Le règne

[1] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 278.
[2] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 267.
[3] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 268.
[4] *Ibid.*
[5] De même, et là encore *mutatis mutandis*, nous pouvons entrevoir, par une conversion du regard, le règne d'une phénoménalité sans objets derrière les phénomènes individués par leur *eidos*, un règne de phénoménalisations inchoatives et massives qui peuvent, dans le cas d'un sublime proprement phénoménologique (décrit par M. Richir par exemple dans ses *Méditations phénoménologiques*), faire éclater les contours de tout apparaissant. Derrière les phénomènes individués règne une pluralité phénoménologique de mondes ou de *Wesen* sauvages de mondes, décrits par M. Richir comme des « massifs » immémoriaux et immatures, à la fois « ruines » « de phénomènes qui ne sont jamais 'édifiés' en présence » et « soubassement » ou « fondations » « de phénomènes qui ne s''édifieront'

discret des éléments dans toutes choses pointe vers un fond de surpuissance qui peut toujours faire une percée dans le monde des choses, mais qui peut également discrètement accueillir et porter les étants en son sein.

Or, en dernière instance, les analyses ontologiques des éléments mènent chez Fink à une cosmologie spéculative qui dépasse la région ontologique vers ce que Fink appelle la Terre. En effet, en pointant vers une surpuissance de fond, les éléments ne sont pour Fink que des « renvois[1] » à la mondanéité d'un monde cosmique, en deçà et au-delà de tout horizon, fût-il interne ou externe ou même l'horizon de tous les horizons[2] :

> De même que l'élément est présent dans chaque chose et ne coïncide pourtant pas avec elle, de même le monde est présent dans tout étant intramondain et ne fait pourtant jamais tout simplement un avec lui ; et de même que les choses occultent, pour ainsi dire, dans la prégnance de leur donation délimitée, l'élément sans limite dont elles sont constituées, de même les choses occultent le monde[3].

Ce monde cosmique n'est ni une chose, ni un élément, mais il est un fond de surpuissance d'être pensée par Fink en termes de Terre. La Terre comme « puissance pure d'être » est « un abîme (*Abgrund*) inépuisable dans lequel tout se fonde[4] », elle porte et supporte (« *trägt, austrägt und erträgt*[5] ») toutes choses. Contrairement aux éléments, qui malgré leur incommensurabilité admettent tout de même « un degré de réification[6] », la Terre comme dimension du monde cosmique échappe à toute objectivation, elle est en retrait par rapport à toute tentative de la poser. Contrairement au règne discret des éléments qui permet de les entrevoir par une conversion

---

jamais dans une présence » (M. Richir, *Méditation phénoménologiques*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992, pp. 162, 169, et plus généralement la *IV*ème *Méditation : De l'infini et des mondes*.) Par là se pose la tâche difficile de penser les *Wesen* sauvages notamment comme des éléments, et encore de penser « la '*hylè*' sauvage des *Wesen* sauvages » (M. Richir, *Méditation phénoménologiques*, p. 186) comme une épaisseur de phénoménalisation dont les phénomènes singuliers sont arrachés et faits ; tâche qui renvoie à une lecture phénoménologique de la *chôra* platonicienne que nous ne pouvons pas effectuer dans le cadre de cette étude. Nous renvoyons à cet égard aux travaux de Stéphane Finetti. *Cf*. également la confrontation de Richir avec *Monde et finitude* de Fink, présentée et analysée par Finetti dans S. Finetti, « Richir lecteur de Fink : méthode et architectonique », *AUC Interpretationes*, 2019/1, pp. 139-160, ici : pp. 152-160.

[1] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit*., pp. 269, 278.

[2] *Cf*. également le analyses de E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, et en particulier la distinction entre un concept existentiel et un concept cosmique du monde : pp. 32 *sq*.

[3] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit*., p. 269.

[4] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit*., p. 292.

[5] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit*., p. 279.

[6] *Ibid*.

du regard, le règne de la Terre « est toujours proche et pourtant se dérobe dans l'insaisissable[1] ». La Terre s'occulte dans ce qu'elle porte, dans ce qu'elle laisse venir au monde, elle est « la puissance d'être du cèlement (*Verschließung*) même[2] » à partir duquel seulement quelque chose comme une ouverture est pensable.

Fink saisit la relation entre la puissance du cèlement et la puissance de l'ouverture comme le différend (*Streit*) cosmique de la Terre et du Ciel[3] dans lequel nous pouvons entrevoir une métaphysique du mouvement. Le différend est en effet le mouvement même du monde, décrit dans *Monde et finitude* comme un archi-événement[4]. Or, cet archi-événement du mouvement du monde est décrit par Fink dans le cadre d'une ontologie de la production :

> Le monde est la production originelle elle-même. Si nous appelons cela donner de l'espace et laisser du temps, ce sont des expressions maladroites ; mais elles visent le *caractère de mouvement*, le « *donner* ». Il n'y a pas de monde comme il y a le jour et la nuit. Plutôt le monde est ce qui « donne » tout (*was alles « gibt »*), ce qui offre tout, dont nous disons alors : « il y a ». Toutes les choses montent et descendent dans la danse du temps et ont un lieu où elles séjournent, et ont un « visage » qui les rend reconnaissables et nommables. Le monde est ce qui accorde le siège, *hedran parechon*, comme il est dit dans le *Timée*[5].

Fink abandonne donc l'analyse des éléments pour aboutir à une cosmologie héritière d'une pensée de la *technè* et de la *poïesis* comme production (*Hervorbringen*) des étants, bien que – et c'est à ceci que tient toute son originalité – pensée en dehors de la métaphysique traditionnelle orientée par une ontologie des choses et des objets[6]. Le mouvement même du monde[7] est production à partir du fond inépuisable de la Terre, dans laquelle on peut reconnaître – par la référence au *Timée* de Platon – la

[1] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 272.
[2] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, p. 281.
[3] E. Fink, *Sein und Mensch*, *op. cit.*, pp. 290, 307 *sq.*
[4] E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, *op. cit.*, p. 44.
[5] E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, *op. cit.*, p. 207. (Nous traduisons.)
[6] Il se rapproche ainsi des analyses heideggériennes de *L'origine de l'œuvre d'art*. Pour une analyse comparative des pensées finkienne et heideggérienne de la *physis*, *cf.* l'article éclairant de C. Nielsen, « Kategorien der Physis. Heidegger und Fink », C. Nielsen und H.R. Sepp (éds.), *Welt denken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Alber, 2011, pp. 154-183.
[7] Sur ce point, une confrontation de la cosmologie finkienne avec la cosmologie récemment élaborée par Barbaras peut s'avérer fort intéressante. *Cf.* K. Novotný, *Welt und Leib*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2021, pp. 26-48.

version finkienne de la *chôra* platonicienne[1] qui précède tout étant et même les éléments qui n'en sont que les premiers schématismes.

Dans ce qui suit, la question que nous proposons de poser est celle de savoir si l'on peut, au lieu de voir les éléments comme de simples renvois à un fond plus primitif pour faire le saut dans une métaphysique du monde, les traiter pour eux-mêmes, et ce d'une manière phénoménologique. Fink entrevoit en effet cette possibilité, mais l'abandonne pour une métaphysique du monde. Quelles pistes pouvons-nous alors trouver pour élaborer une phénoménologie de l'élémental en dehors de l'œuvre de Fink ? Et qu'est-ce qu'il y a de phénoménologique dans une pensée des éléments ? Ce qui guidera nos analyses est la connivence de la chair (du *Leib*) avec les éléments, thématisée de manières très différentes par E. Levinas et M. Merleau-Ponty. Nous pensons en effet que malgré l'apparente irréconciliabilité de leurs perspectives sur les éléments, nous pouvons trouver chez ces deux auteurs des analyses et des intuitions fondamentales pour une phénoménologie de l'élémental.

2. La jouissance et les éléments : Levinas

Pour ce qui est de l'accès au monde, Levinas distingue, dans *Totalité et infini*, deux types d'intentionnalité : celle de la jouissance et celle de la représentation[2]. Cette dernière va de pair avec l'intentionnalité objectivante et le primat qu'elle se voit accorder par Husserl[3]. C'est une intentionnalité qui nous met face aux objets, face à un monde constitué par une subjectivité transcendantale dans la spontanéité de sa pensée (ses effectuations transcendantales). L'intentionnalité de la jouissance, en revanche, renvoie au « corps indigent et nu » qui « est le retournement même, irréductible à une pensée, de la représentation en vie, de la subjectivité qui représente, en

[1] *Cf.* à ce sujet également les analyses de *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (Dordrecht, Springer, 1957) où Fink insiste sur le fait que ce « véritable événement fondamental et essentiel » qu'est « le mouvement originel de l'éclaircie de l'être » n'est possible qu'à partir de « l'espace-matière nocturne de l'univers » qui « accorde le siège à tous les *eidè* » et que Fink appelle de nouveau « Terre » (pp. 182-188).

[2] *Cf.* E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1971, pp. 127-151.

[3] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, pp. 127-128. Bien que Levinas reconnaisse ici la force de la critique husserlienne des pensées traditionnelles de la représentation, il formule cette critique toujours en termes de représentation : « L'objet de la représentation se distingue de l'acte de la représentation – c'est là l'affirmation fondamentale et la plus féconde de la phénoménologie husserlienne à laquelle on s'empresse de donner une portée réaliste » (p. 128). Une telle prégnance de la terminologie liée à la représentation peut surprendre à la lumière d'un texte publié deux ans avant *Totalité infini* et repris plus tard dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, intitulé notamment « La ruine de la représentation » (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006, pp. 173-188).

vie qui est supportée par ses représentations et qui *en vit*[1] ». Dans ce rapport affectif au monde, ce ne sont plus des objets qui apparaissent, mais un milieu dans lequel je « baigne », dans lequel la jouissance baigne. Le monde n'est ici pas le monde des choses, mais « aliment » et « milieu[2] » qui me nourrit et me tient dans mon être charnel. En ce sens, ce monde de la jouissance, en-deçà de la représentation, est déjà un monde matériel en connivence avec la matérialité de la chair.

C'est cette dimension du monde qui n'est pas un horizon de sens, ni un tout de la significativité, cette dimension révélée par l'obscurité du corps et sa jouissance, que Levinas décrit comme l'élémental :

> Les choses, dans la jouissance, ne s'abîment pas dans la finalité technique qui les organise en système. Elles se dessinent dans un milieu où on les prend. Elles se trouvent dans l'espace, dans l'air, sur la terre, dans la rue, sur la route. […] Ce milieu ne se réduit pas à un système de références opérationnelles et n'équivaut pas à la totalité de ce système, ni à une totalité où le regard ou la main auraient la possibilité de choisir, virtualité de choses que le choix chaque fois actualiserait. Le milieu a une épaisseur propre. Les choses se réfèrent à la possession, peuvent s'emporter, sont *meubles* ; le milieu à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement à « personne » : la terre, la mer, la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l'appelons l'élémental[3].

Les choses de la jouissance ne sont donc pas des objets constitués par une intentionnalité objectivante, dotés d'un horizon interne et inscrits dans un horizon externe, ni des outils à portée de la main. Les choses de la jouissance n'ont pas le mode d'être de la *Vorhandenheit* ou de la *Zuhandenheit* : elles ne se contemplent pas, ne s'utilisent pas et ne s'emportent pas, mais surgissent à partir d'un fond qui n'est lui-même pas un horizon, sinon un horizon d'épaisseur ou encore un horizon matériel, enfin un *milieu* avec sa densité propre. C'est ce milieu même que Levinas appelle l'élémental et nous pouvons y reconnaître la dimension entrevue également par Fink, mais décrite ici à partir du rapport affectif et charnel entre le soi et son monde.

Or, ce rapport affectif n'est pas un rapport de constitution ou de possession. Ce dont la jouissance jouit ne dépend pas de la jouissance, mais c'est plutôt l'inverse : la jouissance dépend du milieu dans lequel elle est

[1] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 134.
[2] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 136.
[3] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, pp. 137-138.

possible. Comme milieu de la jouissance, l'élémental ne dépend donc pas d'un ego et de ses prestations transcendantales, il ne se possède pas par un *Dasein* qui s'engage dans le monde, mais est le milieu même qui rend d'abord possible l'advenir du soi à soi. Comme milieu de la jouissance, l'élémental est donc également support de l'ipséité, et cela dans la mesure où la jouissance est, selon Levinas, le lieu même de l'advenir à soi d'un soi : « Ce que l'on appelle l'état affectif, n'a pas la morne monotonie d'un état, mais est une exaltation vibrante où le soi se lève[1]. » L'élémental précède donc l'éveil du soi dans la jouissance et cette préséance le rend non-possédable ; il n'appartient à personne car c'est en lui, en son sein, que quelque chose comme l'institution de la personnalité d'une personne est possible. À cause de son rôle de support de l'enroulement de l'affectivité en ipséité, nous pourrions également reconnaître une dimension immémoriale à l'élémental[2].

En ce sens, nous le voyons, l'élémental de Levinas ne se limite pas aux quatre éléments cosmiques de la pensée grecque. Les éléments cosmiques ont certes une dimension élémentale, mais l'élémental n'est pas, avant tout, une notion cosmologique, c'est une notion d'une phénoménologie de l'affectivité et de l'ipséité. « La sensibilité que nous décrivons à partir de la jouissance de l'élément, n'appartient pas à l'ordre de la pensée, mais à celui du sentiment, c'est-à-dire de l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi[3]. » Les éléments de la jouissance sont plus indéterminés que les quatre éléments cosmiques : on ne jouit pas seulement de la douceur de l'eau, de la fécondité de la terre, de la clarté de l'air ou de la chaleur du feu, mais aussi du goût fruité du vin, de la fraîcheur de l'ombre ou encore de la chair

[1] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 123.

[2] Du point de vue d'une phénoménologie génétique qui retrace la genèse et les institutions de l'ipséité jusqu'à une enfance transcendantale (Husserl) ou encore au rapport originaire charnel entre le proto-soi du nourrisson et l'environnement parental (Husserl, Richir), nous pourrions dire que l'élément immémorial est la *Leiblichkeit* de l'environnement parental ou encore la *Leiblichkeit* de l'interfacticité qui est le *milieu* de la jouissance du tout petit humain et c'est ce milieu qui tient le proto-soi et qui permet au proto-soi « d'apprendre » à habiter son propre corps comme son « ici absolu ». (*Cf.* là-dessus nos analyses dans *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Mémoires des Annales de phénoménologie, Wuppertal, 2020.) En ce sens l'élémental pourrait être rapproché d'une lecture phénoménologique de la *chôra* comme *Leiblichkeit* de l'interfacticité où les « sièges » ne sont plus ceux des choses ou des objets, mais des ipséités incarnées, c'est-à-dire des ipséités habitant à chaque fois un « ici absolu » (*cf.* par exemple M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, pp. 402 *sq.*). Toute la question est alors de savoir comment ce proto-élément de la *Leiblichkeit* de l'interfacticité se rapporte à la transcendance absolue physico-cosmique au sens des derniers ouvrages de Richir.

[3] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 143.

d'autrui, qu'on ne peut ramener aux quatre éléments cosmiques que par abstraction de ce qui précisément génère la jouissance.

Les éléments dont on vit sont donc plus nombreux que les éléments cosmiques traditionnels, ou plutôt, il n'y a pas de sens à parler du nombre des éléments car l'élémental est en fin du compte indénombrable[1]. Nous assistons par là à un élargissement de la dimension élémentale hors de l'institution symbolique de la physique antique vers une sensibilité qui pose « l'élément comme une qualité sans substance[2] ». Les éléments de l'élémental lévinassien ne se pensent plus comme substances qui composeraient le monde. Sans être substances, ils partagent pourtant avec les éléments cosmiques le fait d'être des « contenus » qui ne peuvent pas être objets d'une *technique* transformatrice[3] : ils ne se laissent pas transformer en chose par aucune production.

> Le navigateur qui utilise la mer et le vent domine ces éléments, mais ne les transforme pas pour autant en choses. Ils conservent l'indétermination des éléments malgré la précision des lois qui les régissent, que l'on peut connaître et enseigner. L'élément n'a pas de formes qui le contiennent. Contenu sans forme. Ou plutôt il n'a qu'un côté : la surface de la mer et du champ, la pointe du vent, le milieu sur lequel cette face se dessine ne se compose pas de choses. Il se déploie dans sa propre dimension – la profondeur, inconvertible en largeur et en longueur où s'étend la face de l'élément. […] La profondeur de l'élément le prolonge et le perd dans la terre et dans le ciel « Rien ne finit, rien ne commence »[4].

Tout comme le navigateur ne transforme pas la mer et le vent en objets, le pèlerin qui se repose à l'ombre en conserve également l'indétermination. Apprendre à utiliser les éléments ne les transforme pas en outils et ne les épuise pas, sinon « dans un monde d'exploitation[5] » où le caractère élémental de l'élément est précisément raté ou nié. Cet état de choses ne pose pas seulement l'importante question de la culture de l'élémental et du savoir qui s'y rattache et par là, à la lumière des analyses précédentes, d'une culture de l'affectivité – question que nous ne pouvons pas aborder ici –,

---

[1] À moins que sa richesse ne soit – par une colonisation de l'élémental par la logique du marché – convertie en argent, E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 149.

[2] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 142.

[3] Comme l'a également soutenu Rudolf Bernet dans un article récent, les éléments cosmiques primitifs ne se laissent pas transformer en *ergon*, comme le bois se laisse par exemple transformer en table (*cf.* R. Bernet, « The Passive-Active Force to Bear and to Suffer », *La Cultura*/ a. LVIII, n° 1, aprile 2020, p. 23).

[4] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 137.

[5] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 142.

mais pointe encore vers la dimension incommensurable de l'élémental. Sans formes qui puissent le contenir, l'élémental apparaît comme une profondeur se prolongeant dans un *apeiron* qui ne commence, ni ne finit nulle part, comme le suggère le vers du premier quatrain du *3ème Clair de Lune* de Leconte de Lisle que Levinas reprend dans le passage cité et que nous avons mis en exergue de cette étude. Il en découle qu'on ne peut pas avoir des esquisses ou des adombrations des éléments en les contournant. Nous retrouvons là encore l'argument déjà énoncé sur l'absence d'horizontalités internes et externes : si l'élémental a une face, cette face ne surgit pas sur le fond de l'horizon de coexistence des choses, mais dans un milieu incommensurable où rien n'est encore individué. Mais comme Levinas le dit en se corrigeant « [à] vrai dire, l'élément *n'a pas de face du tout*. On ne l'aborde pas. La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu : on y baigne[1]. » S'il y a encore du sens, après cela, de parler d'une face tournée vers moi de l'élément – comme le fait Levinas dans un passage que nous commenterons bientôt – ce n'est, nous semble-t-il, qu'en termes de contact. En étant plongés dans un élément, nous sommes bien en contact avec lui, mais ce contact est pour ainsi dire un contact enveloppant ; la face tournée vers moi de l'élémental m'enveloppe bien plutôt qu'elle n'est face à moi.

Ni objet se présentant par esquisses, ni outil à portée de la main, l'élément se prolonge donc dans une indétermination foncière, dans le fond inépuisable de la jouissance qui m'enveloppe, mais qui peut aussi se retourner dans le contraire de la jouissance, dans un abîme inhabitable. Les « richesses[2] » de l'élémental peuvent se refuser à la jouissance de l'homme et l'élémental se montre alors dans sa matérialité inerte pure qui appelle le travail[3]. Cette résistance des éléments qui se rattrape par le travail ouvre sur l'insécurité de l'avenir et révèle le voisinage de l'élémental avec une dimension nocturne que Levinas qualifie de mythique :

> L'élément où j'habite est la frontière d'une nuit. Ce que cache la face de l'élément qui est tournée vers moi, n'est pas un « quelque chose » susceptible de révéler, mais une profondeur toujours nouvelle de l'absence, existence sans existant, l'impersonnel par excellence. Cette manière d'exister sans se révéler, en dehors de l'être et du monde, doit être appelée mythique. Le prolongement nocturne de l'élément est le règne des dieux mythiques. La jouissance est sans sécurité[4].

[1] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 137. Nous soulignons.
[2] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 149.
[3] *Ibid.*
[4] E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 151.

Le mythique est donc une caractérisation de l'existence sans existant, de l'impersonnel par excellence dans lequel nous pouvons reconnaître l'*il y a*. Si la jouissance est sans sécurité, c'est parce que « [l]'élément se prolonge dans l'il y a », parce que « [l]a jouissance, comme intériorisation, se heurte à l'étrangeté de la terre[1]. » Nous voyons ici un dépassement de l'élémental dans la direction d'une dimension similaire à celle que nous avons rencontrée chez Fink. Le rôle de cette dimension se trouve toutefois radicalement inversé. L'étrangeté de la terre, de l'*il y a* et de la surpuissance de l'être lévinassiens sont bel et bien des principes ontologiques, mais selon Levinas une telle ontologie manque le rapport à autrui et à la transcendance. En outre, l'*il y a* fait planer sur le soi la menace d'une implosion qui le condamnerait à la veille anonyme du « bruissement anonyme et insensé de l'être[2] ». Dire que l'élémental se prolonge dans l'il y a révèle donc, comme le souligne François-David Sebbah, « une grande méfiance envers la Nature en tant que cette dernière est susceptible d'être investie de pouvoirs mystérieux et d'occulter dès lors le rapport à la Transcendance[3]. » L'élémental renvoie ainsi, en dernière instance, à l'inertie d'une matière sans soi et sans autrui, qu'on entrevoit seulement par des délires mythiques ou dans l'insomnie[4].

Soulignons encore que la matérialité se montre d'une manière encore plus radicale dans *Autrement qu'être* où la jouissance n'est pas seulement pensée à partir de l'égoïsme, mais déjà dans le cadre de la signification, de l'un pour l'autre. Il faudrait voir en détail ce que ce déplacement ou cet élargissement de perspective implique pour une pensée de l'élémental. On notera ici simplement que la notion de l'élémental disparaît presque complètement dans *Autrement qu'être* et que si Levinas revient très rapidement sur l'idée de la « jouissance » comme « plongeon dans les profondeurs de l'élément[5] », ce n'est que pour y voir une vulnérabilité qui n'est pas seulement insécurité de la jouissance, mais exposition à autrui. « Jusque-là doit aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! En elle

[1] *Ibid*.
[2] E. Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, pp. 37-38.
[3] F.-D. Sebbah, *Levinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 181.
[4] Il faut cependant se garder d'exclure trop rapidement la possibilité d'une interprétation positive de l'*il y a* lévinassien. C'est précisément une telle interprétation qu'on trouve dans de très belles analyses de C. V. Spaak en relation avec les *a priori* matériels, « la *protè hylè* aristotélicienne », « la *chôra* platonicienne », « le *chaos* hésiodique » ou encore « l'*apeiron* d'Anaximandre » (*Matière et mouvement*, Paris, Hermann, 2017, pp. 123 *sq*.). La menace de l'*il y a*, l'insécurité de la jouissance révèlent également la finitude de l'être humain et finalement de tout sens et par là une dimension qui, pour être hors de tout sens, n'est pas moins prégnante pour autant.
[5] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1978, p. 104.

la sensibilité est sens : par l'autre et pour l'autre : pour autrui[1]. » La jouissance y est encore décrite comme « rupture de la forme du phénomène qui s'en va amorphe en 'matière première'[2] », pour une « subjectivité de chair et de sang dans la matière » renvoyant « à un passé irrécupérable, pré-ontologique de la maternité[3] ». Si l'on peut parler ici de l'élémental, ce n'est que dans le sens de la maternité et de la vulnérabilité de la chair qui porte toujours et déjà autrui, même dans sa jouissance où elle paraît s'enrouler sur elle-même. Par là s'ouvre la possibilité d'une interprétation radicale de la chair et de la vulnérabilité comme élément immémorial du contact[4] qui noue le soi à autrui avant même qu'il n'advienne à soi. Cette possibilité est liée encore à celle d'un élargissement du concept de la maternité qui permettrait de penser non pas la maternité du soi, mais, par un renversement génétique, l'élément parental comme l'élément charnel dans lequel se noue l'ipséité du soi[5]. Plutôt que de prendre cette voie, nous proposons ici, pour des raisons d'économie, de passer à une autre approche des éléments, la dernière que nous aborderons dans ce travail : celle de Merleau-Ponty.

3. Les éléments et la chair : Merleau-Ponty

Quelques temps avant la rédaction des pages de *Totalité et Infini* sur le caractère mythique de l'élémental, qui paraissent l'année de la disparition de Merleau-Ponty, ce dernier, nourri du travail des surréalistes et de Bachelard[6], développe dans des notes fragmentaires une phénoménologie mythique et onirique de l'Être[7]. Ce qui voit le jour n'est rien d'autre, selon E. de Saint Aubert, que « les *éléments* d'une nouvelle alchimie, celle de *la chair de l'être*[8] », et dont l'emblème par excellence est la caractérisation de la chair comme élément :

---

[1] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 105.
[2] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 107.
[3] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 124-125.
[4] Pour une analyse phénoménologique du contact affectif en psychopathologie, *cf.* les travaux de Tudi Gozé et en particulier T. Gozé, *Expérience de la rencontre schizophrénique*, Paris, Hermann, 2020.
[5] C'est notamment un tel renversement que nous trouvons dans la lecture richirienne de la substitution lévinassienne en termes de transvasement d'affectivité dans M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010 ; *cf*. également nos analyses dans *Le clignotement du soi*, *op*. *cit*., chap. 2.
[6] *Cf*. E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, pp. 225-270.
[7] *Cf*. également les analyses magistrales d'Annabelle Dufourcq sur l'ontologie de l'imaginaire chez le dernier Merleau-Ponty : A. Dufourcq, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012.
[8] E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, p. 210.

> La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. II faudrait, pour la designer, le vieux terme d'« élément » au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une chose générale, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un « élément » de l'Être[1].

Il est clair déjà dans ce passage que les éléments sont pour Merleau-Ponty des êtres hybrides, des sortes de mélanges d'individualité et de généralité, de facticité individuelle et d'idéalité. Ce qui permet de penser cette hybridation est la notion de style qui n'est précisément pas une forme abstraite, mais bien un principe *incarné*. Le style est en effet style d'être, typique, c'est-à-dire la manière que prennent les choses pour se déployer au sein de tel ou tel élément. En effet, les choses apparaissent et disparaissent, c'est-à-dire se déploient autrement dans le feu que dans l'air et ce sont des choses différentes qui existent dans l'élément terrestre et dans l'élément aqueux. Et de même, le déploiement des choses dans cet élément de l'Être qu'est la chair a aussi son propre style que, en première approximation, nous pouvons très généralement décrire comme la déhiscence du sensible ou – si l'on poursuit la citation – comme le voyant ou le visible :

> s'il y a chair, c'est-à-dire si la face cachée du cube rayonne quelque part aussi bien que celle que j'ai sous les yeux, et coexiste avec elle, et si moi qui vois le cube, je relève aussi du visible, je suis visible d'ailleurs, et si lui et moi, ensemble, sommes pris dans un même « élément » – faut-il dire du voyant ou du visible ? –, cette cohésion, cette visibilité de principe, l'emporte sur toute discordance momentanée[2].

Ce vacillement de l'élément entre le voyant et le visible est cela même qui l'exprime comme style : comme manière d'être chiasmatique de ma chair et de la chair du monde, bref comme chair en tant qu'élément de l'Être qui fait sa cohésion et la cohésion de tout ce qui advient au sein de l'élément.

Or, comme le montre E. de Saint Aubert précisément à partir des manuscrits de l'époque de la « maturation ultime du concept de chair (1959-1960) », la notion d'élément qui caractérise ici la chair est sans aucun doute empruntée à Bachelard[3]. C'est là une indication précieuse, car nous pouvons comprendre peut-être encore mieux, à partir de cet héritage bachelardien, ce qu'il faut entendre par l'élément comme style d'être. Dans ses livres

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 181-182.
[2] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* p. 182.
[3] E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, p. 258.

consacrés au feu[1], à l'eau[2], à l'air[3] et à la terre[4], Bachelard propose en effet une analyse des images ou plutôt de *l'imagerie* liées à chaque élément. Il s'agit donc d'analyses de style à proprement parler : du style du déploiement de l'*imagination* des éléments. Ces analyses se déploient dans le cadre de ce que Bachelard appelle, dans un sens élargi, une « psychanalyse » des rêveries, ayant comme objet des « complexes ». Bachelard parle par exemple du complexe Prométhée (voler le feu) pour ce qui est du feu[5] ou du complexe d'Ophélie (suicide par noyade) dans le cas de l'eau[6], etc., où par « complexe » il faut entendre des cohésions d'images ou des concrescences de l'imaginaire dans les rêveries qui conduisent, chez le dernier Merleau-Ponty, vers une véritable ontologie de l'imaginaire[7]. C'est en ce sens que, en suivant E. de Saint Aubert, nous pouvons également comprendre l'entreprise de Merleau-Ponty comme une analyse du « complexe de tous les complexes, […] celui du *monde* comme *corps*[8] » dans le sens bachelardien où « [d]ans les rêveries cosmiques primitives, le

[1] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris Gallimard, 1949 (publication originale en 1938).

[2] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, 1942 (réédité dans Le Livre de Poche).

[3] G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, Paris, José Corti, 1943 (réédité dans Le Livre de Poche).

[4] G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947 ; G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948.

[5] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*.

[6] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*.

[7] Remarquons d'ailleurs que cette ontologie onirique reste encore prégnante dans la phénoménologie richirienne du monde des années 80 et 90, fortement influencée par la pensée tardive de Merleau-Ponty. *Cf*. par exemple le passage suivant, où Richir décrit ce qu'il appelle des phénomènes-de-monde : « Matrices, contrées relevant de la '*chôra*' platonicienne du *Timée*, ils sont cela où, comme chez Platon, le monde se phénoménalise comme rêve et le rêve se phénoménalise comme monde, *aux lisières indéfinies* de la présence, et donc de la con-science, dans *l'irréalité* ou la *surréalité* des paysages-de-monde, plus 'réelle' que le 'réel', plus 'vraie' que la 'vérité', d'un plus qui est, celui du 'fantastique' au sens fort et originaire du mot », M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 47. Nous pourrions nous demander si ce « fantastique au sens fort et originaire du mot » n'est pas, d'une part, une trace – certes, déplacée et transformée par Merleau-Ponty – de la poétique des rêveries de Bachelard et, d'autre part, un présage – certes, encore trop vague et indéterminé – de la phénoménologie de la *phantasía*. En tout cas, quand il réengage dans *Phénoménologie en esquisses* une confrontation avec le *Timée*, Richir écrit que « nous ne pouvons évidemment pas retrouver, en phénoménologie, l'équivalent architectonique des éléments comme corps. Comme équivalent architectonique, nous ne trouvons, dans leur obscurité et leur nébulosité, que les apparitions de *phantasía*, et ce serait sans doute de la poésie métaphysique que d'y ajouter ce qui serait ainsi terre et air, de la fluidité (eau) et de l'incandescence (feu) », M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, p. 473.

[8] E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, p. 265.

monde est corps humain, regard humain, souffle humain, voix humaine[1] ». Et c'est en ce sens que se comprend également la note du novembre 1960 : « Faire une psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère. Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie[2]. »

Avec la notion de chair comme élément, nous avons donc affaire à une reprise oblique, mais plus ou moins explicite de la thématique bachelardienne d'une psychanalyse des rêveries, aboutissant à une analyse des *imageries* des éléments. Reprise *oblique*, car dans le contexte du chantier du *Visible et l'invisible* l'objet direct de l'analyse n'est plus la pensée poétique ou encore telle ou telle rêverie concrète, mais notre être au monde charnel même. *Reprise* pourtant non seulement dans la mesure où cet être au monde se caractérise, déjà dans les termes des *Notes de cours* sur l'institution et la passivité, par un « onirisme de la veille[3] », mais encore, et plus fondamentalement, par la prégnance que le terme d'élément prend dans la caractérisation de la chair comme élément de l'Être.

Pour éviter tout malentendu il faut encore insister sur le fait que s'il s'agit ici d'un imaginaire, d'onirisme et de style, ce n'est pas dans le sens d'un dérivé de la perception, de sa modification ou d'une abstraction. Tout comme dans le sensible lévinassien qui, dans l'élémental, se prolonge dans le mythique, dans le sensible élémental de Merleau-Ponty c'est encore bien au monde lui-même que nous avons affaire, dans toute son épaisseur. La chair, plutôt que d'être le lieu de la séparation de la perception et de l'imagination, des choses et de leurs horizons, de l'idéalité et de la facticité, est le nom même d'un entrelacs originaire, d'un empiètement foisonnant de toutes ces dimensions dans l'épaisseur d'une cohésion. Cette cohésion enveloppe les choses *et* les sujets, la déhiscence du sensible *et* la promiscuité des corps et des désirs[4], sans être elle-même une chose parmi les choses, un objet ou un sujet. Il nous semble alors juste d'employer ici, comme le fait M. Richir, l'expression de « tissu élémental » : « La chair est en effet ce qui, énigmatiquement, tient tout cela ensemble, dans l'invisible, comme un tissu élémentaire, ou mieux, selon le mot de Levinas, 'élémental', d'une

[1] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris. P.UF., 1961, p. 161 cité par E. de Saint Aubert dans *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, pp. 265-266.

[2] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 315. La note précédente, datant aussi de novembre 1960, nomme d'ailleurs explicitement Bachelard en parlant de l'être et de l'imaginaire comme des éléments. Nous y reviendrons. Cette présence de Bachelard est un argument en faveur de l'hypothèse selon laquelle il faut entendre dans la référence à la « psychanalyse » une influence bachelardienne.

[3] M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* Paris, Belin, 2015, p. 251.

[4] *Cf.* également E. de Saint Aubert Emmanuel, « La 'promiscuité'. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », *Archives de Philosophie*, 2006/1.

inextricable complexité[1]. » L'enchevêtrement de l'imaginaire et du réel, de l'individualité spatio-temporelle et de l'idéalité, de l'onirisme et de la veille dans le principe incarné du style, produit donc une épaisseur élémentale dans le double sens, où, premièrement, et *mutatis mutandis*, l'imagination a « un lest, une densité, une lenteur, une germination[2] » chez Bachelard, qui lui vient de sa matière et plus archaïquement de la chair (« c'est dans la chair, dans les organes que prennent naissance les images matérielles premières[3] ») et, deuxièmement, dans le sens où cet élémental est le tissu même de nos rapports archaïques au monde et aux autres avec qui nous partageons le monde. L'élémental devient par là l'*étoffe* même de la cohésion. Merleau-Ponty emploie à cet égard encore le terme de *masse* :

> Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en-soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques : on peut bien dire de mon corps qu'il n'est pas *ailleurs*, mais on ne peut pas dire qu'il soit ici ou *maintenant*, au sens des objets ; et pourtant ma vision ne les survole pas, elle n'est pas l'être qui est tout savoir, car elle a son inertie, ses attaches. Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale[4].

Cet enchevêtrement qui se fait étoffe formatrice de l'objet *et* du sujet n'est donc pas une union des contradictoires, mais précisément enchevêtrement d'une *masse* et d'un *style*. La masse devenu style ou le style de la masse est cela même que Merleau-Ponty appelle finalement élément et qui caractérise la chair. Le style est une masse *intérieurement* travaillée. Le style en peinture par exemple n'est rien d'autre que la manière du déploiement intérieur des masses de couleurs et des formes, ou encore, en musique, le style est la manière du déploiement intérieur des masses sonores. Le style du penser d'un auteur est sa manière même de déployer une masse de sens et des idées. Le style est ce déploiement intérieur même ; déploiement intérieur que nous pourrions appeler le devenir rythmé et

[1] M. Richir, « Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty », dans M. Richir-E. Tassin (éds.) : *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, p. 14.
[2] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, p. 8.
[3] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, p. 12.
[4] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 191.

rythmique d'une masse. Et c'est précisément ce que c'est qu'un l'élément : une masse rythmique et rythmée de l'intérieur[1].

Nous pourrions reconnaître dans cette description de la chair comme élément de l'Être, comme étoffe élémentale qui tient et tient ensemble tout ce qui advient en son sein, un écho de la pensée platonicienne de la *chôra*. C'est précisément ce que propose M. Richir[2] en mettant l'accent sur la caractérisation de la chair comme « *matrice* polymorphe[3] ». Néanmoins, nous pourrions nous demander si ce rapprochement tient jusqu'au bout à la lumière de ce que Merleau-Ponty affirme quant au nom de la notion de la chair, qu'on ne pourrait retrouver nulle part en philosophie. En effet, identifier la chair comme élément à la *chôra* reviendrait à faire de cette dernière un élément fondamental, une sorte d'élément de tous les éléments, ce qui n'est précisément pas le cas chez Platon, pour qui les éléments sont plutôt les premiers schématismes de la *chôra*. Il faudrait alors penser la *chôra* comme déjà schématique et du même coup se poser également la difficile question d'un monisme ou d'un pluralisme de l'élémental[4]. Dans la mesure où il prend le contre-pied de l'idée de *chair* comme élément de tous les éléments, Merleau-Ponty semble plutôt se diriger vers un pluralisme des éléments :

> La perception est non perception de choses d'abord, mais perception des *éléments* (eau, air…) de *rayons du monde*, de choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces « éléments » et me voilà dans le monde[5].

La chair ne serait alors que le nom d'une pluralité d'éléments comme rayons du monde ou encore comme éléments de la phénoménalisation qui pourraient dès lors remplacer les modes intentionnels dépendant d'un sujet transcendantal constituant :

> L'être et l'imaginaire sont pour Sartre des « objets », des « étants » ---
> Pour moi ils sont des « éléments » (au sens de Bachelard), c'est-à-dire non pas des objets, mais des champs, être doux, non-thétique, être avant l'être, – et

[1] Nous pourrions employer, pour parler des éléments, le concept d'« ogkorythme » récemment proposé par R. Alexander dans le cadre d'une analyse de l'œuvre de Richir, *cf.* R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, 2013.

[2] M. Richir, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », Esprit, juin 1982, pp. 124-145, ici p. 141.

[3] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 274. C'est Richir qui souligne.

[4] Ce que Richir fait d'ailleurs en se décidant en faveur d'une interprétation pluraliste de Merleau-Ponty (voir notre note n° 3, p. 41).

[5] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 267.

> d'ailleurs comportant leur auto-inscription [;] leur « corrélat subjectif » fait partie d'eux[1].

Il n'y aurait donc pas *un* élément, celui de l'être, mais l'être et l'imaginaire seraient eux-mêmes des éléments, des styles de déploiement ou encore des masses rythmées et rythmiques dans le sens introduit plus haut, et nous pourrions dire que ces masses sont elles-mêmes des rayons du monde qui prescrivent une manière d'apparaître aux choses et à leur corrélat subjectif. Tout comme les objets apparaissent et disparaissent différemment dans l'eau ou sur la terre, les phénomènes (dont le sujet fait partie intégrante) se phénoménalisent autrement selon l'élément dans lequel ils adviennent. Dans cette perspective d'un chiasme généralisé, dans lequel le sujet n'est plus constituant, mais lui-même constitué par et dans la corrélation comprise comme champ, les éléments remplaceraient les différentes modalités intentionnelles. Ce qui distingue les différents modes de phénoménalisation n'est donc pas l'intentionnalité dépendant d'une subjectivité transcendantale et de ses effectuations, mais les éléments même du monde. Dans une telle phénoménologie de l'élémental, le concept de l'intentionnalité (et *a fortiori* celui de l'intentionnalité objectivante) doit être repensé comme un champ ou un milieu ayant sa propre épaisseur et prescrivant un style à l'apparaître des objets *et* du sujet en son sein.

Dans ce contexte, les éléments ne sont plus les éléments cosmiques, ni même les éléments s'offrant à la jouissance, mais des éléments de la phénoménalisation même : l'imaginaire, le perceptif, le visible, l'affectif, l'idéal. Ces champs ne sont jamais détachés des concrétudes dans lesquelles ils peuvent même se présenter comme mélanges[2]. Par là on comprend encore mieux que l'élémental exprime une fonction (un *Fungieren*), une manière d'être opérant de quelque chose d'incarné dans sa facticité individuelle : « exactement comme en musique : décrire une note comme particulière, *i. e.* dans le champ d'un autre ton, – et 'la même' devenue celle dans le ton de laquelle est écrite une musique[3]. » En effet, un son, un ré par

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 314.

[2] « Déjà, si l'on remarque que le terme d'élément renvoie à certaines pensées présocratiques – celles des Ioniens ou des philosophies du mélange comme par exemple Anaxagore ou Empédocle –, on s'aperçoit que la dernière philosophie de Merleau-Ponty révèle avec elles une sorte d'affinité à distance, ce qu'elle ne fait sûrement pas avec celles de Parménide ou de Héraclite […] : s'il y a, chez Merleau-Ponty, une nouvelle ontologie, c'est bien davantage, par la médiation de la notion de chair, une ontologie du 'mélange' – recroisement, empiètement, chiasme – qu'une sorte de monisme ontologique à la Parménide », M. Richir, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », *art. cit.*, p. 141 ; *cf.* également E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, p. 265.

[3] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 257-258.

exemple, peut à la fois être un son individuel faisant partie d'une mélodie et la tonalité même (l'élément) de l'ouvrage comme dans la *Suite française n° 1 en ré mineur (BWV 812)* de Bach. Les éléments ne sont donc pas tout simplement des succédanés des modes intentionnels, mais aussi des choses concrètes devenues par là des milieux avec une épaisseur de style, des rayons du monde. Penser l'expérience à partir des mélanges de ces éléments est la tâche ultime de la phénoménologie de la chair et nous ne pouvons que regretter que cette dernière soit restée inachevée, laissant également de nombreuses questions ouvertes quant à la compréhension merleau-pontienne de l'élémental. Sans pouvoir ici creuser davantage ces questions, nous proposons, en guise de conclusion, d'esquisser une synthèse des trois perspectives abordées.

4. Vers une phénoménologie de l'élémental

Nous avons retracé ici trois approches de l'élémental : une approche à partir d'une cosmologie, où la phénoménologie de l'élémental n'apparaît que comme une étape du cheminement d'une ontologie de la chose vers la surpuissance d'être du monde (Fink) ; une approche où l'élémental se dégage à partir d'une affectivité ipséique et ipséisante, pensée comme la jouissance ouvrant l'affectivité au sensible dont elle vit et dans quoi elle vit (Levinas) ; et finalement une approche ontologique phénoménologique qui pense les éléments à partir de la chair du monde comme les différents styles charnels du rayonnement du monde (Merleau-Ponty). Ce qui est commun à toutes ces approches c'est de dégager une dimension en-deçà de l'intentionnalité objectivante, des choses comme objets séparés et d'une horizontalité pensée à partir des choses séparées. Cette dimension en-deçà des choses comme objets et des horizons des choses-objets est, chez les trois auteurs, pensée comme un milieu qui a sa propre densité, comme une épaisseur de fond à partir duquel seulement quelque chose comme un objet (et chez Levinas et Merleau-Ponty même un sujet) peut surgir. En ce sens nous avons affaire, dans les trois cas, à l'étoffe même de la phénoménalisation ultérieure des choses, une étoffe qui reste en fonction dans les choses auxquelles elle donne lieu : les éléments cosmiques règnent encore dans les choses du monde, les éléments dont l'affectivité jouit transissent encore les outils et les objets, les éléments de l'être rayonnent encore dans tel ou tel objet constitué en leur sein.

Nous proposons, dans un premier pas, d'élargir le concept de l'élémental de telle sorte que, plutôt que de décrire une seule région ontologique (celle des éléments cosmiques, des éléments de la jouissance ou encore des éléments comme rayons du monde et domaines de sa chair), il renvoie à une manière de déploiement – radicalisant ici une tendance présente chez

Merleau-Ponty. Nous ne prétendons donc pas affirmer ce qu'est *l'*élémental (comme si c'était quelque chose à trouver parmi ou derrière les choses), mais plutôt de décrire ce que cela veut dire que « quelque chose » a une dimension élémentale, se déploie *comme* un élément – dans le sens où l'on peut parler par exemple d'affectivité élémentale, des matières élémentales ou encore de l'imagination ou de la perception comme éléments. Bref, il ne s'agit pas de dresser une liste ou une sorte de catalogue des éléments, mais de comprendre l'élément *en tant qu*'élément. En ce sens le concept de l'élémental que nous proposons ici s'applique, dans une certaine mesure, aux trois auteurs discutés. Les éléments cosmiques, les éléments de l'affectivité et les éléments de la chair ont tous les trois bel et bien une dimension élémentale, ils sont tous des éléments, de même que les nombres premiers, les nombres rationnels et les nombres transcendants sont des nombres. Par là se montre également une connivence originaire entre les éléments cosmiques, l'affectivité et la chair.

Quelles sont alors les caractéristiques de l'élémental dans ce sens élargi ? De quoi s'agit-il dans une phénoménologie de l'élémental ? En guise de conclusion, nous proposons de répondre à ces questions d'une manière provisoire, en reprenant quelques idées des analyses précédentes dans leur refonte.

1.) Les éléments ne sont pas des objets au sens strict du terme, ils échappent à l'intentionnalité objectivante, ils n'ont pas d'esquisses ou d'adombrations, mais c'est au sein des éléments que quelque chose comme un objet individuel et individué peut se détacher. Nous entrevoyons quelque chose du règne de l'élémental derrière les choses quand les contours des objets deviennent flottants, quand les aspects ou les faces des choses s'absorbent dans leur fond ou encore quand la peau du monde s'ouvre sur sa chair.

2.) Les éléments sont des milieux, des médiums avec une épaisseur qui leur est propre. Cette épaisseur assure la fonction d'étoffe de ce qui apparaît au sein des éléments, sans que le statut ontologique de cette étoffe puisse être décidé d'avance. La terre qu'on creuse et l'eau sur laquelle on navigue sont des matériaux réaux, la *hylè* de la phénoménologie est réelle, la saveur de la nourriture est une matière *leiblich* et affective, tel ou tel rayon du monde est une étoffe charnelle au sens de Merleau-Ponty, l'élément de l'imaginaire est une étoffe de la phénoménalisation des objets imaginaires, la lumière de l'intuition intellectuelle est une étoffe de part en part idéale, etc.

3.) L'élémental prescrit un style à l'apparaître et au disparaître des objets en son sein, ou encore, d'une manière plus générale, les différents éléments rendent possibles différents modes de temporalisation et de spatialisation et différentes relations de force et de résistance (pesanteur, flottement,

gravitation, etc.). Le même objet se déploie différemment dans un milieu aqueux et un milieu terrestre, la même chose se phénoménalise autrement dans la perception et dans l'imaginaire, un ré sonne autrement dans une sonate en ré mineur que dans une sonate en sol dièse mineure.

4.) Les parties d'un élément en sont des parties totales : l'eau est entièrement présente dans une goutte de pluie comme dans les océans, l'affectivité comme élément est entièrement présente dans un sentiment et dans une *Stimmung* ouvrant le monde, l'imaginaire est entièrement présent dans l'imagination d'un centaure ou dans un rêve.

5.) L'élémental est incommensurable et pourtant concret. En effet, chaque élément à la fois ouvre sur une dimension qui se prolonge dans un *apeiron*, dans une profondeur inépuisable sans fond, et est incarné dans une concrétude qui rend possible un rapport. En effet, l'illimité de tel ou tel élément peut paradoxalement se contenir dans des enveloppes qui permettent de situer une ligne de voisinage entre différents éléments.

6.) Les éléments sont en ce sens sans limites, mais ils permettent le voisinage et les mélanges. Il y a un voisinage possible de l'eau et de la terre, d'un champ perceptif et d'un champ imaginaire (dans un musée où les tableaux ouvrent sur l'imaginaire dans une espace perceptif) ou encore il y a un mélange possible de l'affectif et de l'idéal.

7.) Les caractéristiques paradoxales des points 4-6 s'expliquent par le fait que l'élémental entretient un rapport obscur avec l'idéalité : c'est une idéalité incarnée qui n'existe pas en dehors de son incarnation, c'est une essence sauvage, entre « matérialité » et « idéalité » ou plutôt dans leur coalescence qui précède leur séparation.

Cette liste – loin d'être exhaustive – pose certes des problèmes plutôt qu'elle ne les résout. À notre sens, elle pointe vers la nécessité d'une nouvelle interprétation des *a priori* « matériels » comme essences sauvages élémentales[1], interprétation qui devra être l'objet de recherches à venir[2].

---

[1] Nous trouvons une interprétation convaincante des *a priori* matériels dans l'excellent livre de C.V. Spaak (*Matière et mouvement*, *op. cit.* ; en particulier pp. 130-139) qui aboutit à une position spéculative d'une indétermination matérielle originaire, censée expliquer la matérialité des *a priori* matériels. L'épineuse question qui se pose alors est celle, encore, de l'alternative entre un monisme ontologique et un pluralisme ontologique. Une phénoménologie de l'élémental ne peut – dans la mesure où elle reste une description des *essences* sauvages et donc du sens – que s'arrêter au niveau d'un pluralisme des éléments.

[2] Pour une analyse de la matérialité élémentale dans le contexte de la peinture contemporaine, *cf.* les très belles analyses de Mathilde Bois dans le catalogue d'exposition *Les imagiers de la matière,* Québec, La chambre blanche, 2021, tout particulièrement pp. 40-43. Nous tenons à remercier Mathilde Bois pour sa relecture de ce texte et les nombreuses discussions qui ont rendu possible sa rédaction.

Bibliographie

R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, 2013.
G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris Gallimard, 1949 (publication originale en 1938).
G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, José Corti, 1942 (réédité dans Le Livre de Poche).
G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, Paris, José Corti, 1943 (réédité dans Le Livre de Poche).
G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1947.
G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948.
G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris. P.UF., 1961.
R. Bernet, « The Passive-Active Force to Bear and to Suffer », *La Cultura*/ a. LVIII, n° 1, 2020.
A. Böhmer-A. Hilt (éds.), *Das Elementale*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
M. Bois, *Les imagiers de la matière,* Québec, La chambre blanche, 2021.
E. de Saint Aubert, « La 'promiscuité'. Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique », *Archives de Philosophie*, 2006/1, pp. 11-35.
E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004.
A. Dufourcq, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Springer, 2012.
I. Fazakas, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Mémoires des annales de phénoménologie, Wuppertal, 2020.
S. Finetti, « Richir lecteur de Fink : méthode et architectonique », *AUC Interpretationes*, 2019/1, pp. 139-160.
E. Fink, « Analytique de la conscience et problème du monde », dans *Proximité et distance*, (trad. Jean Kessler), Grenoble, Millon, 1994.
E. Fink, *Sein und Mensch*, Freiburg/München, Alber, 1977.
E. Fink, *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit* – Bewegung, Dordrecht, Springer, 1957.
E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.
T. Gozé, *Expérience de la rencontre schizophrénique*, Paris, Hermann, 2020.
E. Husserl, *Expérience et jugement*, (trad. Denise Souche-Dagues), Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 2014.
E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* (trad. Gérard Granel), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989.
E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1971.

E. Levinas, *Autrement qu'être*, Paris, Le Livre de Poche, 1978.
E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2006.
M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955),* Paris, Belin, 2015.
M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
C. Nielsen, « Kategorien der Physis. Heidegger und Fink », C. Nielsen und H.R. Sepp (éds.) *Welt denken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Alber, 2011, pp. 154-183.
K. Novotný, *Welt und Leib*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2021.
M. Richir, « Le sens de la phénoménologie dans le "*Visible et l'invisible*" », dans Esprit, juin 1982, pp. 124-145.
M. Richir, « Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty », dans M. Richir-E. Tassin (éds.) : *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992.
M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.
M. Richir, *Méditation phénoménologiques*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992.
M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000.
M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006.
M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010.
F. D. Sebbah, *Levinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.
C.V. Spaak, *Matière et mouvement*, Paris, Hermann, 2017.

Vers une archéo-phénoménologie

SYLVAIN CAMILLERI

La phénoménologie est une affaire sérieuse, à telle enseigne qu'il n'est pas rare d'entendre ses plus fervents défenseurs se plaindre qu'on utilise son nom à tort et à travers. Pléthoriques et multiformes, les polémiques sont presque aussi vieilles que la phénoménologie elle-même et ne risquent pas de s'éteindre. Où la phénoménologie commence et où elle s'arrête, ce qui en est et ce qui n'en est pas (ou plus), quels types de relations la phénoménologie elle doit entretenir avec son « dehors », etc. Autant de questions qui ne trouveront sans doute jamais de réponses univoques, et c'est tant mieux ! La « vie » de la discipline ne serait sans doute pas ce qu'elle est, s'il en allait autrement. Exemplaires de cette configuration « vitale » et néanmoins difficile sont les liens qui unissent et séparent phénoménologie et sciences humaines. À y regarder de près, la question est moins celle de la frontière (plutôt manifeste, malgré des empiètements possibles, nous en parlerons) que celle du rapport de force, et ce depuis les charges successives de Husserl et de Heidegger contre l'anthropologie et les sciences apparentées. Nous savons cependant qu'il ne faut non plus exagérer et encore moins généraliser leurs critiques, qui s'adressent à des formes extrêmes de psychologisme, de naturalisme et d'historicisme. Concernant Husserl, Merleau-Ponty s'est montré, comme à son habitude, plus que charitable. Nous lisons dans un texte de 1951 intitulé « Le philosophe et la sociologie » :

> Husserl nous paraît exemplaire en ce qu'il a peut-être mieux qu'aucun autre senti que toutes les formes de pensée sont d'une certaine manière solidaires, qu'il n'y a pas à ruiner les sciences de l'homme pour fonder la philosophie, ni à ruiner la philosophie pour fonder les sciences de l'homme, que toute science sécrète une ontologie et que toute ontologie anticipe un savoir et qu'enfin c'est à nous de nous en arranger et de faire en sorte que la philosophie et la science soient toutes deux possibles […]. C'est le très grand mérite de Husserl d'avoir, dès la maturité de sa philosophie, et de plus en plus à mesure qu'il poursuivait son effort, circonscrit, avec la « vision des essences » et l'« expérience phénoménologique », un domaine et une attitude de recherche où la philosophie et le savoir effectif pourraient se rencontrer. On sait qu'il a commencé par affirmer – et a toujours maintenu – entre eux une

> différence rigoureuse. Il nous semble cependant que son idée d'un parallélisme psycho-phénoménologique – disons en généralisant : sa thèse d'un parallélisme entre savoir positif et philosophie, qui fait qu'à chaque affirmation de l'un correspond une affirmation de l'autre – conduit en vérité à celle d'un *enveloppement réciproque*[1].

La description de cet état de choses navigue entre une situation *de iure* et une autre *de facto*. Nous avons à faire en sorte que…, mais nous ne partons pas de rien. Toujours dans le même texte, Merleau-Ponty fait – à notre connaissance – pour la première fois mention de la célèbre lettre de Husserl à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935[2], alors en cours de publication :

> Il (Husserl) semble admettre ici que le philosophe ne saurait atteindre immédiatement à un universel de simple réflexion, qu'il n'est pas en position de se passer de l'expérience anthropologique, ni de construire, par une variation simplement imaginaire de ses propres expériences, ce qui fait le sens des autres expériences et des autres civilisations […] Husserl va jusqu'à écrire que […] « le relativisme historique a son incontestable signification, comme fait anthropologique […]. Mais l'anthropologie, comme toute science positive et comme l'ensemble de ces sciences, si elle est le premier mot de la connaissance, n'est pas le dernier ». Il y aurait une autonomie de la philosophie après le savoir positif, non avant. Elle ne dispenserait pas le philosophe de recueillir tout ce que l'anthropologie peut nous donner, c'est-à-dire au fond de faire l'épreuve de notre communication effective avec les autres cultures[3].

Ce dont parle si bien Merleau-Ponty n'est autre qu'une hyper-dialectique (avant la lettre) entre le transcendantal et l'empirique, qui à vrai dire n'est qu'esquissée chez Husserl – et encore, dans la toute dernière partie de son œuvre –, et qu'il aimerait voir se consolider et s'enrichir sans jamais perdre de la fluidité qu'il entend lui prêter. Merleau-Ponty s'est-il engagé *dans* cette dialectique autant qu'il s'est engagé *pour* elle ? La réponse varie selon la science de l'homme concernée. Elle est probablement positive s'il s'agit de la psychologie, de la linguistique ou encore de l'histoire ; négative en revanche si l'on parle de l'ethnologie, de la sociologie ou de

[1] M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 10, 1951, pp. 55-69, ici cité tel que repris dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953. Ce texte sera également repris dans *Signes*.

[2] Voir « Lettre de Husserl à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 », trad. et éd. Philippe Soulez, *Gradhiva*, 4, 1988, pp. 64-68.

[3] M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », pp. 132-134.

l'anthropologie[1]. Même sur le plan méthodologique, Merleau-Ponty aura plutôt fait figure d'éclaireur, il aura posé les jalons, ouvert, à la suite de Husserl et de certains de ses disciples, une voie dans laquelle d'autres s'enfonceront plus avant que lui. C'est le cas de Stephan Strasser, qui fut un fin lecteur de son œuvre, en plus d'être le brillant éditeur des *Husserliana* qu'on connaît – et le philosophe original qu'on connaît moins[2].

Dans *Phénoménologie et sciences de l'homme*[3], ouvrage de 1962, le phénoménologue autrichien propose une articulation entre le transcendantal et l'empirique qui, malgré son horizon métaphysique quelque peu discutable, est sans doute l'une des plus équilibrées et des plus exigeantes qui n'ait jamais été formulée. Une lecture superficielle pourrait laisser à penser que Strasser se contente de livrer une critique sans pitié du *scientisme*, tant celui des sciences de la nature que celui des sciences de l'esprit, également celui de la phénoménologie. Mais il y a plus. Ce qui l'intéresse est de promouvoir un « dialogue[4] » authentique entre une phénoménologie qui a troqué l'eidétique pour l'herméneutique et des sciences empiriques de l'homme « en tant que personne[5] ».

Par « en tant que personne », il faut comprendre essentiellement deux choses. Premièrement que l'on parle ici de *sciences empiriques de l'homme sans empirisme*, c'est-à-dire de sciences empiriques dont les « résultats » sont d'une nature et d'une importance telles qu'ils peuvent « servir d'arguments contre la philosophie de l'empirisme » et la vision du monde

[1] Voir à cet égard une série de textes représentatifs : ceux repris dans *Signes*, d'une part, et « Les sciences de l'homme et la phénoménologie », d'autre part, in *Bulletin de psychologie. Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même*, 236, n° XVIII, 3-6, 1964, pp. 141-170. Voir aussi l'excellent ouvrage d'Etienne Bimbenet à ce sujet : *Après Merleau-Ponty. Essais sur la fécondité d'une pensée*, Paris, Vrin, 2011, notamment les chap. I, II, III et VII.

[2] Nous privilégions ici Strasser car il nous procure un regard « interne » sur le sujet qui nous occupe. Pour un regard « externe », voir la très fine discussion de G. Leblanc dans *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005, où tout un chapitre est consacré à la question de « Ce que la phénoménologie fait aux sciences humaines ».

[3] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel idéal scientifique*, Louvain, Nauwelaerts, 1967 (traduit par A. L. Kelkel à partir de la version allemande *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaften vom Menschen. Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit*, Berlin, De Gruyter, 1964, elle-même traduite par l'auteur depuis l'original en néerlandais *Fenomenologie en emprische Menskunde*, Arnhem, Van Logus Slaterus, 1962).

[4] Voir S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, pp. 265-268, où l'auteur développe l'*idée* de dialogue – un véritable « *commercium* de sujets entre eux » – en s'appuyant sur une « dialectique » – elle-même inspirée de Hegel – qui a patiemment été introduite dans le travail. Aujourd'hui, cette approche peut sembler vieillie. Elle conserve toutefois son intérêt par les arguments convaincants qui la soutiennent – plus, il est vrai, que par sa structure méthodologique.

[5] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 17.

qu'il charrie[1]. Deuxièmement que ces sciences humaines se distinguent des vieilles sciences de l'esprit en ce que la « personne » qu'elles étudient n'est pas, suivant la « conception cartésienne », qu'esprit, âme ou conscience habitant un corps : « L'apparition du terme 'sciences humaines' témoigne d'une conception toute nouvelle et signifie que l'homme, unité concrète composée de matière et d'esprit, que ses comportements concrets, sa *praxis* concrète, les produits concrets de son activité seront désormais l'objet d'investigations scientifiques[2]. » La critique des sciences de l'esprit est peut-être un peu dure, même si l'on comprend qu'il fallait rompre avec un paradigme éculé et montrer que l'apparition des sciences humaines correspond au fond aux nouvelles idées de la genèse et de la nature de la vie de l'homme dans son environnement qui se font jour dans l'entre-deux-guerres. La critique de la philosophie empiriste et de sa *Weltanschauung*, elle, est moins circonstancielle et pointe vers la possibilité d'un empirisme transcendantal qui est justement celui qui nous intéresse. À l'inverse de celui d'un Szilasi ou d'un Landgrebe[3], l'empirisme transcendantal promu par Strasser – qui, toutefois, n'utilise pas ce terme – entend se situer véritablement à mi-chemin entre la phénoménologie et les sciences humaines ; ceci en vue d'une libre circulation entre ces deux pôles, à la condition toutefois d'avoir préalablement clarifié une série de questions « juridiques », pour ainsi dire.

Il y a tout d'abord ce que la phénoménologie peut faire pour les sciences humaines. « En dévoilant la structure fondamentale de l'expérience humaine », écrit Strasser, elle lui apporte le « canevas », le « cadre que devront remplir les recherches empiriques sur l'homme », et elle « contribue ainsi à les amener à une meilleure intelligence d'elles-mêmes[4] ». En disant que « le phénoménologue peut prévoir – ne serait-ce que de façon très générale – à quelle dimension appartiennent les phénomènes que le savant va étudier », et ainsi « prendre part, à titre de partenaire compétent, à un dialogue engagé[5] », Strasser fait implicitement

[1] Voir S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 255. Strasser croit décrire par là le rapport de Merleau-Ponty aux sciences empiriques ; Merleau-Ponty dont les recherches sur le comportement des animaux supérieurs ou les comportements pathologiques sont sans cesse appuyées sur les résultats préalablement obtenus par la voie de l'expérience scientifique : « Ce que Merleau-Ponty, naturellement, n'ignorait pas. Son ambition est semble-t-il de montrer que les résultats de la recherche empirique sont au fond incompatibles avec la conception du monde que propose l'empirisme ».

[2] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 19.

[3] Voir N. Depraz, « L'empirisme transcendantal : de Husserl à Deleuze », *Revue germanique internationale*, 13, 2011, pp. 125-148 (avec des références à l'*Einleitung in die Phänomenologie Husserls* de Szilasi et *Faktizität und Individuation* de Landgrebe).

[4] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 284.

[5] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 284.

référence à la capacité précieuse du philosophe phénoménologue à distinguer des régions et des ontologies régionales et à organiser le travail suivant celles-ci. Il y a ensuite ce que la science empirique de l'homme peut faire pour la phénoménologie. Pour l'expliquer, Strasser repart de l'image précédente : le phénoménologue apporte un canevas, mais il n'apporte pas que cela, il vient également avec des « groupes vivants et des types humains concrets, ainsi que des produits théoriques, pratiques, éthiques et artistiques de l'activité des hommes dans des situations données[1] ». Comment cela est-il possible ? Strasser prend, pour répondre, un exemple qui se passerait presque de commentaire tant il est limpide. Cet exemple est celui de Husserl comparant, dans sa conférence de Vienne, l'ethos spirituel de l'Europe avec celui de l'Inde :

> On est en droit de se demander sur quoi se fonde cette comparaison, s'il est vrai que la phénoménologie n'est pas autre chose que la mise à nu des structures fondamentales de l'intentionnalité. D'où le philosophe Husserl sait-il seulement qu'il existe quelque chose comme une civilisation de l'Inde ancienne ? […] Husserl emprunte la notion aux sciences historiques ; et il la leur emprunte sans l'ombre d'une hésitation. Spontanément, il s'appuie sur des résultats établis par une science empirique. Mais Husserl ne recourt volontiers à ces résultats qu'après avoir élucidé philosophiquement l'essence de l'expérience empirique. Les données empiriques sont pour lui […] les noèmes de certaines fonctions noétiques analysées dans un autre contexte. Ces données ne constituent donc pas, pour Husserl, un point de départ, une base ou un présupposé de son analyse : elles contribuent simplement à nuancer ses explications, à les enrichir et à les illustrer […]. Or ce rôle que jouent les données empiriques n'est pas – même du point de vue philosophique – sans importance. L'intuition originaire des structures évidentes de l'expérience resterait stérile pour le philosophe s'il ne pouvait la mettre à l'épreuve en la confrontant avec les résultats de l'histoire, de la sociologie et de l'anthropologie[2].

Tout cela conduit Strasser à noter qu'en réalité la circulation libre entre phénoménologie et sciences humaines relève moins de la traversée incessante d'une frontière que de l'arpentage de ce qu'il nomme une « zone-frontière », qui est cette zone où la phénoménologie peut concrétiser ses intuitions à partir de matériaux empiriques et les sciences humaines réfléchir sur leur signification philosophique[3]. Les sciences humaines peuvent parfaitement aboutir à des « évidences importantes pour le

[1] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 285.
[2] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, pp. 285-286.
[3] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, pp. 298-300.

philosophe », et inversement la phénoménologie peut parfois pousser l'élucidation de l'existence concrète de l'homme au point de procurer une lumière unique et irremplaçable aux sciences humaines dans leur effort de faire sens du matériel qui est le leur ou d'esquisser une théorie de leur pratique. Et Strasser de conclure : « Si les deux méthodes mises en œuvre de part et d'autre sont bien indépendantes l'une de l'autre, qu'est-ce qui empêcherait un penseur de recourir aux deux à la fois ?[1] » Malgré l'apparente naïveté de cette déclaration, le phénoménologue autrichien n'ignore pas que la « zone-frontière » dont il parle « comporte en fait un certain nombre de dangers[2] ». À ses yeux, le plus grand d'entre eux serait de partir d'une « compréhension imparfaite de ce qu'est la philosophie phénoménologique[3] », plus précisément de ne pas reconnaître, comme c'est parfois le cas de Husserl lui-même ou en tout cas d'une certaine vision de l'œuvre husserlienne, l'horizon ultimement herméneutique de toute phénoménologie[4]. Mais il est un autre danger que Strasser tend à sous-estimer sous prétexte que la pluralité des sciences empiriques de l'homme serait évidente, axiomatique, à savoir celui de se garder d'éprouver concrètement son idée d'un « dialogue » à partir des sciences humaines les plus *spécialisées*.

Pour notre part, nous poserons donc la question de savoir ce qu'il advient de ce dialogue quand la phénoménologie rencontre l'archéologie, science empirique de l'homme parmi les plus *solides* pour autant qu'elle dé-couvre son objet littéralement dans ou à même le sol.

Nous serions bien en peine de proposer ici une archéologie de l'archéologie. La tâche serait d'ailleurs d'autant plus ardue qu'il nous faudrait remonter loin, très loin, jusqu'à la première occurrence du terme dans le *Hippias majeur* de Platon (285d), mais aussi et surtout à la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, où pour la première fois « l'interprétation historique est validée non plus par un témoignage oral ou une tradition

[1] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 299.
[2] S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, p. 300.
[3] *Ibid*.
[4] C'est la thèse qui entraîne l'ensemble de l'ouvrage (voir part. pp. 237 *sq*.), notamment à travers la discussion de fond de la notion d'« objectivité » : Strasser est en quête d'une troisième forme d'objectivité qui *doit être* celle de la phénoménologie, entre la première forme d'objectivité à l'œuvre dans le monde préscientifique, i.e. dans l'attitude naturelle, et la seconde forme d'objectivité se définissant par opposition à la première et qui est celle de l'attitude naturaliste, de l'attitude personnaliste et parfois même de l'attitude phénoménologique quand elle tend à se refermer sur elle-même. Comme l'explique succinctement Ricœur dans sa Préface (p. 9), cette troisième objectivité « débouche plutôt sur une reprise des pré-significations de l'être-au-monde, reprise qui n'est point science mais interprétation ».

textuelle, mais par l'observation de vestiges historiques[1] ». L'histoire de la discipline archéologique passe aussi et surtout par le Renaissance et la constitution d'une histoire de l'art qui va connaître des développements déterminants aux XVIIIème et XIXème siècles avec Winckelmann, Schliemann et bien d'autres[2], pour lesquels le critère esthétique fut le premier moteur de l'intérêt archéologique, bien loin de tout idéal scientifique. Mais notre problématique est autre : elle concerne les questions proprement épistémologiques que pose l'archéologie. Le sujet étant vaste, nous nous contenterons de souligner que l'archéologie fait partie de ces disciplines du savoir que se sont longtemps disputées, et se disputent encore, les sciences de la nature et les sciences de l'esprit.

Traditionnellement, en effet, la science archéologique est considérée comme une émanation de l'histoire, avec toutefois ses spécificités : « alors que l'histoire s'attachait à l'étude des documents textuels et fondait la validité de son discours sur l'exploitation des témoignages littéraires et épigraphiques, l'archéologie, elle, se réservait l'interprétation des données exhumées du sol et se constituait en savoir spécialisé à partir des productions de la culture matérielle[3]. » Le champ de l'archéologie devait par la suite s'étendre et se complexifier considérablement, sans pour autant se couper de l'histoire. Mais, comme d'autres sciences connexes, telles que l'ethnologie et l'anthropologie, l'archéologie allait être courtisée par les sciences de la nature, puis par les sciences purement empiriques et les sciences formelles, qui ont laissé sur elle une profonde empreinte et continuent de déterminer en partie son programme et ses méthodes. À y regarder de près, il apparaît que le recours à ces sciences dites « dures » en archéologie fut, paradoxalement diront certains, un facteur important de son accession à l'autonomie[4] : c'est en adoptant l'évolutionnisme puis le diffusionnisme, dans un premier temps (fin XIXème, début XXème), puis en s'axant sur l'archéométrie, dans un second (années 1950), que l'archéologie va sortir de l'ombre de l'histoire, tout en lui restant indéfectiblement liée par son orientation temporelle et par certaines de ses techniques invariables, en particulier celle de la reconstruction, sur laquelle nous reviendrons bientôt.

Avec ce que l'on vient de dire, peut-on encore considérer l'archéologie comme une science humaine, une « science empirique de l'homme en tant que personne » ? La question se pose à double titre. D'abord parce qu'il

[1] F. Post, « Archéologie », *in* C. Delacroix et al. (éds.), *Historiographies I. Concepts et débats*, Paris, Folio, 2010, p. 55.
[2] Voir A. Schnapp, *La conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, Paris, La découverte, 1993.
[3] F. Post, « Archéologie », p. 54.
[4] F. Post « Archéologie », p. 62.

semble compliqué de penser l'archéologie sans une certaine forme de naturalisme qui la place en apparence à contre-courant de la plupart des sciences humaines comme de la phénoménologie[1]. Ensuite parce qu'humanité et socialité, c'est-à-dire subjectivité, intersubjectivité et même structures, si chères aux sciences humaines, semblent disparaître derrière l'hyper-matérialité des objets qui sont les siens et qu'elle accentue volontiers.

En résumé, si l'archéologie n'est *en rien* une science de l'homme, si donc tout en elle éloigne de l'idiographique et reconduit au nomothétique[2], l'on ne peut guère concevoir sa rencontre avec la phénoménologie dans la « zone frontière » dont parle Strasser.

Que la *vérité* de l'archéologie soit d'être une science humaine, tel est ce que s'est employé à montrer, à partir de la fin des années 1980, l'archéologie « post-processuelle » ou « interprétative », partiellement en réaction aux excès de scientisme de l'archéologie « analytique » ou *New Archeology*[3]. Cette dernière se prétendait « nouvelle » au regard d'une archéologie qui, jusqu'au sortir de la seconde guerre mondiale, était demeurée très traditionnelle dans ses pratiques de terrain, ses procédés de classification et jusque dans le choix des sites à privilégier, encore et toujours dicté par une histoire qui, rituellement rédigée à partir des *Urkunden* classiques,

[1] Dans un ouvrage remarquable (*Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, Paris, Petra, 2010), B. de Villers a montré qu'un rapprochement entre Husserl et Leroi-Gourhan n'était possible qu'à développer une lecture non-naturaliste de l'œuvre de ce dernier (qui, il est vrai, s'y prête plus que d'autres travaux archéologiques).

[2] Suivant Windelband, nous pensons ici aux lois de la nature établies par les sciences de la nature, non aux « lois » de la culture ou de l'esprit, établies par les *Kultur*- ou *Geisteswissenschaften*, encore moins à la légalité eidétique établie par la phénoménologie.

[3] Nous nous appuierons ici sur l'« archéologie interprétative » car, comme on va le voir, celle-ci a *activement* recherché la rencontre avec la phénoménologie. Cela dit, cette étude rejoindra sur de nombreux points les analyses et conclusions de B. de Villers (*Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, *op. cit*.) dans son exercice fructueux de comparaison et de mise en dialogue de la phénoménologie générative de Husserl et de la paléoanthropologie de Leroi-Gourhan qui, quoiqu'elle ait progressivement théorisé sa pratique, ne s'est point appuyée pour ce faire sur une doctrine philosophique. Si les domaines de recherche ne se recoupent que partiellement (nous allons voir que les post-processualistes s'intéressent globalement plus au « paysage » qu'à la « technique »), l'on peut s'étonner que l'archéologie post-processuelle ne se soit pas davantage inspirée du travail de Leroi-Gourhan, qui dépasse déjà la *New Archeology* par ses méthodes et ses interprétations. L'on peut mettre cette anomalie, soit sur le compte d'une ignorance pouvant s'expliquer par une différence de tradition (voir L. Coupay & L. Douny, « Dans la trajectoire des choses. Comparaison des approches francophones et anglophones contemporaines en anthropologie des techniques », *Techniques et cultures*, 52-53, 2009, pp. 12-39), soit sur celui d'une méfiance des post-processualistes à l'endroit du structuralisme (encore) naturaliste qui anime la démarche de Leroi-Gourhan et que la philosophie postmoderne à laquelle se réfère Tilley et consorts critique assez sévèrement.

continuait de progresser sur carte, sans jamais avoir arpenté le territoire, se fiant à ceux l'ayant fait en un autre temps, avec des motivations loin d'être toujours scientifiques. L'archéologie analytique ou processuelle devait ainsi se donner « comme visée théorique d'établir une méthode hypothético-déductive fondée sur la validation, l'approche quantitative et la modélisation, et destinée à expliquer, et non plus seulement à décrire, les *processus* de l'évolution des sociétés[1] ». Pour ce faire, elle mettait à profit la technologie la plus moderne. Elle renouait aussi avec l'anthropologie et l'ethnologie, mais dans leur version évolutionniste, diffusionniste et behavioriste, qui du côté des sciences humaines avait perdu de son ascendant. Face à cette poussée de positivisme, il fallut attendre une vingtaine d'année avant que la fronde ne vienne, en l'occurrence de l'intérieur, puisqu'elle fut menée par une poignée d'archéologues britanniques, la plupart formés à Cambridge. Ceux-ci développèrent en réaction une archéologie « contextuelle » et « sociale » redonnant toute son importance à la « signification symbolique[2] » des matériaux mis au jour par les fouilles archéologiques.

Intéressant pour nous est le fait que cette archéologie post-processuelle épouse sciemment l'entrée de la philosophie dans la postmodernité. Et c'est à ce titre qu'elle rencontre la phénoménologie qui, comme on le sait, constitue l'arrière-plan théorique d'une grande partie de la philosophie postmoderne, quoique celle-ci ne manque pas de bousculer celle-là et prétende ouvertement la dépasser. Nous nous en tiendrons ici à évoquer les travaux d'un seul représentant de cette archéologie post-processuelle, à savoir Christopher Tilley.

Si son nom est celui qui est le plus souvent associé à l'archéologie « phénoménologique », c'est très logiquement parce qu'il est allé plus loin que les autres dans l'usage et l'intégration de la phénoménologie[3].

---

[1] F. Post « Archéologie », p. 63.

[2] F. Post « Archéologie », p. 64.

[3] Sur la constitution de l'archéologie phénoménologique en courant disciplinaire, nous ne retenons que quelques articles de qualité au sein d'une littérature assez vaste et inégale : J. Brück, « Experiencing the Past? The Development of Phenomenological Archeology in British Prehistory », *Archeological Dialogues*, 12, 1, 2005, pp. 45-72 ; J. C. Barett, « A Phenomenology of Landscape? A Crisis in British Landscape Archeology », *Journal of Social Archeology*, 9, 3, 2009, pp. 275-294 (critique nuancée) ; M. H. Johnson, « Phenomenological Approaches in Landscape Archeology », *Annual Review of Anthropology*, 41, 2012, pp. 269-284 ; R. M. Van Dyke, « Phenomenology in Archeology », *in* C. Smith (éd.), *Handbook of Global Archeology*, Dordrecht, Springer, 2014, col. 5509-5517. Pour des critiques, voir A. Fleming « Phenomenology and the Megaliths of Wales : A Dreaming Too Far? », *Oxford Journal of Archaeology*, 18, 1999, pp. 119-125 ; A. Fleming, « Post-processual Landscape Archaeology : A Critique », *Cambridge Archeological Journal*, 16, 2006, pp. 267-280. L'article de Van Dyke

Tilley s'est en effet appuyé sur Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, non seulement pour critiquer le positivisme cartésien de l'archéologie analytique, mais aussi et surtout pour livrer des interprétations concrètes et radicalement neuves de vestiges de la préhistoire britannique. Autant l'annoncer d'emblée : des phénoménologues de métier pourront aisément relever et critiquer une lecture symptomatique des auteurs précités et une compréhension parfois légère voire superficielle de la méthode et de la conceptualité phénoménologiques. Il n'est pas certain, en effet, que Tilley maîtrise toujours tous les tenants et aboutissants des sources avec lesquelles il travaille. Le phénomène est courant dans les usages « exotiques » de la phénoménologie, en dehors de la sphère proprement philosophique. Il n'en demeure pas moins que les coups de sonde de Tilley jettent une lumière inédite sur le matériel archéologique et que, de notre point de vue, ils ne déforment ni ne déshonorent en aucun cas la phénoménologie. Bien au contraire.

En se proposant d'éclairer l'origine et le sens d'une subjectivité incarnée tournée vers et immergée dans un monde, la phénoménologie donne à l'archéologie les moyens d'interpréter des objets qui ne parlent pas d'eux-mêmes mais requièrent précisément d'être reconduits aux intentions tant pratiques que symboliques de celles et ceux qui les ont perçus et façonnés et au milieu qu'ils ont habité et organisé au travers d'un ensemble d'habitualités. En retour, l'archéologie procure à la phénoménologie une fenêtre sur le passé le plus lointain et la rend attentive à l'importance de la matérialité de l'habitualité, c'est-à-dire à son inscription dans des choses naturelles ou culturelles au travers desquelles la subjectivité s'exprime créativement dans le monde et s'illustre comme une subjectivité éminemment praxique, c'est-à-dire agente, toujours au sein d'une communauté historique et culturelle.

À partir de là, nous voyons mal comment l'archéologie et la phénoménologie ne pourraient pas faire bon ménage. Peut-être est-ce le moment de rappeler que Husserl avait fait part à Fink de son regret que le terme d'archéologie fut préempté par une science positive[1]. Si tel n'avait pas été le cas, il l'aurait bien employé pour qualifier son propre projet et notamment sa méthode en « zigzag ». Tout cela a déjà été établi et discuté par la recherche[2]. En effet, Felix Heidenreich et Stephan Günzel ont

contient une synthèse très utile des critiques et débats soulevés par l'archéologie phénoménologique.

[1] Voir E. Fink, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls», in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 199.

[2] Voir F. Heidenreich, « Une archéologie de l'archéologie. Sur une parenté rhétorique entre Husserl et Foucault », *Les études philosophiques*, 106, 3, 2013, pp. 359-368 ; S. Gunzel,

examiné en détail le champ lexical de la géologie[1] et de l'archéologie mis à profit par Husserl, où l'on retrouve notamment les termes de « sol », d'« arche-terre », de « sédimentation », de « strates », de « couches », etc. Ils ont aussi et surtout attiré l'attention sur l'un des rares manuscrits où le maître file ouvertement la métaphore archéologique. En ouverture de ces quelques feuillets de 1932 qui portent précisément le titre de « Phänomenologische Archäologie », nous lisons notamment ces lignes très parlantes :

> Archéologie phénoménologique : excaver (*aufgraben*) les édifices constitutifs cachés dans les éléments bâtis, les constructions des opérations de sens aperceptives qui achèvent notre édification comme monde d'expérience. Le questionnement en retour et ensuite la mise au jour des opérations individuelles créatrices, jusqu'aux ultimes, jusqu'aux *archai,* afin de reconstituer à nouveau, dans l'esprit, en remontant, l'unité évidente des validités d'être fonctionnant de manières diverses selon leurs étants relatifs. Comme dans l'archéologie habituelle : reconstruction, compréhension « en zigzag »[2].

Ce que Husserl suggère ici, on le voit, c'est avant tout une parenté de méthode : cette « reconstruction » ou « compréhension en zigzag » s'apparente à ce que l'archéologie post-processuelle de Tilley et consorts nomme « interprétation ». Mais il y a plus encore, croyons-nous, dans cette mise en parallèle de Husserl ; car si la conscience d'un côté et le vestige de l'autre sont irréductibles l'un à l'autre, ils n'en sont pas moins liés par les *Urfakta* de la spiritualité, de la temporalité, de la spatialité, de la mondanéité, de l'incarnation.

Retrouver aujourd'hui le point d'intersection entre la conscience et le vestige[3] à partir de ces indices et accéder par là aux institutions de sens

---

« Zick-Zack. Edmund Husserls phänomenologische Archäologie », *in* K. Ebeling & S. Altekamp (éds.), *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten*, Frankfurt a. M., Fischer, 2004, pp. 98-117 – ce volume contient le texte original de Husserl cité plus bas et traduit par J.-C. Monod dans le numéro précité des *Études philosophiques*, pp. 360-371 (pour le passage cité ci-dessous, voir p. 369).

[1] Pour ce qui est de la géologie, voir P. Ducros, *Husserl et le géostatisme*, Paris, Cerf, 2011.

[2] Dans la traduction de Jean-Claude Monod in *Les études philosophiques*, 106, 3, 2013, p. 369.

[3] Pour une conceptualisation phénoménologique du « vestige », distinct de la « trace », voir J.-S. Hardy, *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl*, Paris, PUF, 2018, pp. 206-210 : « le vestige est une chose qui se trouve bel et bien *hic et nunc*, qui apparaît d'emblée comme dotée d'un sens pratique, mais qui détient cette signification sous le mode de l'indétermination […]. Le vestige (*Überrest*) n'est au fond rien d'autre que le reste des choses produites, en tant qu'elles sont et demeurent au-delà de leur dessein d'origine » (p. 207).

originaires, tel est donc le dessein de l'archéologie phénoménologique au sens propre, l'archéo-phénoménologie, qui nous intéresse ici. Celle-ci doit montrer comment, via la phénoménologie, l'archéologie peut se faire *archaiologie*[1], c'est-dire phénoménologie des *archai*. Par là nous retrouvons d'ailleurs la lecture merleau-pontienne de Husserl :

> L'analyse intentionnelle qui retrouvera et reconstituera les structures du monde archaïque ne saurait se borner à expliciter celles du nôtre : car ce qui donne sens à ces structures, c'est le milieu, *Umwelt*, dont elles sont le style typique, et l'on ne peut donc les comprendre à moins de comprendre comment le temps s'écoule et comment l'être se constitue dans ces cultures[2].

Ce que Merleau-Ponty a à l'esprit, en commentant la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl, c'est avant tout un élargissement du champ phénoménologique à d'autres cultures, mais c'est aussi manifestement un approfondissement de ce même champ en direction du passé le plus lointain, sans lequel l'explicitation du monde de la vie demeure incomplète. À l'exploration horizontale doit faire pendant une exploration verticale[3].

Ne pas se contenter de filer la métaphore de l'archéologie, mais fouler directement le sol où elle découvre ses objets, regarder vers le passé le plus lointain, s'y transposer, et interpréter ce qu'on y trouve à la lumière des thèses de la phénoménologie tout en puisant dans son réservoir conceptuel est ce que Tilley et d'autres représentants de l'archéologie post-processuelle se sont proposés de faire et qu'ils ont réussi avec plus ou moins de succès.

Dans l'ouvrage de 1994 qui l'a fait connaître, *A Phenomenology of Landscapes. Places, Paths, and Monuments*, Tilley s'intéresse particulièrement aux tombes mégalithiques dans le sud du Pays de Galles et de l'Angleterre. Alors que l'archéologie traditionnelle y voyait le résultat de la diffusion de rites religieux caractéristiques du bassin méditerranéen, la nouvelle archéologie a montré, en s'appuyant sur l'anthropologie, que ces tombes étaient au contraire le témoignage de pratiques autochtones liées à la transformation de l'économie, qui passe du modèle des chasseurs-cueilleurs à celui des agriculteurs-éleveurs. Tilley s'est montré plus radical en interrogeant les coordonnées de ces tombes dans le paysage et par conséquent la perception visuelle que pouvaient en avoir les hommes de

[1] Nous reprenons le terme de Gunzel, mais lui donnons un sens différent.

[2] M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et la sociologie », p. 133.

[3] F. Heidenreich (art. cit., p. 365) a relevé cette dimension : « Déjà chez Husserl, l'idée de l'archéologie essaie d'engager une conception verticale platonicienne qui vise les 'sources', quand Husserl parle du *Aufgraben* au lieu du *Ausgraben*. » Pas sûr, toutefois, qu'il faille invoquer ici le soi-disant platonisme de Husserl.

l'époque. En procédant ainsi, Tilley enquête sur les motivations de l'érection de ces monuments. Même si l'archéologue n'y fait pas référence, les « motivations » en question font référence à la « loi structurale fondamentale de l'esprit » dont parle Husserl dans le § 56 des *Ideen II*. Certes, il paraît compliqué de parler de la motivation sous-tendant la construction d'une tombe mégalithique comme d'une « motivation de raison pure » dans la mesure où l'acte en question n'est certainement pas motivé par l'intellection et par elle seule[1]. Il n'est cependant pas interdit d'y voir une motivation de raison « relative[2] », où l'agent s'est laissé entraîner par des pulsions et des penchants irrationnels issus de la logique magique qui anime son *Urdoxa* et guide son rapport perceptif ou intuitif au monde. Il serait encore possible de voir de manière complémentaire la motivation de la construction d'une tombe mégalithique comme relevant d'une « association », donc comme ressortissant à la « sensibilité », à « ce qui s'impose de force, ce qui est prédonné, ce qui relève de l'impulsion dans la sphère de la passivité[3] », toujours en vertu de la logique magique précitée dont l'ego spirituel ou personnel hérite par l'incorporation d'une tradition ancestrale préexistante qui structure tout l'inconscient collectif de la communauté qui la lui transmet[4].

Pour en revenir à Tilley, c'est par une certaine forme d'« intropathie » ou d'« empathie[5] » que celui-ci s'enquiert des motivations des agents de

[1] E. Husserl, *Ideen II*, p. 221 (p. 306).
[2] E. Husserl, *Ideen II*, pp. 221-222 (p. 307).
[3] E. Husserl, *Ideen II*, pp. 223 *sq*. (pp. 307 *sq*.).
[4] Dire cela ne revient pas à convertir les motivations immanentes de Husserl en motivations transcendantes, mais seulement à admettre l'historicité générative de la vie de la croyance originelle et à reconnaître de ce fait la possibilité de positions d'existence irrationnelles ou infra-rationnelles en réponse à ce que Bruce Bégout a nommé l'« *incertitude existentielle originelle* de l'être-au-monde » (*L'enfance du monde*, Chatou, La Transparence, 2007, p. 169).
[5] Tilley pousse aussi loin la *field archeology*. Selon B. de Villers (*op. cit*., p. 10), la voie de l'intropathie ne serait pas celle que l'archéologie phénoménologique devrait emprunter, car aucune « association passive et à distance de deux corps, dont les expressions corporelles se ressemblent et sont annonciatrices de vécus subjectifs analogues », entre l'archéologue et l'homme préhistorique, ne serait possible. Nous prenons ici le parti de Tilley et avouons ne pas comprendre en quoi cette association serait impossible, et en quoi il faudrait s'en tenir à une prudente « reconstruction » (p. 230), surtout si l'on prend connaissance de ce que Husserl écrit dans ses textes sur l'intersubjectivité : « Le présent contient en lui-même les *horizons* du passé en tant qu'horizons obscurs, mais également interrogeables, naturellement au fil conducteur de l'historicité perdurante et aux horizons tout d'abord vides de l'héritage d'objets intelligibles (par exemple les anciens parchemins 'incompréhensibles', les monuments – on ne sait plus ce qu'ils signifient, alors que pourtant, faisant l'objet d'une compréhension quelconque, ils se trouvent néanmoins là, dans le monde présent, en tant qu''indices') », *Hua* XV, pp. 395-396, cité par J.-S. Hardy,

l'époque. Il soutient ainsi que les tombes construites loin ou près de la côte, à la perpendiculaire des falaises ou parallèlement à une rivière, marquent le paysage de telle manière que l'on peut discerner à travers leur situation et leur orientation les intentions pratiques et symboliques de leurs bâtisseurs.

Un site largement visible depuis la mer en contre-bas peut laisser penser qu'il s'est agi d'un lieu de cérémonie ; à l'inverse un mégalithe discret, en partie enterré, laisse deviner une tombe recelant les reliques d'êtres chers et non celles d'animaux. Tilley ne prétend pas être en mesure de retrouver systématiquement la teneur exacte de l'intention signifiante mais estime que sa méthode permet au moins de mettre au jour l'intention de signifier tout court : la répétition, l'alignement des tombes, l'esquisse d'un tracé dans le paysage, tout cela indique une corrélation entre le constructeur et son objet, d'une part, et l'objet et son visiteur, d'autre part. Il y aurait donc bien quelque chose comme un schéma, un *pattern* inscrit à même le paysage, ici au moyen de la pierre. Le lien entre les hommes ferait ici l'objet d'une inscription dans le monde et d'une médiatisation par une mise en abyme ergonomique de la matérialité.

En définitive, la tombe mégalithique tombe sous le coup de la définition husserlienne de l'« objet investi d'esprit », spiritualisé par une subjectivité constituante, mieux, par une « personne[1] ». Pour paraphraser l'exemple du « livre » dans les *Ideen II*, nous pourrions dire : quand je vois la tombe mégalithique, je vois une chose physique, un objet, une ou plusieurs pierres disposées de telle façon, des parties plates, d'autres bombées, des aspérités, de la mousse, etc. Mais est-ce bien cela que je saisis quand je « vois » cette tombe, quand je vois la pierre trouée en son centre comme elle est trouée ? Non, je suis orienté vers autre chose. J'ai certes l'« apparence » du mégalithe, son côté chosique, mais « je 'vis' par la compréhension, dans le sens. Et ce faisant, j'ai affaire à l'unité spirituelle » de la tombe[2].

D'après l'analyse de Tilley, il y a toutefois ici une spécificité, puisque cette unité ou ce « sens spirituel » est enchaîné(e) au paysage de telle manière qu'il m'apparaît toujours dans une attitude visant en même temps l'« existence spatiale apparaissante[3] ». Nous y reviendrons bientôt. Cela n'empêche pas la tombe de vérifier la conclusion husserlienne : « le sens spirituel, en animant les apparences sensibles, fusionne d'une certaine

La chose et le geste, p. 208. C'est en partie grâce à l'*Einfühlung* que la phénoménologie va pouvoir, non seulement faire passer la signification du vestige de l'indétermination à la détermination, mais encore déboucher sur une certaine « réanimation » du vestige (J.-S. Hardy, *La chose et le geste*, p. 210).

[1] Entre milles analyses concernant « l'objet investi d'esprit », nous renvoyons aux brèves et lumineuses remarques que lui consacre B. Bégout dans ses *Pensées privées*, Grenoble, Millon, 2007, part. p. 147.

[2] E. Husserl, *Ideen II*, p. 236 (p. 325).

[3] E. Husserl, *Ideen II*, p. 237 (p. 326).

manière avec elles, au lieu de leur être lié dans un simple juxtaposition[1] ». Rien d'étonnant puisque Husserl précise que son analyse s'applique à « toutes les choses qui ont un sens spirituel relevant de la compréhension, qui ont une signification spirituelle. Donc naturellement *mutatis mutandis* à toutes choses de la vie quotidienne à l'intérieur de la sphère de la culture […]. Un verre, une maison, une cuillère, un théâtre, un temple, etc.[2] ». À toutes ces choses simultanément idéales et réales, du moins prises sous cet aspect, qui ne sont déterminées qu'en relation aux hommes, qui ne signifient ainsi que pour eux, et qui d'ailleurs peuvent être dites subjectives comme objectives en ce sens bien précis qu'elles naissent d'un « faire subjectif », d'une part, et « s'adresse à des sujets en tant que sujets personnels » pour lesquels et parmi lesquels elle possède une objectivité, d'autre part : en l'occurrence, la tombe mégalithique s'offre à eux en tant que ce dont ils peuvent avoir besoin dans des circonstances appropriées, comme disposer des restes d'un défunts, faire son deuil, invoquer un esprit, etc.[3].

Les descriptions de Tilley ont elles-mêmes montré que, si la *Sinngebung* dont bénéficie la tombe mégalithique par le truchement d'un acte intentionnel est le fait d'une subjectivité, ce sens n'est absolument pas figé et peut très bien évoluer à la faveur de certaines transformations anthropologiques. Par exemple, des monuments utilisés initialement pour des rites dédicatoires ont pu devenir des lieux de fêtes[4]. Ainsi le sens peut-il se voir réaffecté, pour ainsi dire.

Cela ne change rien au plan transcendantal, où le sens intrinsèque de la tombe mégalithique reste d'être un *begeistetes Objekt* rendu tel par une série de prestations intentionnelles. Ce sens n'a cependant rien d'hermétique. Autrement dit, il ne s'agit nullement d'une œuvre solipsiste qui resterait inaccessible à d'autres consciences car, on l'a vu, il appartient à la subjectivité productrice, c'est-à-dire celle qui spiritualise originairement la tombe mégalithique, de lui conférer dans le même temps une objectivité pour et parmi les autres sujets. Il n'en reste pas moins vrai que le sens spirituel n'est donné à la subjectivité réceptrice que sous la forme d'une interprétation[5]. Cette interprétation n'a pas à être considérée inauthentique pour autant. Elle peut au contraire être dite originaire dans la mesure où, même si elle manque l'intention première de la subjectivité productrice ou créatrice, elle capte celle de l'objet culturel dans l'*unité* de ses dimensions physique et spirituelle – dont il a été question plus haut – et dans

[1] E. Husserl, *Ideen II*, p. 238 (p. 326).
[2] E. Husserl, *Ideen II*, p. 238 (p. 327).
[3] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, p. 113.
[4] C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths, and Monuments*, Oxford & Providence, Berg, 1994, 1997, p. 142. Tilley parle de « re-worked meanings ».
[5] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, pp. 110-111.

l'*autonomie* qu'il acquiert progressivement au courant de l'histoire. Husserl se résume ainsi :

> […] un objet de la culture possède, d'un côté, une réalisation originaire dans la vie de la personne et possède pour le sujet personnel le mode de donation de la perception proprement dite à partir d'une production originaire. D'un autre côté, il peut, pour chaque autre sujet au sein d'une communauté qui se comprend, faire l'objet de multiples expériences possibles sous la forme d'une interprétation intuitive se confirmant continument[1].

Pour aller jusqu'au bout de cette démarche, il faudra ce que Husserl nomme l'« intuition compréhensive », qui saisit le sens des objets culturels dans leur nécessité individuelle[2], et qui peut être décrite comme la pointe des types d'interprétation que proposent généralement les sciences de l'esprit, en ce compris l'archéologie interprétative[3]. Pointe, ou à la pointe, elle ne peut l'être et ne l'est effectivement que parce qu'elle requiert une réduction eidétique à laquelle aucune des sciences précitées ne s'est encore prêtée – les sciences de l'esprit restent des sciences et, à ce titre, continuent de poser leur objet comme un « étant ».

Les analyses husserliennes de l'objet investi d'esprit, notamment celle des *Ideen II*, se fondent sur l'aperception propre à l'attitude personnaliste. Or, cette dernière repose à son tour sur une conception de la personne en tant que centre d'un monde ambiant. Husserl donne une définition générique de cette *Umwelt* à l'entrée du § 50 :

> Le monde environnant est le monde que la personne, au sein de ses actes, perçoit, dont elle se souvient, qu'elle saisit par la pensée, qu'elle présume ou qu'elle infère à partir de ceci ou cela, le monde dont cet ego personnel est conscient, qui est là pour lui, à l'égard duquel il se comporte de telle ou telle manière, par exemple par l'expérience et la théorisation thématiques se rapportant aux choses qui lui apparaissent, ou bien par l'affect, par l'évaluation, l'action, le façonnement technique, etc. […]. Pour parler de façon générale, le monde environnant n'est point monde « en soi », mais monde « pour moi », c'est-à-dire justement monde environnant de son propre sujet égologique, monde dont le sujet fait l'expérience ou dont il prend conscience d'une autre manière, qu'il pose au sein de ses vécus

[1] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, p. 111.

[2] En partant toutefois de leur « type » et d'une « généralité typique » qui équivaut à un « air de famille » qui nous met sur la voie de la reconnaissance et de la compréhension. Voir B. de Villers, *op. cit.*, pp. 209-210, et B. Bégout, « Un air de famille. La théorie husserlienne des types », *Recherches husserliennes*, 17, 2002.

[3] E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, p. 109.

> intentionnels avec la teneur de sens qui y est à chaque fois impliquée. En tant que tel, le monde environnant est toujours en devenir, dans une production de soi incessante, par des mutations de sens et des formations de sens toujours nouvelles, accompagnées des positions et des annulations qui s'y rapportent[1].

Dans la suite du paragraphe, Husserl s'attache à développer les types d'actes par lesquels l'ego se rapporte à ce monde, en mettant l'accent sur les dimensions axiologique, affective et pratique de ces actes. Ces développements sont importants parce que ces dimensions sont aussi celles qui président aux rapports de l'ego aux objets (de la nature) qu'il investit d'esprit ou qu'il trouve déjà investi d'esprit et qui par là se voient eux-mêmes dotés d'une dimension axiologique, affective ou pratique. Ricœur a plus ou moins ouvertement reproché à Husserl de ne pas articuler directement cette description de l'*Umwelt* avec celle de la chair ou corps propre du chapitre III de la deuxième section des *Ideen II* : « L'*Umwelt* qui motive ma vie personnelle, écrit-il, avec ses arbres et ses livres, ses lacs et ses temples, serait plutôt à ressaisir au stade initial de la *Dingauffassung*, quand le corps est encore corps 'esthétique', impliqué dans le perçu[2]. » C'est peut-être faire un mauvais procès à Husserl que de formuler les choses ainsi, car le maître commence bien son analyse du monde ambiant en rappelant qu'« en premier lieu, le monde, dans son noyau, est un monde qui apparaît de manière sensible et qui est caractérisé en tant que là-devant, il est donné et, éventuellement saisi, dans des intuitions empiriques simples[3] ». Et de même lorsque Husserl parle des objets investis d'esprit qui peuplent ce monde ambiant, il ne manque pas d'insister sur le fait que j'« ai » bien leurs « apparences » : « la chose physique, les événements physiques qui apparaissent à même celle-ci, sont là dans l'espace, dans une orientation déterminée par rapport à 'mon' centre d'appréhension, par exemple devant moi, à droite, à gauche, etc. tout comme si j'étais orienté, dans cette expérience, sur ce qu'il y a de corporel[4] ». Ricœur touche cependant bien un point sensible : le monde ambiant et ses objets spiritualisés ne sont effectivement pas reconduits *systématiquement* et *méthodiquement* à l'espace et au corps vécus comme ils le sont à la chose et à la conscience. Pourquoi cela nous importe-t-il ? Parce qu'il en résulte un certain vide dans l'analyse des objets spiritualisés que les considérations

[1] E. Husserl, *Ideen II*, pp. 185-186 (pp. 261-262). Notons en passant cette mention intéressante d'un « monde ambiant de l'âge de pierre » dans la *Krisis* (*Hua* VI, p. 304).
[2] P. Ricœur, « Analyse et problèmes dans *Ideen II* », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, [2]2004, p. 154.
[3] E. Husserl, *Ideen II*, p. 186 (p. 263).
[4] E. Husserl, *Ideen II*, p. 236 (p. 325).

archéo-phénoménologiques de Tilley permettent de combler au moins partiellement.

Ce que nous avons fait jusqu'ici, c'est traduire et approfondir dans un langage husserlien des analyses qui, dans le premier ouvrage de Tilley qui nous a occupés jusqu'ici, ne sont qu'informées par la phénoménologie et non rigoureusement structurées par elle. Il faut néanmoins reconnaître à l'archéologue britannique le mérite d'avoir fait preuve d'originalité en proposant une *phénoménologie du paysage*, ici du paysage archéologique, que l'on ne trouve pas chez Husserl et qui, de manière générale, manque également chez ses disciples. L'on pourrait certes se tourner vers la notion husserlienne d'horizon, vers la contrée, la clairière et le chemin de campagne heideggériens, ou encore les pages de Merleau-Ponty sur la peinture. Mais nous n'y trouverons pas de quoi esquisser une véritable phénoménologie du paysage[1]. Pour cela, il faut autre chose. Peut-être pas davantage que ce que l'on peut trouver chez ces auteurs, mais au moins des *recoupements* – au sens que thématise et pratique le travail philosophique de Jacques Taminiaux – absents du corpus phénoménologique.

Comme on l'a vu, les monuments étudiés par Tilley prennent sens dans et par rapport au paysage dans lequel ils s'insèrent et qui a servi d'une manière ou d'une autre à leur édification. Le paysage accueille ou même recueille le monument, mais le monument en retour enrichit le paysage naturel, puisqu'il le spiritualise en l'attirant dans le champ d'attraction de quiconque le contemple. En d'autres termes, il est possible d'avancer que paysage et monuments sont co-constitutifs et qu'ils sont susceptibles de participer à parts égales dans une seule et même donation de sens. Si une telle chose est possible, c'est parce qu'ils partagent un espace dont, ensemble, ils font un *lieu*. À son tour le lieu ne peut être pensé sans le corps propre, qui en est constitutif. En effet, aucun autre medium ne permet de faire une expérience plus tangible du lieu. Peut-être, car il lui appartient foncièrement. Edward Casey résume ainsi cet autre entrelacs : « The lived body is the material condition of possibility for place-world while being itself a member of that same world. It is basic to place and part of place[2]. » Paysage et monument font donc un lieu, lequel s'apparente à un espace qui s'incarne, qui advient, à la manière d'un événement, un événement que

[1] Il faudrait encore mentionner quelques pages sur le paysage chez Erwin Straus (*Vom Sinn der Sinne*, 1935) et Henry Maldiney (*L'art, éclair de l'être*, Paris, Comp'act, 1993), dépendantes des auteurs cités, ainsi qu'un bref essai, F. Dastur, « Phénoménologie du paysage », *Projets de paysage*, 2011 (en ligne), ou plus récemment P. Limido-Heulot, « Pour une phénoménologie des paysages », *Studia Phenomenologica*, 14, 2014, pp. 191-213, qui s'appuie sur Strauss, et cite, en passant, le travail de Tilley.

[2] E. Casey, « How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena », *in* S. Feld & K. Basso (éds.), *Senses of Place*, Santa Fe, School of American Research Press, 1996, p. 24.

Casey qualifie, d'une belle formule, d'« idiolocal[1] », et dont le corps propre est l'instigateur ou le témoin. Tilley a retrouvé cela à même ses relevés archéologiques, en arpentant le terrain, et non pas en suivant les maigres indications de Husserl, Heidegger ou Merleau-Ponty à ce sujet. Cette concordance ne fait cependant que renforcer cette idée-force : « What people *think* about the environment has little or no affect on the practical exigencies of having to live in it[2]. » Sans aller jusqu'à dire que Husserl a vécu cette vérité, nous pouvons au moins imaginer qu'il l'a comprise ou qu'il l'a postulée afin d'expliquer la thématisation plutôt inopinée de l'attitude personnaliste. En se calquant sur Ricœur[3], disons qu'entre l'espace et l'ego, il fallait trouver de la place pour une réalité irrévocable et par ailleurs amphibologique : le lieu de l'esprit (en sa corporéité vivante) et l'esprit du lieu (en sa spatialité événementiale et incarnée). Tilley dirait, avec et contre Ingold, en des termes certes moins phénoménologiques : de la place pour « une construction culturelle de l'environnement qui est à la fois prélude et épilogue à l'action pratique[4] ».

Quant au paysage proprement dit, Tilley appuie en partie son propos sur les théories géographiques – celles de Cosgrove notamment – tout en restituant à la chose même, en bon archéologue qu'il est, toute sa profondeur historique, sa verticalité. Relative aux temps préhistoriques, sa thèse est que, plus qu'une simple toile de fond pour l'action humaine, le paysage naturel est une donnée intégrale de l'expérience au sein de laquelle des traits topographiques (relief, dépression, pics, canyons, etc.) et des constituants écologiques (arbres, pierres, rivières, animaux) s'articulent à des « schèmes de l'intentionnalité humaine[5] ». Ainsi s'agit-il d'étudier plus précisément comment des événements et des pratiques situées en viennent à privilégier certaines « qualités » du paysage et à cristalliser ainsi des parties de l'environnement jusqu'à produire des lieux signifiants, et comment ces lieux signifiants, en accueillant des monuments et des installations issus de la main de l'homme, deviennent plus spécifiquement des « endroits », des *locales*, c'est-à-dire des lieux de vie culturelle[6].

La définition la plus dense du paysage, du point de vue philosophique, donnée par Tilley dans l'ensemble de son travail récapitule ces éléments :

> Un paysage est une série d'endroits qui ont un nom, un ensemble de lieux relationnels unis par des chemins, des mouvements et des récits.

[1] E. Casey, « How to Get from Space to Place », p. 26.
[2] C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape*, p. 22.
[3] P. Ricœur, « Analyse et problèmes dans *Ideen II* », p. 155.
[4] C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape*, p. 24.
[5] C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape*, p. 24.
[6] C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape*, pp. 24-26.

> C'est une topographie « naturelle » perspectivement liée à l'Être existential du corps dans l'espace sociétal. C'est un code culturel du vivre, un « texte » anonyme à lire et à interpréter, un bloc-notes servant à l'inscription, une scène de et pour la *praxis* humaine, un mode de l'habiter et un mode de l'expérimenter. Il est investi par des pouvoirs, à même d'être organisé et chorégraphié en relation des intérêts sectionnels, et toujours sédimentés dans les signifiances humaines. Le paysage est intrigue et narration, temporalité et mémoire, souvenir, commémoration. Il est un système signifiant à travers lequel le social est perpétué et transformé, exploré et structuré, organisé en processus. Par-dessus tout, le paysage représente un moyen de mise en ordre conceptuel qui accentue des relations […]. En tant que concept, il privilégie la différence et la singularité tout en demeurant holistique en ce qu'il fonctionne de manière à inclure plutôt qu'à exclure[1].

Si cette définition synthétique peut sembler un peu fourre-tout, nous y entendons toutefois résonner nombre de philosophèmes phénoménologiques. Cependant, l'essentiel est que cette définition est obtenue par induction et non par déduction. Nous pouvons en effet en vérifier chaque aspect dans les descriptions que Tilley fait des paysages et des vestiges qu'ils conservent, des tombes du Pays de Galles aux cairns suédois en passant par les menhirs bretons et les temples maltais[2]. À cet égard, il est capital de noter la mise en garde de Tilley au terme de son second grand ouvrage paru en 2004, *The Materiality of Stone*, car elle nous ramène tout droit au commencement de cette étude en même temps qu'elle nous procure une ouverture sur le dernier point que nous voudrions évoquer :

> Une approche « purement » phénoménologique demeure par elle-même inadéquate. Elle doit être associée à une prise de conscience de l'herméneutique de l'interprétation qui va au-delà de l'exercice descriptif et implique l'exploitation de liaisons métaphoriques et métonymiques entre les choses. Ce qui est requis est une tentative constante d'articulation entre nos expériences incarnées et la production de ré-interprétations puisant leur inspiration dans toutes formes de

[1] C. Tilley, *A Phenomenology of Landscape*, p. 34.

[2] Voir C. Tilley, *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford & New York, Berg, 2004. Dans cet ouvrage plus tardif, Tilley, en réponse indirecte à certains de ses critiques (sûrement Flemming, p. 219, mais probablement aussi Barett), livre une longue introduction ainsi qu'une longue conclusion qui s'efforcent semble-t-il de renforcer l'armature théorique de son travail. Y sont évoqués en profondeur, surtout à partir de Merleau-Ponty (p. 218 : « the fundamental conceptual ground for this book »), les concepts de corps propre, de perception, de synesthésie et de monde, entre autres, et l'ensemble des questions méthodologiques que pose son travail. Notons également ceci d'intéressant que, dans ce second ouvrage, Tilley intègre les travaux de Casey sur le lieu, dont la plupart n'étaient pas encore parus au moment où il préparait son premier ouvrage.

> sources susceptibles de nous informer, qu'elles soient archéologiques, anthropologiques, géographiques, géologiques ou relevant de la théorie critique et culturelle. L'étude de la culture matérielle requiert et exige tout à la fois une perspective multidisciplinaire[1].

Tout se passe comme si, ébloui dans un premier temps par la « montagne magique » phénoménologique, Tilley avait ensuite passé sept années à en faire le tour avant de réaliser la nécessité d'un rééquilibrage entre le transcendantal et l'empirique, à la faveur de l'épaisseur historique et matérielle de son objet qui ne cesse de se rappeler à lui, mais donc également d'une meilleure connaissance de la phénoménologie elle-même qui a prouvé au fil du temps son ouverture à cette épaisseur et n'a pas hésité à se remettre en question et en chantier afin de la prendre en charge comme il se doit. Ainsi peuvent s'expliquer, nous l'avons vu, la place faite par Husserl aux sciences de l'esprit sous le poids de la réalité historico-culturelle ou sa reconnaissance tardive du caractère massif de l'attitude naturelle, mais peut-être aussi, entre autres développements, les tournants herméneutique et existentiel – pour faire court – de la phénoménologie chez Heidegger et Merleau-Ponty.

N'allons pas croire toutefois que tout cela modifie la mission fondamentale de la phénoménologie dans le rôle qu'elle peut jouer au sein de l'archéologie et en coordination avec elle : la pluralité historique et culturelle couverte par l'archéo-phénoménologie ne la dispense pas, bien au contraire, de continuer à discerner ce que Merleau-Ponty a nommé des *universaux latéraux*[2], autrement dit des structures traversant les époques et les cultures – des structures quasi-transcendantales se caractérisant par leur *itérabilité*.

Le point est capital, car il nous conduit à soutenir pour terminer que, pour prouver sa valeur, l'archéo-phénoménologie doit nécessairement être à même de respecter deux impératifs. Le premier est de s'entraîner à circuler à travers les différents « niveaux d'historicité », selon l'expression de Husserl dans l'appendice XXVI à la *Krisis*. Nous nous fondons ici sur les analyses de Bruce Bégout[3] pour rappeler que le maître distingue principalement entre un premier niveau d'historicité où dominent le mythe et la tradition, et un second niveau d'historicité charpenté par la critique et la réforme, qui ne peut être pensé qu'en rapport au premier. Si ces deux niveaux ne décrivent pas directement des périodes de l'histoire en

[1] Voir C. Tilley, *The Materiality of Stone*, p. 224.
[2] M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Lévi-Strauss », in *L'éloge de la philosophie*, *op. cit.*, p. 157.
[3] Voir B. Bégout, *L'enfance du monde*, Chatou, La Transparence, pp. 159-189.

particulier, mais des manières « *a priori* de vivre dans l'histoire[1] », ce n'est pas prendre un grand risque que de dire que l'archéo-phénoménologie s'intéresse principalement au premier d'entre eux, car c'est précisément là que se concentre « tout ce qui a rapport aux origines » au sens de la formule platonicienne qui a donné le titre de cette contribution. Mais Husserl précise bien qu'au sein de ce premier niveau, différents cas de figure sont possibles, selon le degré de « spiritualité » de l'existence concernée, lequel varie en fonction de la « validité maintenue d'une tradition à travers les effondrements et les mutations constantes[2] ». Bruce Bégout explique que « ce n'est pas la supposé pauvreté culturelle d'une société qui permet de lui attribuer une historicité de premier niveau, mais le rapport qu'elle entretient avec sa propre histoire » qu'elle pense en l'occurrence comme clôturée « selon un ensemble de finalités pratiques finies[3] ». Il n'est pas sûr que Husserl n'ait pas malgré tout à l'esprit la dichotomie entre *Nieder-* et *Hochkulturen* – à voir comment il reprend le couple « haut-bas » pour qualifier les différents niveaux possibles de l'existence au sein même de l'historicité de premier niveau ; à voir surtout comment il place le *logos* et l'idéal scientifique au cœur de l'historicité de second niveau.

Indépendamment de cela, ce qui est intéressant pour nous, et qui conduit au deuxième impératif annoncé plus haut, est que la tâche de l'archéo-phénoménologie est d'explorer *tout* le premier niveau d'historicité à partir du second, vers lequel elle remonte inexorablement, et que, ce faisant, elle sera confrontée non pas à un seul mais à plusieurs paradigmes et donc plusieurs objets, plusieurs paysages, plusieurs arts, plusieurs religions, plusieurs ensembles de mœurs, etc. Autant dire qu'elle ne pourra pas en rester aux temps « préhistoriques », d'ailleurs bien mal nommés, mais qu'elle devra aussi bien s'affronter aux temps (dits) « civilisés », ou plus précisément à des civilisations plus complexes et plus hétérogènes que celles qui l'ont occupée jusque-là. Or, dans ces cas précisément, elle aura affaire à des situations au sein desquelles le vestige « pur » (pour reprendre l'expression de Jean-Sébastien Hardy) entre en concurrence avec l'écrit, où du moins l'écrit se superpose au vestige ou devient lui-même vestige dans ou à côté d'autres vestiges. Ainsi y a-t-il fort à parier que l'avancement de l'archéo-phénoménologie est en partie lié à sa capacité d'opérer un *tournant herméneutique*, c'est-à-dire ici de bien négocier son nécessaire commerce avec les sciences du texte. Il serait peut-être exagéré de dire qu'en la matière l'apparition de l'écriture change tout, mais comment nier cependant qu'elle interdit le *statu quo* ?

[1] B. Bégout, *L'enfance du monde*, p. 162.
[2] E. Husserl, *Hua* VI, app. XXVI, p. 556 ; cité dans B. Bégout, *L'enfance du monde*, p. 162.
[3] B. Bégout, *L'enfance du monde*, pp. 162-163.

Malgré cela, l'alpha, le commencement de l'archéo-phénoménologie, devra demeuré inchangé : pour elle, il ne pourra jamais s'agir de partir d'autre chose que de l'apparaître irréductible de la *matérialité* – et ce qu'il s'agisse d'un paysage, d'un monument, d'un habitat, d'un artefact, etc.[1] comme d'un texte à proprement parler, qui ne peut être qu'inscrit sur un support matériel qui a son ou ses propres lieux et par conséquent son ou ses propres sens, indispensables à la compréhension de ce que Ricœur nomme les « grandes architectures de parole et d'écriture » qui ont fait et continuent de faire l'histoire[2]. Pour ne donner qu'un exemple, les grottes où l'on a découvert par accident, en 1947, les célèbres manuscrits de la Mer morte, le linge de lin dans lequel ils étaient enveloppés et les jarres d'argile où ils avaient été placés ne donnent-ils pas des indications essentielles sur la manière de lire et de comprendre les textes comme sur la communauté de Qumrân qui les a produits ? Et, par-delà, ne nous disent-ils pas quelque chose de pareillement essentiel sur l'être-en-communauté et sur la place du monde ambiant dans le monde de la vie ? À la condition de suivre ce chemin sur lequel l'éclairage du passé ne vaut pas seulement en tant que tel mais aussi en tant qu'il contribue à l'élucidation de notre présent vivant en vertu d'une historicité générative perdurante, le travail de l'archéo-phénoménologie est infini.

[1] Il faut indiquer ici que, si Tilley s'est concentré sur les paysages et les monuments « sommaires », d'autres représentants de l'archéologie interprétative fondée sur la phénoménologie travaillant sur les mêmes aires et les mêmes périodes, comme Julian Thomas (*Time, Culture and Identity. An interpretative Archaeology*, 1996) et Chris Gosden (*Social Being and time*, Oxford, 1994), se sont intéressés à d'autres objets comme des artefacts portables. À cette occasion, la meilleure ressource s'est révélée être, pour des raisons obvies, la phénoménologie de Heidegger, davantage que celle de Husserl ou de Merleau-Ponty. Deux ouvrages remarquables et néanmoins très différents permettent d'aller plus loin. Tout d'abord le livre de B. de Villers (*Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, Paris, Petra, 2010) dont nous avons parlé, qui répartit les vestiges dont il discute en quatre catégories : ossements, traces de foyers et d'habitat, art pariétal, outils, et qui montre que la phénoménologie husserlienne, lu conjointement avec la paléoanthropologie de Leroi-Gourhan, a tout à fait les ressources pour traiter de ces objets (ce que confirme le travail plus récent de J.-S. Hardy, *La chose et le geste*, de facture plus générale) ; ensuite celui de Philipp Tonner (*Dwelling. Heidegger, Archeology, Mortality*, London, Routledge, 2018) qui part de l'archéologie interprétative qui a servi ici de référence et qui s'intéresse davantage aux monuments et objets funéraires. Notons que tous les deux sont restreints à la période « préhistorique ». Concernant l'articulation plus générale entre Heidegger et l'archéologie, il faudrait bien sûr tenir compte des travaux de Tim Ingold, mais aussi consulter le numéro spécial d'*Archeological Dialogues*, 3, 1, 1996 : « Toward a Heideggerian Archeology? ».

[2] P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 266.

„Das Holde der Huld ist das Heile“. Ödipale Gebürtigkeit und alliterative Abtreibung bei Heidegger

ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS

Der folgende Beitrag besteht aus zwei Teilen. Zunächst wird beschrieben, inwieweit Heideggers Phänomenologie der Gebärde in der Ablehnung ihrer Deutung als „Ausdruck“, d. h. als ein Zeichen für einen inneren seelischen Zustand besteht. Vielmehr wird die Gebärde als die existenzielle Struktur des „Leibens“ des Daseins angesehen. Darüber hinaus beruht Heideggers viel kritisiertes „Schweigen“ zur Körperlichkeit auf der Verweigerung jeder thematischen Annäherung an das Leibphänomen. In diesem Sinne verfolgt Heidegger einen performativen Ansatz für die Gebärde als die Leiblichkeit der Sprache selbst. Wenn sich jedoch Heideggers Phänomenologie der Gebärde durch einen solchen performativen Ansatz als „Gebären“ des Sinnes selbst entfaltet, so birgt dies wiederum eine doppelte Gefahr in sich, nämlich die Unterordnung ihrer alliterativen Transposition unter eine etymologische Einschreibung sowie eine ödipale Annäherung an die Gebürtigkeit der ontologischen Differenz. Als Zweites wird anhand einer Abhandlung mit dem Titel „Die Geburt der Sprache“ gezeigt, inwieweit es der lebendige Hintergrund des Textes – das Geburtstagsgeschenk der Geliebten – ist, der seine alliterative Zerstreuung von jeder etymologischen Einschreibung befreit. In diesem Sinne wird die Betonung auf den erotischen und intersubjektiven Charakter der Gebärde gelegt, was dazu führt, ihre Deutung als Selbstgeburt abzulehnen und sie eher – im Sinne eines Selbstverlustes in seiner Auseinandersetzung mit dem Anderen – als „Abtreibung“ zu verstehen.

1. Von der „Gebärde“ zum „Gebären“

Bekanntlich nähert sich Heidegger in den Zollikoner Seminaren dem Phänomen der „Gebärde“ im Rahmen des „Leibens“, d. h. der Körperlichkeit als existenzielle Struktur des Daseins, durch die sich die Welt vor uns entfalten kann. Zunächst lässt sich der Leib nicht durch den Dualismus von Seele und Körper erklären, sondern als ein Existenzial,

ausgehend von der Struktur des „In-der-Welt-Seins“. Die Gebärde im Sinne des „Bärens“ ist also keine Bewegung, die etwas Inneres ausdrückt:

> In der Philosophie müssen wir den Namen Gebärde nicht auf die Deutung „Ausdruck“ beschränken, sondern müssen damit alles Sich-Betragen des Menschen als ein durch das Leiben des Leibes bestimmtes In-der-Welt-Sein kennzeichnen. […] Vielmehr hält sich das Betragen schon immer in einer bestimmten Gegend auf, die offen ist durch das Ding, auf das ich bezogen bin, wenn ich zum Beispiel etwas in die Hand nehme.[1]

Der Leib zeigt sich somit insofern als eine Mitbestimmung des In-der-Welt-Seins des Daseins, als er sich als die Öffnung selbst offenbart („so ist das Leiben mitbestimmt durch mein Menschsein im Sinne des ekstatischen Aufenthaltes inmitten des gelichteten Seienden“[2]). Obwohl Heidegger die ontologische Dimension des Leibes entdeckt, bedeutet dies jedoch nicht, dass das Sein einen leiblichen Charakter hat. Wie J. Benoist sagt, kann der Leib, soweit er einen ontologischen Charakter hat, nur durch eine „Entkörperung des Seins“ entdeckt werden, also als ein Bruch mit der Metaphysik als körperliche Anwesenheit.[3] Tatsächlich sagt Heidegger: „Das Leiben gehört als solches zum In-der-Welt-Sein. Aber das In-der-Welt-Sein erschöpft sich nicht im Leiben.“[4] Obwohl sich das Leiben als In-der-Welt-Sein zeigt, setzt er das Seinsverständnis als „das Verstehen dessen, dass ich in der Lichtung des Seins stehe, und das jeweilige Verständnis des Seins, dessen, wie Sein im Verständnis bestimmt ist“.[5] Dieses Stehen in der Lichtung des Seins ist als Leiben gegeben, aber das Stehen in der Lichtung des Seins bezieht sich auf etwas jenseits des Leibens, auf das Sein selbst. Wenn Heidegger sagen kann, dass wir nicht sehen können, weil wir Augen haben, sondern wir nur Augen haben können, weil wir unserer Grundnatur nach sehenden Wesens sind, besteht auch unser In-der-Welt-Sein nicht aus einem Leiben, vielmehr sind wir leiblich wegen des In-der-Welt-Seins.[6] Heidegger führt dazu aus:

> Das Leibliche ist fundiert in dem Entsprechen. Das Leibliche ist nicht zunächst für sich da und dann wird ein Bezugsstrom durch es, zum Beispiel durch die

[1] M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, S. 118.
[2] Ebd., S. 113.
[3] J. Benoist, „Chair et corps dans les séminaires de Zollikon: La différence et le reste“, in *Autour de Husserl. L’ego et la raison*, Paris, J. Vrin, 1994, S. 115.
[4] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, S. 244.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 293-294.

> Hand, durchgeschickt. *Der Leib ist die notwendige, aber nicht zureichende Bedingung für den Bezug.*[1]

Wie J. Benoist betont, ist die Formulierung zweideutig, da der „unzureichende" Charakter des Leibes nur aus dem „In-der-Welt-Sein", für den er mitbestimmend ist, erfasst werden kann. Außerhalb der Struktur des In-der-Welt-Seins gäbe es keinen Leib, wie im Falle des Tieres.[2] Im Gegenteil, dies würde die Möglichkeit offen lassen, dass das In-der-Welt-Sein für die Beschreibung der Körperlichkeit unzureichend ist. So kommt J. Benoist zu dem Schluss: „Mein Körper äußert sich meiner Existenz als der Rest der ontologischen Differenz, zusätzlich zu ihr und als solche zugleich indifferent und mitbestimmend für sie."[3]

Obwohl Heidegger in Bezug auf das Denken einleitend feststellt, dass „es jedenfalls ein Hand-Werk ist,"[4] haben wir nicht deshalb Hände, weil wir Greiforgane haben, sondern „nur ein Wesen, das spricht, d. h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen."[5] Und wie wir anhand des Beispiels des Schreiners wissen, gibt es kein Handwerk ohne eine Entsprechung zwischen dem Wesen der Sache und dem Wohnen.[6] In diesem Sinne kann argumentiert werden, dass Heideggers Phänomenologie der Gebärde den Körper als „Leiben" versteht; jedoch besteht die Gefahr einer solchen *Gebärde* darin, den Körper durch seine ontologische Transposition zu vergeistigen. Das zeigt sich z. B. an der Gebärde der Hand, der Heidegger die größte Bedeutung beimisst, nämlich dem Beten: „Die Hände falten sich, wenn diese Gebärde den Menschen in die große Einfalt tragen soll."[7] Für Heidegger *hat* der Mensch nicht die Hände, sondern „die Hand hat das Wesen des Menschen inne."[8] Was in

---

[1] Ebd., S. 232.
[2] Vgl. Benoist, a. a. O., S. 116.
[3] Ebd., S. 121.
[4] Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA 8, Frankfurt, Klostermann, 2002, S. 18.
[5] Ebd.
[6] Ebd., S. 17.
[7] Ebd., S. 19.
[8] Heidegger, *Parmenides*, HGA 54, Frankfurt, Klostermann, 1982, S. 119. Wie Derrida schreibt: „Die Hand des Menschen: sie werden sicher bemerkt haben, dass Heidegger die Hand nicht nur als etwas Singuläres denkt, das nur dem Menschen gehören würde. Er denkt immer im Singular, als hätte der Mensch nicht zwei Hände, sondern monströser Weise nur eine Hand" („La main de Heidegger (*Geschlecht II*) (1984-1985)", in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, S. 437). Darüber hinaus drückt die Monstrosität der Hand nicht nur das menschliche Wesen aus, nämlich ein deutungsloses Zeichen zu sein, sondern auch den „Geist" im Sinne Heideggers, der nicht nur erhellt, sondern zugleich das in Flammen setzt, was Jeremy Biles „das Heilige der linken Hand" nennt (*Ecce Monstrum. Georges Bataille And The Sacrifice of Form*. New York: Fordham University Press, S.

einer solchen Gebärde ausgeschlossen wird, ist nicht nur die Körperlichkeit als „Vorhandenheit", sondern, wie Benoist hinzufügt, als „Prothese"[1]. Wie wir sehen werden, beruht Heideggers Ablehnung der Schreibmaschine zugunsten der Handschrift zwar auf der „Zerstörung des Wortes", auf seiner Zersplitterung in einzelne Buchstaben, auf seiner Degradierung zum bloßen „Verkehrsmittel" – und auf den „Verkehr" wird man vielleicht noch zurückkommen müssen –, aber es ist die Transposition des Buchstabens, die als Möglichkeitsbedingung der Etymologie des Wortes fungiert.[2] Wie A. Boelderl feststellt, es ist das „d" der *différance* und Derridas nämlich, das in der Innigkeit des Unterschieds zwischen „gebären" und „gebärden" liegt.[3]

Denn, wie Heidegger schreibt, „vielleicht ist das Denken auch nur dergleichen wie das Bauen an einem Schrein."[4] Dann ist es auch nicht verwunderlich, dass er in Anlehnung an die „Kehre" die Frage nach dem Sinn des Seins aus dem Dasein in die geschichtliche Wesung des Seyns selbst übergehen lässt und versucht, auf das Sprechen der Sprache einzugehen, um in *ihrem* Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen.[5] Gerade der Versuch, alle Formen des Seele-Körper-Dualismus zu dekonstruieren, impliziert auch die Ablehnung jeder thematischen Annäherung an eine Phänomenologie des Leibes: „Eine Phänomenologie des Leibes gibt es eigentlich gar nicht. Mit solchem Thema hat man die Sache schon verfehlt."[6] Wie P. Baur gezeigt hat, beinhaltet Heideggers Phänomenologie der Gebärde zwei Momente. Ein erstes Moment, das in der „Stille" als Negation jeder thematischen Annäherung an den Leib liegt: „Aber die Gebärden der Hand gehen überall durch die Sprache hindurch und zwar gerade dann am reinsten, wenn der Mensch spricht, indem er schweigt."[7] Und ein zweites Moment, das darin besteht, das Denken selbst als „Vollzug" zu erörtern. Die Gebärde als existentielle Struktur, die jedem

124-163). Im Gegensatz zur Gebärde der Hände, die sich in die große Einfalt des Einzigen falten, der betenden Hände Dürers, denken wir an die gequälten Hände des gekreuzigten Christus von Grünewalds Isenheimer Altar, an die Hände der Höhle von Lascaux, von Bellmer und Bataille, die nicht im Gebet gefaltet, sondern im Opfer zerteilt sind: „Ich nahm meinen Kugelschreiber und hielt ihn in meiner verkrampften rechten Hand wie ein Messer und stieß die Stahlspitze wiederholt in den Rücken meiner linken Hand. *Nur um zu sehen*" (G. Bataille, *Oeuvres complètes III*, Paris, Gallimard, 1971, S. 454).

[1] Vgl. Benoist, a. a. O., S. 119.

[2] Heidegger, a. a. O., S. 119.

[3] Vgl. A. Boelderl, Geburtsräume des Daseins. Über Heideggers Sprachgebär(d)en. In *Zugänge. Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Thomas Bedorf und Gerhard Unterthurner (Hrsg.), Würzburg, Königshausen und Neumann, 2009, S. 33.

[4] Heidegger, HGA 8, S. 18.

[5] Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, Frankfurt, Klostermann, 1971, S. 10.

[6] Heidegger, *Zollikoner Seminare*, S. 231.

[7] Heidegger, HGA 8, S. 19.

Dualismus vorausgeht, wird nicht nur zu einer körperlichen Bewegung, sondern zu einer Sinn- und Sprachgebärde. Die Gebärde des Denkens besteht in seinem Selbstvollzug.[1] Dieser Selbstvollzug entspricht einem performativen Ansatz, bei dem die Sprache ihr eigenes Fleisch ist. Durch einen solchen performativen Ansatz entfaltet sich Heideggers Phänomenologie der Gebärde als das „Gebären" des Sinns selbst.

Die bedeutendste Stelle, in der sich dieser Übergang von der Gebärde zum Gebären vollzieht, findet sich bekanntlich in „Die Sprache", im Rahmen von Heideggers Lektüre eines Gedicht Trakls.[2] Heideggers Gebärde liegt darin, jede metaphysische Deutung der Sprache abzulehnen und sie sich entfalten zu lassen: „Die Sprache spricht."[3] In Übereinstimmung mit seiner Phänomenologie der Gebärde dekonstruiert Heidegger durch den tautologischen Charakter dieses Spruchs einerseits die These, dass Sprechen darin besteht, etwas auszudrücken. Andererseits lässt er die Sprache durch ihren alliterativen Charakter zu ihrem eigenen „Sinnfleisch" werden, welches das Dasein nur „hören" kann. Wenn das Sprechen nicht als menschliche Fähigkeit verstanden werden soll, kann das Gedicht die Ablehnung der Person und des Namens des Dichters implizieren.[4] Wenn die Sprache kein Ausdruck ist, dann geschieht sie durch das Sprechen des Gedichts als „Rufen", d. h. als ein Ruf, der das Gerufene in die Anwesenheit holt, aber gleichwohl seine Abwesenheit bewahrt, das Phänomen in die Nähe herruft und gleichzeitig seine Ferne behält: „Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen."[5] Dieses Hin und Her wird in „Die Sprache im Gedicht" „Rhythmus" genannt und in „Die Geburt der Sprache" mittels der Figur der „Wiege" beschrieben. Sprechen ist also die Eröffnung und das Halten einer Distanz. Wie wir in Bezug auf das Handwerk festgestellt haben, ruft dieser Ruf die Dinge so auf, dass sich eine Welt entfaltet, d. h. in ihrer Entsprechung zu unserem Wohnen. Die Öffnung des Unterschiedes

[1] Vgl. P. Baur, *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*, Alber, Freiburg, S. 20: „Die so konturierte und verstandene Gebärde wird also von Heidegger auch hier nicht nur als Teil einer Leibperformanz gesehen, sondern zugleich als Element eines sprachlichen Vollzugs, der ineins Denk-Vollzug ist."

[2] Vgl. Heidegger, HGA 12, S. 7-31.

[3] Ebd., S. 12.

[4] Damit die Sprache für sich selbst sprechen kann, muss zwar eine Epochè des Gedichtinhalts und der Intention des Dichters durchgeführt werden, jedoch bedeutet dies nicht, dass das Leben des Dichters zum Schweigen gebracht werden muss, vor allem nicht im Fall von Trakl. Um nur ein Beispiel dafür zu geben, was ein solches Schweigen impliziert, mag darauf verwiesen werden, wie Heidegger es ermöglicht, über die gesamte christliche Metaphorik von Trakls Gedicht zu schweigen (vgl. R. Colombat, „Heidegger, lecteur de Trakl", in *Études germaniques*, Nr. 271, S. 395-420).

[5] Heidegger, a. a. O., S. 18.

zwischen Welt und Dingen bringt uns selbst an den Aufenthalt ihres Wesens, d. h. an die Versammlung des Ereignisses. Dazu schreibt Heidegger:

> Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter „gebären" und „Gebärde". Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.[1]

Wie S. Montgomery Ewegen hervorgehoben hat, gehört die Entsprechung zwischen Gebärde und Gebären in „Die Sprache" einerseits zu einer Reihe von weiblichen Motiven, die „andeuten, dass die Sprache in Begriffen der Schwangerschaft, der Geburt, des Stillens und schließlich der Scheide anwesend wird"[2]. Andererseits zeigt sie, dass ein solcher Übergang von der Priorität des Todes und des Männlichen hin zur Gebürtigkeit und zum Weiblichen nicht von Heidegger, sondern von der Sprache selbst vollzogen wird.[3]

Was den zweiten Punkt anbelangt, handelt es sich hierbei sicherlich um eine performative Gebärde, denn Heidegger behauptet nicht, dass die ontologische Differenz in Begriffen der Geburt gedacht werden muss, sondern er lässt den Begriff, mit dem er sich beschäftigt, für sich selbst sprechen, indem er auf seine semantische Geschichtlichkeit *in unserer alten Sprache* verweist. Wie Derrida jedoch in *Geschlecht III* mit Blick auf Heideggers Umgang mit Trakls Gedicht in „Die Sprache im Gedicht" gezeigt hat,[4] beinhaltet eine solche Gebärde zwei Prozesse. Es gibt einen „hermeneutischen" Prozess, der als Versammlung des poetisch Gesagten im Ungesprochenen des Gedichts verstanden wird, der sich als „etymologische" Gebärde vollzieht, d. h. als Rückführung eines deutschen Begriffs auf seine ursprüngliche Bedeutung im Althochdeutschen, eine Gebärde, die nicht frei von einer politischen Bedeutung ist, da sie sowohl Ursprung als auch Schicksal eines „Volkes" ist.[5] Aus der „Gebärde"

---

[1] Ebd., S. 19.

[2] S. Montgomery Ewegen, "Gestures of the Feminine in Heidegger's 'Die Sprache'", in *The Journal of Speculative Philosophy*, Band 30, Nr. 4, 2016, S. 487.

[3] Ebd., S. 488.

[4] J. Derrida, *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Paris, Éditions du Seuil., 2018.

[5] Wie P. Bourdieu über Heideggers Sprache schreibt: „Sehr oft ist in Sprichwörtern und Redewendungen das Spiel mit Wörtern, die aufgrund ihrer etymologischen oder morphologischen Verwandtschaft einen ‚Hauch von Familie' haben, nur eines der Mittel, und sicherlich das wirksamste, um das Gefühl der notwendigen Beziehung zwischen zwei Bedeutungen zu erzeugen. Die Assoziation durch Alliteration oder Assonanz, die fast materielle Beziehungen der Ähnlichkeit von Form und Klang herstellt, kann verborgene Beziehungen zwischen Bedeutungen ans Licht bringen und sie sogar durch das bloße Spiel

etymologisch das Ungesprochene seines Sprechens als „Gebären“ zu erörtern, bedeutet zugleich, einen Akt zu vollziehen, in dem die Sprache selbst hervorgebracht wird, nicht als menschliches Vermögen, sondern gerade als das Medium, durch das sich dieser Akt und dieses Sprechen als Wesen und Aufenthalt des Denkens vollzieht. Es gibt aber auch einen „operativen“ Prozess, der sich als „metonymische Transposition“[1] vollzieht, welche die Möglichkeitsbedingung des hermeneutischen Prozesses ist und nicht durch die etymologische Gebärde erklärt werden kann. Dies kann durch die „typographische“ und „homophonische“ Transposition veranschaulicht werden, die Montgomery Ewegen von der „Schied“ des Unter-Schiedes, in der die Welt und die Dinge gleichvoll einig und geschieden bleiben, zur „Scheide“ durchführt: „Die Sprache spricht hier, durch die Prozesse der Homophonie und der Etymologie, von der intimen Differenz zwischen Schied und Scheide.“[2] In diesem Fall vollzieht sich der operative Prozess als homophonische Transposition von „Schied“ zu „Scheide“, während der hermeneutische Prozess ihn unter die Figur der Innigkeit des Austragens zu subsumieren sucht, welche die gegenseitige Durchdringung von Welt und Dingen in sich trägt. Dieser hermeneutische Prozess verwandelt den willkürlichen und zufälligen Charakter der Homophonie in die geschichtliche Notwendigkeit der Etymologie: „Schied“ und „Scheide“ kommen beide von „Scheiden“.

In Bezug auf den ersten Punkt betont A. R. Boelderl, dass nicht die Dinge Welt gebären, sondern das Dasein, genauer gesagt das weibliche Dasein. Und wenn die Welt auf der Grundlage eines „Gevierts“ das versammelnde Verweilenlassen ist, dann „zweimal zwischen zwei Menschen“, nämlich zwischen dem werdenden Vater und der werdenden Mutter sowie zwischen der schwangeren Frau und dem Kind, das sie trägt.[3] Obwohl, wie Montgomery Ewegen hervorhebt, Heideggers Sprache von Anklängen an Erotik und Gebürtigkeit durchdrungen ist, besteht das Problem darin, dass

---

der Formen erfinden“, *L’ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, S. 87. Darüber hinaus liefert E. Voegelin durch Heideggers alliterative Sprache ein Argument für die geistige Desorientierung Deutschlands, die zum Nationalsozialismus führte. Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* vom „zeigenden Zeichen des Zeigzeugs“ spricht, würde der Text ein „alliteratives Eigenleben“ annehmen und damit der Wirklichkeit entrückt werden, was ein „sprachliches Delirium“ zur Folge hätte. Diese „alliterative Ekstase”, in der die Entfremdung des Seins durch die entdeckte Wahrheit des Seins hindurchgeht, würde Wagners Wigala-Wagala-Weia zu tausenden von Stimmen führen, die „Heil Hitler!“ rufen (The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era. *The Intercollegiate Review 20*, 1985, S. 7–27).

[1] Derrida, a. a. O., S. 65.

[2] Montgomery Ewegen, a. a. O., S. 492.

[3] Boelderl, a. a. O., S. 33. Vgl. auch G. Anders: „Der Mensch ist bei Heidegger nicht *geboren von jemandem*, sondern „geworfen“ (von niemandem)“ (*Über Heidegger*, München, C. H. Beck, S. 237).

es ihm nicht gelingt, zwischen der ontologischen und der intersubjektiven Differenz zu unterscheiden. Gewiss betrifft die Differenz als der Austrag der Innigkeit die intersubjektive und die inter-erotische Beziehung. Das Problem ist aber, dass er die inter-erotische Beziehung als eine Teilnahme beider Dasein am Gebären ihrer jeweiligen Unterschiede in Bezug auf das Sein versteht, d. h. er reduziert Eros auf Agape. Wie N. Land gezeigt hat, drückt sich dies in Heideggers Versuch aus, in „Die Sprache im Gedicht" die inzestuösen Andeutungen von Trakls Dichtung zugunsten der Figur der Schwester als dem asexuellen und androgynen „Fremden" zum Schweigen zu bringen.[1] In diesem Sinne kann man sich fragen, warum das Weibliche an die Motive der Geburt, des Stillens und der Scheide gebunden sein soll. Es scheint eine ödipale Interpretation der Gebürtigkeit zu geben, bei der das Weibliche auf die Mutterschaft reduziert wird. Alle diese Motive betreffen zwar das Weibliche, aber sie haben eine „metaphorische" Funktion als Figuren der ontologischen Differenz. Wir wollen dagegen ihre „metonymische" Funktion als transzendentale Zerstreuung hervorheben, die der Versammlung des Ereignisses vorausgeht, d. h. als eine „Abtreibung", eine Geburt ohne Gebären, einen Riss, der nicht unbedingt mit der Penetration verbunden ist, wie im Fall der Scheide, sondern, wie N. Depraz und C. Malabou zeigen, mit der Klitoris, d. h. mit einer „Selbstverausgabung"[2]. Und eine solche Verausgabung findet nicht durch die solipsistische Struktur der ontologischen Differenz statt, die die Welt gebärt, sondern durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen.

2. Die Zerstreuung der Alliteration

Wie der Herausgeber der Abhandlung „Die Geburt der Sprache"[3] T. Regehly hervorhebt, liegt die Bedeutung derselben darin, dass sie einen Einblick in Heideggers Phänomenologie der Sprache in den späten 1930er Jahren bietet, d. h. nach den *Beiträgen* und vor den Aufsätzen der 1950er Jahre, die in *Unterwegs zur Sprache* gebündelt werden. Darüber hinaus argumentieren wir, dass Heidegger sowohl in seiner Annäherung an die ontologische Differenz als Gebürtigkeit als auch zu seiner alliterativen Zerstreuung als Gebären des Sinnes selbst weiter geht als je zuvor. Obwohl

[1] Vgl. N. Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger's 1953 Trakl Interpretation", in *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007*, Urbanomic, 2012, S. 81-122; S. Zizek, *The parallax view*, Cambridge, The MIT Press, 2006, S. 71.

[2] Vgl. N. Depraz und F. Mauriac, „Phénoménologie de l'erôs féminin", in *Femme, Erôs et philosophie*, Elen Dania Diotte Besnou et al. (Hrsg.), Louvain-La-Neuve, EME Éditions, 2016, S. 67-96; C. Malabou, *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2020.

[3] Heidegger, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, HGA 74, Frankfurt, Klostermann, S. 43-53.

man in den Figuren der Wiege, des Schoßes, des Stillens und der Scheide als heilendem Riss dieselbe ödipale Interpretation der Gebürtigkeit findet, gibt es Momente, in denen die Zerstreuung der Alliteration nicht mehr unter eine etymologische Gebärde versammelt werden kann. Denn die Abhandlung selbst ist eine *Gebärde* als Selbstaussetzung gegenüber dem Anderen, in der sich die Gebürtigkeit als erotisches Treffen offenbart. Wie der Herausgeber weiter ausführt, ist „Die Geburt der Sprache" Teil eines Manuskripts, das Heidegger seiner Geliebten, der Prinzessin Margot von Sachsen-Meiningen, zum Geburtstag geschenkt hat.[1] Berücksichtigt man diesen Hintergrund, so erhält jeder der Sprüche eine neue erotische (und sogar komische) Konnotation.[2] Das Komische ist, im Gegensatz zum Tragischen, nichts, was Heidegger schätzt, aber es ist gerade das, was das „Gegengeschenk" der Geliebte auszeichnet. Bekanntlich hat sie unter dem Pseudonym Professor Feldweger ein *Pastiche* mit dem Titel „Die Fastnacht" verfasst, in dem sie Heideggers Stil parodiert, d. h. der ganze Text ist ein Spiel mit Alliterationen, ohne den Versuch, sie unter einer etymologischen Gebärde zu versammeln.[3]

---

[1] Wie H. D. Zimmerman bemerkt, war Margot Prinzessin von Sachsen-Meiningen eine Hörerin Heideggers. Im April 1945 gewährte sie ihm Zuflucht im Forsthaus des Grafen Douglas in der Nähe von Beuron, das sie gemietet hatte (*Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*, München, C. H. Beck, 2005, S. 33). Vgl. auch K. Lagatie, „Heideggers Gebärmutter", 2016, S. 1-14.

[2] Wir denken vor allem an die Stellen, an denen Heidegger schreibt: „das entgegnende Grüßen aber ereignet sich, wenn es als das von der Stille der Huld Gegrüßte sich eh und je bereitet, auf den Wink der Stille zu achten, um achtsam der stillenden Ruhe das Schweigen entgegenzubringen, damit das Wort sich in die Ant-wort finde, der sich im Ungesprochenen die Sage übereignet" (HGA 74, S. 48) als eine Art Apologie für das Geheimnis ihrer Beziehung; oder wenn er das Gemüt derer, die das Gedächtnis der verheilenden Einigkeit innig wahren, „das allein Edle" nennt (ebd., S. 56), als der Versuch, an der Aristokratie seiner Geliebten teilzuhaben. Auch das Er-eignis schwingt in diesem erotischen Rahmen mit der Performativität mit, die J.-L. Nancy dem „Kommen" zuschreibt, wenn man in der Ekstase des Orgasmus „Ich komme!" ruft. Und jedoch ist es symptomatisch, dass das Er-eignis, das alles Eigene in die Einheit des Einzigen vereignet, mit dem Kommen des Orgasmus übereinstimmt. Was ist ein Orgasmus ohne Ent-eignen? Wie N. Depraz hervorgehoben hat, konzentriert sich die männliche Herangehensweise an das erotische Phänomen in der klassischen Phänomenologie, sei es bei Sartre, Henry oder Marion, auf die vertikale Struktur des Orgasmus, d. h. auf einen „Trieb", der aus einer Spannung und einer anschließenden Dehnung besteht, während sich eine weibliche Herangehensweise auf eine horizontale und diffuse Struktur konzentrieren würde, die über die Ejakulation hinausgeht (Depraz, a. a. O.). Dazu gehört, dass die Ekstase als ein sich selbst aneignendes Ereignis beschrieben wird, wobei die erotische Begegnung tatsächlich zu einem Solipsismus zu zweit wird. So würde Heidegger rufen: „Ich er-eigne!".

[3] Zimmermann, a. a. O., S. 33-34: „Das Fassende des Fassbaren ist die Nacht. Sie fasst, indem sie übernachtet. So gefasst, nachtet das Fass in der Nacht. Sein Wesen ist die Gefasstheit in der Nacht. Was fasst? Was nachtet? Das Dasein nachtet fast. Übernächtig

Heidegger beginnt damit, dass er die Sprache als Öffnung und Bewahrung des Unterschiedes entfalten lässt, der dem Menschen in seiner „weilenden Weite“ eine Behausung gewährt.[1] In der „weilenden Weite“ schwingt nicht nur das kosmologische Verweilenlassen der Welt, sondern das „Echo“, „ereignende Entgegnis als Wieder-holung,“[2] hallt auch mit der Innigkeit des „wiegenden Schooßes des Ereignisses,“[3] mit der Resonanzräumlichkeit der Gebärmutter nach. Diese Innigkeit, die „heiternde Hehl“[4] genannt wird, ist das Gebären des Er-eignens, aus der Heidegger eine phänomenologische Struktur analog zu Husserls Ur-Kindlichkeit entwickelt, d. h. ein Kommen zu sich selbst im Gebären der Gebärmutter als Entstehung des Daseins. Damit würde uns Heidegger ein ursprünglicheres Existential als das In-der-Welt-Sein liefern, das durch seine „Geworfenheit“[5] als transzendentale Vergangenheit gekennzeichnet, aber zugleich als Zum-Tode-Sein dem Entwurf untergeordnet ist. Jedoch ist diese Innigkeit die gegenseitige Durchdringung von Welt und Dingen, die im „Gefüge des Fugs“ und der „Fügung“ transponiert ist. In den alliterativen Figuren von der „Wiege“ als der Ur-Bewegung, von „der heilen Huld des heilenden Risses“[6] sowie vom „Stillen aus der Stille“[7] findet sich eine ödipale, fast „säugetierhafte“ Annäherung an die Gebürtigkeit, insofern als die intersubjektive, inter-erotische Begegnung unter eine gegenseitige Teilnahme am Gebären des Unterschiedes untergeordnet wird, d. h. eine Unterordnung des Eros unter die christliche Agapè. Obwohl Heidegger die Öffnung der ontologischen Differenz mit einem genetischen und gebürtigen Charakter als „Riss“ ausstattet, macht er sogleich deutlich, dass es sich um einen Riss handelt, der scheidet, indem er das Offene fügt. Es geht nicht um

west es in dieser Umnachtung durch das Fass, so zwar, dass das Fassbare im Gefasstwerden durch die Nacht das Anwesen des Fasses hütet. Die Nacht ist das Fass des Seins. Der Mensch ist der Wächter des Fasses. Dies ist seine Ver-Fassung. Das Fassende des Fasses aber ist die Leere. Nicht das Fass fasst die Leere und nicht die Leere das Fass, sie fügen einander wechselweise in ihr Fassbares. Im Erscheinen des Fasses als solchem aber bleibt das Fass selbst aus. Es hat sein Bleibendes in der Nacht. Die Nacht übergießt das Fass mit dem Bleiben. Aus dem Geschenk dieses Gusses west die Fastnacht. Es ist unfassbar“.

[1] Heidegger, HGA 74, S. 43.

[2] Ebd., S. 62.

[3] Ebd., S. 48.

[4] Ebd., S. 43.

[5] Vgl. G. Anders: „Glatt unterschlagen ist erst einmal (sowohl vom ersten wie vom zweiten Heidegger) die Tatsache, dass wir gezeugt und geboren sind; und es ist dabei Heideggers persönliches ontologisches Unglück, dass er, um die faktische Herkunft jedes menschlichen Daseins zu verbrämen, versehentlich gerade auf einen animalischen Ausdruck verfiel – denn „geworfen“ nannte man vor ihm nur Hunde oder Katzen“ (a. a. O., S. 292-293).

[6] Heidegger, HGA 74, S. 47.

[7] Ebd., S. 58.

ein Entreißen, welches die Heitere in das fugrisslose Licht ihrer selbst zerlösen und sich verlieren lässt, sondern um ein solches, durch welches das Holde in die Huld verheilt[1]. Im Einklang mit dem Verschweigen der gesamten christlichen Metaphorik in Trakls Dichtung scheint Heidegger die Gebürtigkeit ontologisch in eine „unbefleckte Empfängnis“ zu verwandeln. Eine solche Unterordnung formuliert Heidegger mittels derselben Unterscheidung, die in „Die Sprache im Gedicht“ erfolgen wird, nämlich als Unterscheidung zwischen dem „Geschlecht und sein[em] Gegensatz innerhalb des Lebendigen“ und der „grüßenden Zwiefalt des Gedächtnisses im Ereignis.“[2] Wenn die Gebärde bei Heidegger eine performative Tautologie ist, dann deshalb, weil die intersubjektive Auseinandersetzung der Entsprechung zwischen Dasein und Sein untergeordnet bleibt.

So geht „Die Geburt der Sprache“ der Gebärde voraus, die die Aufsätze von *Unterwegs zur Sprache* kennzeichnen wird, nämlich dass der Übergang von der Frage nach dem Sinn des Seins aus dem Dasein zur geschichtlichen Wesung des Seyns selbst in eine Phänomenologie der Sprache als Selbstgeburt übersetzt wird. Das Ereignis der Sprache als der Ruf, der das Anwesen des Gerufenen in eine Nähe bringt und zugleich seine Ferne bewahrt, erklingt in Sprüchen wie „heiternde Hehl“ oder „weilende Weite“, d. h. in Sprüchen, die sich nicht verstehen, sondern nur in ihrem hypnotischen Nachklang hören lassen, deren Bedeutung nur in der Heiterkeit ihrer Alliteration erfreuend lichtet. Wenn die Gebärde bei Heidegger den Vollzug der ontologischen Differenz und der Entsprechung des Daseins zum Sein als das versammelnde Verweilenlassen dieses „Geläuts der Stille“ ausdrücken will, so besteht auch die Gefahr, dass er das „Fleisch“ dieses Spruchs auf seine Aussprache, auf seinen „Akt“ reduziert. Es findet eine Vergeistigung des performativen Charakters der Gebärde als Selbstverwirklichung des Denkaktes statt. Wir haben bereits mit Hilfe von Derrida darauf hingewiesen, dass Heideggers hermeneutischer Zugang zu Trakls Dichtung darin besteht, das poetisch Gesagte im Ungesprochenen des Gedichts zu versammeln, und dass dieser Gang wiederum darin besteht, von einem Wort zum anderen zu „springen“, um durch die etymologische Gebärde jenen Ursprung zu rufen, der ungesprochen bleibt und doch dem Wort innewohnt und von ihm getragen wird. Die Möglichkeitsbedingung des „Sprungs“ lässt sich jedoch nicht durch die etymologische Gebärde erklären, sondern durch das, was Derrida „metonymische Transposition“ nennt, die seine Kontingenz offenbart. Bedient sich Heidegger in „Die Sprache im Gedicht“ der metonymischen Transposition, die es ihm erlaubt, die räumliche und semantische Zerstreuung des poetisch Gesagten zu

[1] Ebd., S. 45.
[2] Ebd., S. 49.

durchbrechen, um es im Ungesprochenen des Gedichts zusammenführen zu können, so ist es im Fall von „Die Geburt der Sprache“ eine „alliterative Transposition“, die über jede etymologische Gebärde hinausgeht, welche es ihm erlaubt, das Gebären der Sprache selbst performativ zu vollziehen. Die etymologische Gebärde will das „als ob“ der Faktizität der Sprache durch eine Sedimentierung des Sinns, die zum Leben erweckt werden soll, vermitteln. Wenn die Möglichkeitsbedingung einer solchen Gebärde die Alliteration ist, dann wird die Kontingenz einer solchen Faktizität deutlich. Im Gebären des Ungesprochenen liegt keine geschichtliche Notwendigkeit der Versammlung des Sagens, sondern eine Kon-tingenz, d. h. eine Geburt als Treffen, in dem es eine Streuung des Sinns als Durchdringung mit dem Anderen gibt, durch die mein Denken seinerseits verändert wird, und diese „Veränderung“ ist die Schwingung seiner Phänomenalisierung. Wenn tautologische Sprüche wie „die Sprache spricht“ auf einen solchen performativen Charakter verweisen, in dem die Sprache zur Gebärde und zum Gebären des Wesens des Sprechens selbst wird, insofern sie sich im Gleichklang ihrer semantische Tautologie und ihrer materiellen Alliteration als das schwingt, was gehört werden muss, so versteht ihr tautologischer Charakter einer solchen Gebärde sich tatsächlich als Selbstgeburt. Obwohl Heidegger jeden Platonismus ablehnt, kann man sagen, dass Platon im *Kratylos* über Heidegger hinausgeht, indem er sich ironisch mit „falschen Etymologien“ befasst, d. h. mit Versuchen, die alliterative Zerstreuung unter eine etymologische Einschreibung unterzuordnen, als Beweis dafür, dass das Wesen der Sprache von Natur aus im Wort liegt. Wenn die Aporie, in die der *Sophistes* schließt, darin besteht, dass die endgültige Definition des Sophisten von der des Philosophen ununterscheidbar ist, so kann diese Ununterscheidbarkeit bei Heidegger – Fritz, nicht Martin – nur im Stottern seiner Alliteration anklingen: „Mein Bruder ist der Philosoph, ich bin der viel sooft.“[1]

Während „Die Geburt der Sprache“ sowohl die Unterordnung der Alliteration unter die Etymologie als auch die ödipale Interpretation der Gebürtigkeit in *Unterwegs zur Sprache* vorwegnimmt, gibt es zwei Momente, in denen sich die Zerstreuung der Alliteration jeder möglichen etymologischen Versammlung verweigert: „Das Holde der Huld ist das Heile“[2] und „nur was wiegt, vermag in Bewegung zu bringen, nämlich die Wage und das Wägen“[3]. Was macht den fast atonalen, ab-surden Sprung von einem Vokal zum anderen möglich? Nichts anderes als das alliterative Wieder-holen (Wieder-hallen? Wieder-hehlen?) des Konsonanten. Damit eröffnet sich die Möglichkeit einer anderen Phänomenologie des Klangs.

[1] Vgl. Zimmermann, ebd.
[2] Heidegger, HGA 74, S. 45.
[3] Ebd., S. 46.

Heideggers alliterative Transposition ist eher mit der Dissonanz von Tontrauben-Experimenten verwandt, wie z.B. „dem Cluster von anhaltenden Frequenzen, die zu einem festen Block verschmelzen", wie in György Ligetis *Volumina* oder in Cecil Taylors *Unit Structures*.[1] Während bei den Intervallen, aus denen sich der melodische Akkord zusammensetzt, Zeitlichkeit und Stimmung im Vordergrund stehen, konzentriert sich der Klangblock auf Räumlichkeit und Kontingenz, um eine Textur zu entfalten. Um diese riesigen Cluster zu spielen, muss der Pianist auf die spinnenartige Eleganz der Finger verzichten und die gesamte Handfläche oder sogar den Unterarm auf die Tastatur legen. Während das Echo genau als „weilende Weite" des Klangs verstanden wird, die aus Gedächtnis und Abwesenheit durch eine Verzeitlichung des Raums gefügt wird, gibt es eine entgegengesetzte Technik, die „Granularsynthese", die darin besteht, einen Klang in Mikropartikel zu zerlegen und sie dann zufällig durch eine Verräumlichung der Zeit oder eine „weitende Weile" zu wiederholen. Diese Granularität des Klangs tritt in der Natur auf, wenn es regnet oder der Wind durch die Bäume weht, also bei Phänomenen, die mit einem „Es gibt" und nicht mit der Versammlung des Ereignisses in Resonanz stehen.

Die Entfaltung der Gebärde als Gebären besteht in der Durchführung einer „genetischen" Phänomenologie bei Heidegger. Durch die etymologische Geschichtlichkeit der deutschen Sprache bringt sie etwas Ungesprochenes in die Anwesenheit, das dennoch getragen wird und seinen eigenen ungesagten Sinn als Gebürtigkeit gebiert. Wenn es hingegen ein Zu-Kommen einer Phänomenologie der Gebärde gibt, muss sie sich nicht als eine Geburt, sondern als eine Abtreibung, d. h. als eine Verausgabung des Sinns offenbaren.[2] Diese „Abtreibung" findet im Fall von „Die Geburt der Sprache" als phonetisches Entschreiben statt, als der „Rest" des Versuchs, das Ungesprochene der Sprache selbst zu sagen. Wenn die Gebärde bei Heidegger jedoch eine performative Tautologie bleibt, dann deshalb, weil die intersubjektive Differenz der Entsprechung zwischen Dasein und Sein untergeordnet wird. Was hingegen in der intersubjektiven Gebärde, in der „Gabe", entdeckt wird, ist, dass es keine transzendentale Unterscheidung des Seins im Dasein geben kann, sondern eine transzendentale Streuung des Seins als Kon-tingenz ausgemacht werden

[1] C. Roads, *Microsound*, Cambridge, The MIT Press, 2001, S. 15.

[2] Wie J. McKeane in Bezug auf Lacoue-Labarthes „L'avortement de la littérature" hervorhebt, wird die „Abtreibung" als Unvollständigkeit und Fragmentierung aller Werke verstanden, aber auch als Ablehnung einer Annäherung an die Literatur, die sich nur auf die „Geburt" konzentriert, d. h. auf die Selbstproduktion oder Selbsterzeugung, im Namen einer „ursprünglichen Mimesis", eines Gefühls, immer schon dem ausgesetzt zu sein, was außerhalb meines Selbst bleibt und das immer auf den Anderen, auf das, was bereits stattgefunden hat, antwortet" (*Philippe Lacoue-Labarthe: (Un)timely Meditations*. London, Legenda, 2015, S. 25-27).

muss. Die „Abtreibung“ will diese Selbstverausgabung zum Ausdruck bringen, diesen Verlust und Irren des Selbst, das jeder Gebärde als Wille zur Selbsterzeugung innewohnt. Es ist die Zweideutigkeit der „Kehre“ als „Verkehr“, insofern die Gebärde als Gebären immer eine Auseinandersetzung und eine Verantwortung impliziert, nicht mit bzw. für das Sein, sondern mit bzw. für den Anderen.

L'enthousiasme chez Fink et au-delà

STÉPHANE FINETTI

Introduction

Cette contribution est consacrée à la conférence *Vom Wesen des Enthusiasmus*, tenue par Fink en 1940 au *Philosophische Kring* de Leuven et répétée en 1946 au château de Salem (Baden). Publiée pour la première fois en 1947, elle figure actuellement dans le deuxième tome du cinquième volume des œuvres complètes de Fink, intitulé *Sein und Endlichkeit*[1]. Nous l'aborderons ici avec les notes de recherche où Fink l'ébauche[2]. Le choix de ce texte tient pour nous à deux raisons principales. En premier lieu, Fink y reprend à nouveaux frais des questions méthodologiques qu'il avait développées dans la *Sechste cartesianische Meditation*[3]. En deuxième lieu, leur réélaboration finkienne laisse entrevoir en filigrane la question du sublime, qui constitue un point de contact majeur entre la phénoménologie finkienne et la phénoménologie richirienne.

1. L'enthousiasme en tant que délire divin

Pour comprendre ce que Fink entend par *enthousiasme*, il faut mettre en suspens le sens courant du terme (qui tend à l'identifier à la joie) et remonter à son sens étymologique. *Enthousiasme* vient du grec ἐνθουσιασμός[4], formé

[1] E. Fink, *Gesamtausgabe*, *Band 5*, *Sein und Endlichkeit, Teilband 2, Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Freiburg, K. Alber, 2016 (cité dorénavant EFGA 5/2). N.B.: sauf indication contraire, les traductions de *Vom Wesen des Enthusiasmus* et des notes qui s'y rattachent sont de l'auteur.

[2] Une sélection de ces notes est publiée dans EFGA 5/2, pp. 523-526. D'autres notes où Fink ébauche *Vom Wesen des Enthusiasmus* sont en cours de publication dans E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, Ronald Bruzina (†), Jan Giubilato et Guy van Kerckhoven (éds.), Freiburg, K. Alber (cité dorénavant EFGA 3/4). Nous tenons à remercier G. van Kerckhoven pour nous avoir permis de consulter ces notes de travail.

[3] E. Fink, *Sechste cartesianische Meditation*, *Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht, Kluwer, 1988 (*Husserliana-Dokumente* II/1, cité dorénavant *Hua-Dok* II/1) ; tr. fr. de N. Depraz *Sixième méditation cartésienne. Première partie. L'idée d'une doctrine transcendantale de la méthode*, Grenoble, J. Millon, 1994.

[4] EFGA 3/4, Z-XXIX, 18a.

sur le verbe ἐνθουσιάζειν[1], qui dérive à son tour de ἔνθεος. Ce dernier se compose du préfixe ἐν- (dans) et de θεός (dieu). Être ἔνθεος signifie littéralement *avoir dieu en soi*, *être plein de dieu* (*plenus deo*). L'enthousiasme est donc inspiration ou possession divine. Fink ne se limite cependant pas à entendre l'enthousiasme d'après son sens étymologique. Comme le montrent aussi bien le début que la fin de sa conférence[2], il reprend aussi et surtout son acception platonicienne. Dans le *Phèdre*, précisément dans le second discours de Socrate, Platon distingue en effet quatre formes d'enthousiasme qui, en tant que possession divine, sont aussi quatre formes de délire (μανία) inspiré par les dieux[3].

La première est le délire prophétique[4] : par exemple, celui de la Pythie. Pour les Grecs, la prophétesse de Delphes était en effet ἔνθεος (*plena deo*) : Apollon entrait en elle et se servait de sa voix pour communiquer aux mortels. Au lieu d'être formulés à la troisième personne, ses oracles étaient ainsi formulés à la première personne[5]. Alors qu'elle était d'esprit ordinaire lorsqu'elle demeurait en possession de soi, l'enthousiasme la rendait en revanche capable de prédire aux gens leur avenir. De là, pour Platon, la supériorité de l'art divinatoire (μαντική τέχνη) sur l'art de l'augure (οἰωνιστική τέχνη) : le premier est l'art du délire (μανική τέχνη) inspiré par les dieux et relève de la possession divine ; le dernier a lieu dans la possession de soi et relève de la sagesse humaine. La seconde forme d'enthousiasme mentionnée par Socrate dans son second discours est le délire télestique ou rituel : celui qui, par les prières aux dieux, les services en leur honneur et, surtout, les rites purificateurs et d'initiation, libère les participants des peines dues à d'anciennes fautes qui pèsent sur la collectivité[6]. Dans la suite du second discours de Socrate, Platon l'attribue à Dionysos[7].

La troisième forme d'enthousiasme abordée par Socrate est le délire poétique inspiré par les Muses[8]. L'âme qui en est saisie, si elle est « délicate et immaculée », est plongée dans « des transports qui s'expriment en odes » et « en poésies diverses »[9]. Loin d'être une simple τέχνη, la poésie exige en effet avant tout et surtout, pour Platon, l'inspiration divine : l'enthousiasme.

---

[1] EFGA 3/4, Z-XXVI, 103, 121b.
[2] *Cf.* EFGA 5/2, pp. 11, 25.
[3] *Cf.* EFGA 3/4, Z-XXIX, 18a.
[4] *Cf.* Platon, *Phèdre*, 244e ; tr. fr. de L. Robin, *Platon*. *Œuvres complètes*. *Tome IV – 3e partie*. *Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres, 1933, p. 31.
[5] *Cf.* E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 77-78.
[6] *Ibid.*
[7] *Cf.* Platon, *Phèdre*, 265b ; tr. fr., p. 71. Sur le délire télestique, *cf.* G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980, p. 270 *sqq*.
[8] *Cf.* Platon, *Phèdre*, 245a ; tr. fr., p. 32.
[9] *Ibid.*

C'est aussi ce qui ressort du *Ion*, où Socrate explique que le poète « n'est pas en état de composer avant de se sentir inspiré par le dieu, d'avoir perdu la raison et d'être dépossédé de l'intelligence qui est en lui[1] ». Aussi longtemps qu'il reste en possession de soi, il n'est qu'un poète manqué. Il ne peut faire de belles compositions que dans la mesure où il est dépossédé de soi et possédé par les Muses. Il compose alors dans le genre poétique que lui inspire sa Muse : les dithyrambes, les éloges, les chants de danse, les vers épiques ou les iambes. Cela prouve bien, d'après Socrate, que la poésie n'est pas une simple τέχνη : en effet, « si c'était grâce à un art qu'ils [les poètes] savaient bien parler dans un certain style, ils sauraient bien parler dans tous les autres styles aussi[2] ».

La quatrième forme d'enthousiasme abordée par Socrate est le délire d'amour inspiré par Eros et Aphrodite[3]. Au cours du second discours de Socrate, il s'avère être la condition de possibilité même de la philosophie. Seule une âme possédée par Eros est en effet à même d'accomplir l'ἀνάμνησις : la réminiscence des Idées, que l'âme a toujours déjà contemplées et toujours déjà oubliées. L'âme en proie à Eros subit l'attrait de la beauté, qui est dans le sensible « ce qui est le plus éclatant et ce dont le charme est le plus aimable » (ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον)[4]. La beauté sensible du bien-aimé rappelle en effet à l'âme de l'amant le dieu dont elle suivait le cortège avant sa chute sur la terre : le bien-aimé a « un visage d'un aspect divin » et l'amant « le vénère à l'égal d'un dieu[5] ». Au moment où elle regarde le bien-aimé, l'âme de l'amant « éprouve d'abord un frisson (ἔφριξε), et quelque chose l'envahit sourdement de ses effrois (δειμάτων) de jadis[6] ». La beauté sensible du bien-aimé suscite ainsi en elle un nouvel élan de vitalité : elle se sent repousser les ailes qu'elle avait perdues. Le souvenir du bien-aimé la remplit de joie : elle le cherche incessamment, elle n'accepte pas d'en être éloignée et rien ne lui importe plus que sa proximité.

Non seulement la beauté sensible du bien-aimé rappelle à l'âme de l'amant le dieu dont elle suivait le cortège avant sa chute, mais elle peut lui rappeler également la Beauté intelligible qu'elle avait entrevue jadis par-delà la voute céleste. De là, la nature philosophique de l'enthousiasme amoureux. Pour reprendre le passage du *Phèdre* cité par Fink à la fin de sa conférence :

---

[1] Platon, *Ion*, 534b ; L. Brisson (éd.), *Platon. Œuvres complètes,* Paris, Flammarion, 2008, p. 380.
[2] Platon, *Ion*, 534c ; tr. fr., p. 381.
[3] *Cf.* Platon, *Phèdre*, 265b ; tr. fr., p. 71.
[4] Platon, *Phèdre*, 250d ; tr. fr., p. 44 (modifiée).
[5] Platon, *Phèdre*, 251a ; tr. fr., p. 45.
[6] *Ibid.*

> Aussi est-il juste assurément que, seule, la pensée du philosophe soit ailée : c'est que les grands objets [les Idées], auxquels constamment par le souvenir (μνήμῃ) elle s'applique dans la mesure de ses forces, sont justement ceux auxquels, parce qu'il s'y applique, un dieu doit sa divinité ! Eh bien ! C'est en usant droitement de pareils moyens de souvenance qu'un homme, dont l'initiation à de parfaits mystères est toujours parfaite, est seul à devenir réellement parfait. Mais, comme il s'écarte des objets où tend le zèle des hommes et qu'il s'attache à ce qui est divin (θείῳ), la foule lui remontre qu'il a la tête à l'envers, alors qu'il est possédé d'un dieu (ἐνθουσιάζων) ; mais la foule ne s'en rend pas compte[1] !

Bien sûr, ces quatre formes d'enthousiasme ne sont pas équivalentes pour Platon. Dans la mesure où sa nature est philosophique, l'enthousiasme amoureux s'avère être pour lui le meilleur : « entre toutes les formes de possession divine (ἐνθουσιάσεων), celle-là se révèle être la meilleure, […] aussi bien pour celui qui en est le sujet que pour celui qui y est associé[2] ». Socrate est d'ailleurs dans le *Phèdre*, ainsi que dans d'autres dialogues tels que le *Banquet*, l'incarnation même de l'enthousiasme amoureux conduisant à la philosophie.

2. L'enthousiasme en tant que mouvement de transcendance

Dans *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Fink reprend la première et les deux dernières formes d'enthousiasme mentionnées dans le *Phèdre* de Platon : le délire prophétique, le délire poétique et le délire amoureux[3]. Il les repense comme mouvement de transcendance (*Transzendenz*)[4]. Nous chercherons tout d'abord à comprendre ce qui est transcendé dans l'enthousiasme et quel est le *ce vers quoi* (*Woraufhin*) de ce mouvement de transcendance.

L'enthousiasme transcende selon Fink ce qui est donné (*Gegebenes*), ce qui apparaît sensiblement (*sinnfällig Erscheinendes*), ce qui se trouve sous les yeux et sous les mains (*vor Augen und Händen Liegendes*)[5]. Il consiste dans le « ravissement » (*Entrückung*)[6] de l'être humain à la sphère du donné et de l'apparaissant. L'emploi de ce terme – *Entrückung* – n'est pas fortuit

[1] Platon, *Phèdre*, 249c-d ; tr. fr., p. 42.
[2] Platon, *Phèdre*, 249e ; tr. fr., pp. 42-43.
[3] Dans la mesure où il distingue l'enthousiasme de la *Begeisterung* humaine, qui inclut l'ivresse dionysiaque (*cf.* EGFA 5/2, pp. 19-20), Fink semble exclure le délire télestique.
[4] EFGA 5/2, p. 13.
[5] EFGA 5/2, p. 12.
[6] EFGA 5/2, p. 21. *Cf.* aussi EFGA 5/2, pp. 23-24.

et est à mettre en rapport avec l'interprétation du *Phèdre* développée par M. Heidegger dans ses leçons sur Nietzsche de 1936-40 à l'Université de Fribourg[1]. Heidegger y emploie en effet lui aussi le terme d'*Entrückung* pour penser le mouvement de transcendance de l'enthousiasme amoureux : d'après sa traduction de *Phèdre*, 250d, « […] la Beauté seule s'est vue attribuer ce lot, soit d'apparaître avec le plus d'éclat, mais aussi avec le plus de force ravissante [*Entrückendstes*] (250d)[2] ». L'ἐρασμιώτατον, c'est-à-dire ce qui suscite le plus d'amour est pour Heidegger le plus ravissant (*Entrückendstes*) : le propre de la Beauté sensible et de l'amour qu'elle suscite est de ravir (*entrücken*) l'âme qui en est saisie. Non seulement la beauté sensible nous ravit, mais elle « nous captive » (*berückt uns*) : elle est « ce qui à la fois subjugue et ravit (*das Berückend-Entrückende*)[3] ». Dans la mesure où, dans le *Phèdre*, l'enthousiasme amoureux est un délire (μανία) d'amour, on ajoutera que la Beauté sensible est aussi ce qui rend fou (*verrückt*).

Le *ce vers quoi* de ce mouvement de transcendance est la sphère du non-donné et de l'inapparaissant. Fink le nomme – comme Platon dans le *Phèdre* – τὸ θεῖον : le divin. Dans les termes du *Phèdre*, « […] le divin, c'est ce qui est beau, savant, bon, avec tout ce qui est du même ordre ; rien certainement ne contribue davantage à nourrir, à développer l'appareil ailé de l'âme[4]. » Il ne s'agit pas des dieux en général, ni des dieux dont les âmes (non encore humaines) suivaient le cortège avant leur chute, ni de leur tentative de contempler les Idées par-delà la voute céleste. Le divin est plutôt ce à quoi un dieu doit sa divinité : le Beau, à entendre comme Beau en soi ; le Bon, à entendre comme ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. D'après l'interprétation du *Phèdre* d'inspiration heideggérienne que Fink entreprend, il s'agit de l'Être[5]. Fink le caractérise comme privation (*Entbehrung*)[6] : l'Être est le non-donné et l'inapparaissant. Il n'est pas question ici d'un simple manque (*Mangel*) au sens d'un ne-pas-être-sous-la-main (*Nichtvorhandensein*)[7]. Il n'est pas non

[1] Nous remercions I. Fazakas de cette suggestion, née de la discussion qui a suivi notre intervention à l'école d'été 2020 des Archives M. Richir. *Cf.* aussi I. Fazakas, *Le clignotement du soi*, Mémoires des Annales de phénoménologie n° XII (2020), p. 138 (note 1).

[2] M. Heidegger, *Nietzsche* I, Frankfurt a. M., Klostermann, 1996 (cité dorénavant HGA 6.1), p. 199 ; tr. fr. de P. Klossowski, Nietzsche, Paris, Gallimard, 1971, p. 178.

[3] M. Heidegger, HGA 6.1 p. 199 ; tr. fr., p. 178.

[4] Platon, *Phèdre*, 246e ; tr. fr., p. 37.

[5] Dans ses leçons sur Nietzsche, Heidegger déclarait : « Le Beau est ce qui, par un double mouvement au-dedans et au-dehors de soi, se livre à nos sens dès la première apparence, et du même coup nous emporte dans l'Être » (HGA 6.1 p. 199 ; tr. fr., p. 178). Ou encore, l'être est « ce vers quoi » (*wohin*) le Beau « ravit » (*entrückt*) l'homme (*cf.* HGA 6.1 p. 200 ; tr. fr., p. 179).

[6] EFGA 5/2, p. 11.

[7] *Ibid.*

plus question d'un manque au sens d'un ne-plus-être-sous-la-main : un manque qui serait issu d'un dépouillement (*Beraubung*) ou d'une destruction (*Zerstörung*)[1]. Il s'agit au contraire d'une pure privation (*reine Entbehrung*) qui n'a jamais surgi (*unentstanden*) parce qu'elle est justement originaire[2].

Le divin (τὸ θεῖον) ou l'Être a toujours déjà été oublié par l'être humain : ce dernier est paradoxalement « un étant qui dans son être manque de l'Être (*ein Seiendes, das in seinem Sein das Sein ermangelt*)[3] ». Il en a néanmoins gardé un vague pressentiment, que Fink appelle – en se référant implicitement au *Phèdre* – « pressentiment de l'Idée (*Ahnung der Idee*)[4] ». C'est pourquoi l'être-là humain a la nostalgie (*Heimweh*) de l'Être et une aspiration infinie (*Sehnsucht*) à l'Être : d'une part, la nostalgie de la Beauté intelligible qu'il a toujours déjà oubliée et, d'autre part, l'aspiration à la Beauté intelligible qu'il a toujours encore à remémorer. Sa transcendance vers l'Être prend dès lors la forme de l'ἀνάμνησις : l'être-là humain « […] existe dans le mouvement de se mettre en chemin, quand le saisit cette nostalgie (*Heimweh*) divine que les Grecs appelaient ἀνάμνησις[5] ». Ou encore,

> [n]ous appelons le mode d'être de l'homme traversé et poussé par le pressentiment de l'Idée « transcendance de la *Sehnsucht* » ; […] la tendance à se mouvoir du fini vers l'infini, du conditionné vers l'inconditionné, du relatif à l'absolu […][6].

3. La transcendance de la *Sechste Meditation* à *Vom Wesen des Enthusiasmus*

Fink thématise dans *Vom Wesen des Enthusiasmus* ce mouvement de transcendance, de même qu'il thématisait dans la *Sechste cartesianische Meditation* celui du spectateur phénoménologique vers la sphère méontique. Dans les deux cas, Fink exclut que le mouvement de transcendance puisse être thématisé de l'extérieur. Dans le § 2 de la *Sechste Meditation*, il clarifie d'emblée que le spectateur phénoménologique est aussi bien le

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] EFGA 5/2, p. 12.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.* : « […] *er existiert in der Bewegung des Aufbruchs, wenn ihn das göttliche Heimweh ergreift, das die Griechen* anamnesis *nannten* ».
[6] EFGA 5/2, p. 13 : « *Die Seinsart des Menschen, durchzogen und durchtrieben zu sein von der entbehrenden Ahnung der Idee, nennen wir die ‚Transzendenz der Sehnsucht'* ; […] *die Bewegungstendenz des Endlichen zum Unendlichen, des Bedingten zum Unbedingten, des Relativen zum Absoluten* […] ».

thème que le sujet de la doctrine transcendantale de la méthode[1]. Celle-ci prend dès lors la forme d'une phénoménologie de la phénoménologie, où le mouvement de transcendance du spectateur phénoménologique vers la sphère méontique s'auto-thématise. De manière analogue, Fink clarifie dès le début de *Vom Wesen des Enthusiasmus* que l'existence enthousiaste ne peut être thématisée de l'extérieur, mais doit s'auto-thématiser : « Le seul discours digne est celui qui parle de l'enthousiasme de manière enthousiaste[2]. »

L'approche du mouvement de transcendance adoptée par Fink dans *Vom Wesen des Enthusiasmus* n'est toutefois plus entièrement la même que celle qu'il avait adoptée dans la *Sechste Meditation*. En premier lieu, Fink repense dans *Vom Wesen des Enthusiasmus* la transcendance vers l'Être transcendantal à partir de la *Grundstimmung* qui en constitue la motivation : l'enthousiasme. Fink explicite ainsi la motivation de la réduction transcendantale qui demeurait implicite dans la *Sechste Meditation* : celle-ci ne l'évoquait en effet que comme pré-connaissance [*Vor-erkenntnis*] transcendantale[3]. Par ce choix, Fink se distingue de Heidegger : contrairement à ce dernier dans *Was ist Metaphysik ?*, Fink ne considère en effet pas l'angoisse (*Angst*) comme la *Grundstimmung* d'où surgit le mouvement de transcendance vers l'Être. Comparée à l'enthousiasme, l'angoisse lui paraît être dans la note Z-XXVI, 94a « sans contact » (*kontaktlos*) avec la *Sache selbst*. De même, contrairement à Heidegger dans le cours *Grundbegriffe der Metaphysik : Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Fink ne considère pas l'ennui (*Langeweile*) profond comme *Grund-stimmung* à même d'ouvrir à la philosophie : pour Fink, « […] la possibilité de philosopher de l'être humain se fonde dans l'enthousiasme[4] ». Celui-ci est loin d'être pour Fink la vive joie avec laquelle on l'identifie tout d'abord et le plus souvent. Ses différents modes impliquent au contraire une dimension d'effroi : « […] ils effraient [*ent-setzen*] l'homme » et « ils

[1] *Cf. Hua-Dok* II/1, p. 13; tr. fr., p. 65.

[2] EFGA 5/2, p. 11 : « *Die würdige Rede ist allein eine solche, die selbst enthusiastisch vom Enthusiasmus redet* ».

[3] *Cf. Hua-Dok* II/1, p. 39 ; tr. fr., p. 89: « À vrai dire, le concept de *motivation* doit aussi par là même être en effet dégagé des représentations mondaines et être saisi en un nouveau sens transcendantal. C'est le problème propre des pré-connaissances (*Vor-erkentnisse*) phénoménologiques, […] qui seules motivent l'accomplissement de la réduction phénoménologique ». Pour une explicitation de ces pré-connaissances transcendantales à partir du remaniement finkien des *Cartesianische Meditationen* et des notes de recherche de Fink, *cf.* S. Finetti, *La phénoménologie de la phénoménologie d'E. Fink et son problème directeur*, Grenoble, J. Millon, 2014, pp. 83-89.

[4] EFGA 5/2, p. 15: « […] *die Möglichkeit des Menschen zu philosophieren gründet im Enthusiasmus* ».

dégagent l'homme du cercle de ses objectifs finis[1] ». Fink retrouve la même frayeur dans le *Phèdre* : « Cette frayeur [*Entsetzen*] est l'essence de l'éveil créateur, la folie sacrée qui saisit l'homme en tant que grâce des dieux (*Phèdre*)[2]. »

En deuxième lieu, l'approche de *Vom Wesen des Enthusiasmus* se distingue de celle de la *Sechste Meditation* parce qu'elle ne se limite pas simplement à thématiser l'enthousiasme philosophique. Certes, de l'enthousiasme surgit pour Fink – sous forme de « projet » (*Entwurf*)[3] – le problème fondamental d'une philosophie, son mode de connaissance et le mode d'existence du philosophe qui la met en œuvre. Dans *Vom Wesen des Enthusiasmus*, l'enthousiasme a cependant aussi une dimension artistique et religieuse : en reprenant la première et les deux dernières formes de délire divin du *Phèdre*, Fink considère la religion, l'art et la philosophie comme « […] les trois 'rapports absolus' par lesquels l'âme de l'homme libérée de manière enthousiaste participe du fondement d'être de tous les étants[4] ». Ce fondement d'être [*Seinsgrund*], que Fink appelle aussi le divin (τὸ θεῖον), se présente comme *saint* dans la religion, comme *vrai* dans la philosophie et comme *beau* dans l'art. En ce sens, la philosophie, l'art et la religion participent d'un même mouvement de transcendance. Et, loin d'être indifférentes les unes aux autres, chacune a tendance selon Fink à inclure les deux autres : ainsi, la Scolastique médiévale considérait la philosophie comme *ancilla theologiae* ; ou encore, Hegel considérait la philosophie comme dépassement de l'art et de la religion[5].

4. L'enthousiasme en tant qu'autodépassement fini de la finitude

Il nous reste encore à examiner l'aspect du mouvement de transcendance vers l'Être que Fink considérait comme le plus important pour la compréhension de l'enthousiasme (philosophique, artistique et religieux) : l'exigence pour l'être-là humain de se transcender. Dans la *Sechste Meditation*, Fink appelait déshumanisation [*Entmenschung*] cet aspect de la transcendance du spectateur phénoménologique vers la sphère méontique : « […] l'homme se déshumanise (*der Mensch entmenscht sich*) dans l'accomplissement de l'*épochè* […][6]. » Non seulement le spectateur

[1] EFGA 5/2, p. 16: « […] *sie ent-setzten den Menschen aus dem Umkreis seiner endlichen* […] *Zwecke* […] ».
[2] EFGA 3/4, *Eremitie*, 18: « *Dieses Entsetzen ist das Wesen der schöpferischen Wachheit, des heiligen Wahnsinns, der den Menschen als Gnade der Götter überkommt (Phaidros)* ».
[3] EFGA 5/2, p. 14.
[4] EFGA 5/2, p. 15: « […] *die drei ‚absoluten Verhältnisse', in denen der Mensch mit enthusiastisch gelöster Seele teilnimmt am Seinsgrund alles Seienden* ».
[5] *Cf.* pour ces exemples EFGA 5/2, p. 15.
[6] *Hua-Dok* II/1, pp. 43-44 ; tr. fr., p. 93.

phénoménologique doit mettre entre parenthèses l'être du monde transcendant, mais il doit aussi mettre entre parenthèses son propre être : l'être de l'homme. La conférence *Vom Wesen des Enthusiasmus* reprend de la *Sechste Meditation* la déshumanisation pour en faire une partie intégrante de l'enthousiasme[1]. Ce dernier est en effet le mouvement de transcendance de l'être-là humain vers ce qui est en dehors ou au-delà de l'humain :

> Dans l'enthousiasme, l'homme se dépasse (*überschreitet sich*) en direction de quelque chose d'en principe extra-humain (*Außer-Menschliches*), sur-humain (*Über-menschliches*). C'est l'expérience d'une sur-puissance (*Über-macht*) qui simplement nous dépasse[2].

Par elle, l'homme est « élevé au-delà de lui-même et parvient […] hors de soi ; dans l'enthousiasme l'être-là (*Da-sein*) humain devient pour ainsi dire un être-ailleurs (*Weg-sein*)[3] ». C'est pourquoi, l'enthousiasme ne peut être compris selon Fink dans une perspective anthropocentrique[4].

Se transcender signifie aussi, pour l'être-là humain, dépasser sa propre finitude : l'enthousiasme est en effet un « auto-dépassement de la finitude » (*Selbst-überschreitung der Endlichkeit*)[5] ». En lui, « […] l'homme doit abandonner le fini, pour pouvoir devenir la proie des dieux[6] ». L'enthousiasme rend ainsi manifeste selon Fink la situation métaphysique de l'homme : « Le fini en tant que tel est expérimenté par rapport à l'infini, c'est-à-dire – pour parler comme les Grecs – en comparaison avec le mode d'être des dieux[7]. » L'enthousiasme révèle la position intermédiaire de

---

[1] Certaines notes de recherche semblent anticiper cette réélaboration de la déshumanisation. *Cf.* par exemple la note Z-IV, 36a-b, in E. Fink, *Gesamtausgabe*, *Band 3, Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Ronald Bruzina (éd.), Freiburg, K. Alber, 2006 (cité dorénavant EFGA 3/1), p. 227.

[2] EFGA 5/2, p. 21 : « *Im Enthusiasmus überschreitet sich der Mensch in Richtung auf ein prinzipiell Außer-Menschliches*, *ein Übermenschliches ; er ist eine Erfahrung von einer uns schlechthin übertreffenden Übermacht.* »

[3] EFGA 5/2, pp. 18-19 : « […] *er vom Übermenschlichen her hinausgehoben wird über sich selbst und so außer sich selbst ; im Enthusiasmus wird das menschliche Da-sein gleichsam zu einem Weg-sein*. »

[4] Fink distingue ainsi l'enthousiasme de la *Begeisterung* humaine : par exemple, l'ivresse dionysienne (l'expérience de la puissance de la nature en nous) ou le *pathos* de la libération (l'héroïsme). Dans les deux cas, le ravissement (*Entrückung*) de l'homme demeure pour Fink encore dans le cercle de l'humain, en tant que liberté ancrée dans la nature ou en tant que nature dérangée par la liberté.

[5] EFGA 5/2, p. 21.

[6] EFGA 5/2, p. 21: « […] *loslassen muß der Mensch das Endliche, um die Beute der Götter werden zu können* […] ».

[7] EFGA 5/2, p. 22 : « *Im Bezug zum Unendlichen wird das Endliche als solches erfahren*, *d.h. – um im griechischen Sinnbild zu reden – im Vergleich mit der Seinsart der Götter*. »

l'homme entre l'animal et les dieux, entre le fini et l'infini : une position intermédiaire qui lui laisse la possibilité de se détourner (*abkehren*) de l'infini (dans l'obstination prométhéenne) ou de se tourner (*zukehren*) vers l'infini (dans l'*amor dei*). De ce point de vue, l'anthropocentrisme n'est autre qu'une auto-fixation de la finitude humaine. L'enthousiasme ne peut toutefois transcender la finitude de l'être-là humain une fois pour toutes : le mouvement de transcendance dans lequel il consiste doit être toujours à nouveau répété[1]. En ce sens, « L'enthousiasme est l'auto-dépassement fini de la finitude (*die endliche Selbst-überschreitung der Endlichkeit*)[2]. » Il révèle l'excentricité (*Exzentrizität*)[3] de l'être-là humain : le fait d'avoir son centre de gravité hors de soi et de ne pouvoir jamais trouver par conséquent de repos en soi (comme l'animal ou comme les dieux).

5. L'enthousiasme en tant que *Schwingung*

De même que dans la *Sechste Meditation*, le mouvement de transcendance, analysé par Fink dans *Vom Wesen des Enthusiasmus*, s'avère être un double mouvement. Dans la *Sechste Meditation*, le mouvement de transcendance du monde du spectateur phénoménologique allait toujours de pair avec un contre-mouvement de retombée dans le monde :

> En tant qu'activité de transcender le monde (*Transzendieren der Welt*), elle [l'activité phénoménologisante] retombe à présent à son tour dans le monde […], elle devient une activité de transcender tentée dans le monde […][4].

Pareillement, la déshumanisation (*Entmenschung*) du spectateur phénoménologique allait toujours de pair avec sa réhumanisation (*Vermenschung*) : « […] en tant que 'dés-humanisation (*Ent-menschung*)' de la réduction, elle est à présent ré-humanisée (*wird… vermenscht*) […][5]. » Dans *Vom Wesen des Enthusiasmus*, ce double mouvement se représente au moins de trois manières.

(1) La première concerne l'enthousiasme en tant que transcendance de la sphère du donné et de l'apparaissant. D'une part, l'enthousiasme ravit l'être-là humain à la sphère du donné et de l'apparaissant. D'autre part, ce

[1] Pour parler comme les Grecs, l'homme ne peut vivre la vie des dieux, mais uniquement vivre comme les dieux (*cf.* EFGA 5/2, p. 23).
[2] EFGA 5/2, p. 23.
[3] EFGA 5/2, p. 22.
[4] *Hua-Dok* II/1, p. 119 ; tr. fr., p. 165.
[5] *Ibid.*

mouvement de transcendance a lieu – nous dit Fink – « au milieu des choses, dans la multiplicité du monde-ambiant apparaissant qui les entoure[1] ». La transcendance de la sphère de l'apparaissant vers l'inapparaissant a lieu paradoxalement au sein de l'apparaissant. Ou encore, la transcendance du donné vers le non-donné a lieu paradoxalement au sein du donné. C'est là tout le paradoxe de ce que Fink a appelé dans la *Sechste Meditation* la construction phénoménologique, que *Vom Wesen des Enthusiasmus* ne mentionne plus mais se limite à évoquer implicitement sous le titre de « projet (*Entwurf*)[2] » du problème fondamental d'une philosophie. D'une part, la construction phénoménologique transcende le donné intuitif (immanent et, *a fortiori*, transcendant) vers le non-donné. D'autre part, ce mouvement de transcendance a lieu au sein de la sphère du donné intuitif (immanent) : la construction phénoménologique est en d'autres termes toujours une « intuition constructive (*konstruktive Intuition*)[3] ».

(2) Une deuxième manière dont le double mouvement de l'enthousiasme ressort de *Vom Wesen des Enthusiasmus* concerne l'« esseulement » (*Vereinsamung*)[4] de l'existence enthousiaste. D'une part, celle-ci ne peut se développer d'après Fink que dans la « solitude (*Einsamkeit*)[5] » : elle ravit l'être-là humain à la communauté à laquelle il appartient. D'autre part, « […] le ravissement enthousiaste s'accomplit lui-même dans le retour du génie [philosophique ou artistique] auprès de son peuple[6] ». Le ravissement à la communauté humaine a lieu paradoxalement au sein de la communauté humaine.

(3) Une troisième manière dont le double mouvement de l'enthousiasme ressort de *Vom Wesen des Enthusiasmus* a enfin trait à l'histoire. D'une part, l'enthousiasme ravit l'être-là humain à l'espace de l'histoire : il l'arrache à son temps et à l'interprétation du monde qui y est dominante[7]. Ainsi,

> […] l'essence de l'Être lui ouvre à nouveau ce qu'est l'étant et ce qu'est la vérité, en tant que saint dans la révélation religieuse, en tant que beau

[1] EFGA 5/2, p. 12 : « […] *inmitten der Dinge, in der ihn umdrängenden Vielfalt der erscheinenden Umwelt* […] ».
[2] EFGA 5/2, p. 14.
[3] EFGA 3/1, p. 259.
[4] EFGA 5/2, p. 24.
[5] *Ibid.*
[6] EFGA 5/2, p. 24: « […] *die enthusiastische Entrückung voll-endet sich selbst in der Rückkehr des Genius in sein Volk* ».
[7] *Ibid*.

> dans la vision de l'œuvre d'art et en tant que vrai dans le projet métaphysique[1].

D'autre part, la nouvelle compréhension de l'Être rendue possible par l'enthousiasme prend la forme historique d'une philosophie, d'une œuvre d'art ou d'une révélation religieuse. Le ravissement à l'espace de l'histoire a lieu paradoxalement au sein de l'espace de l'histoire.

Qu'est-ce qui exige ce double mouvement ? Le fait – explique Fink – que « l'enthousiasme n'est pas une halte (*Aufenthalt*)[2] » : on ne peut s'y arrêter ; *a fortiori*, on ne peut y séjourner ou y résider. Le croire serait faire preuve de ὕβρις. Celle-ci se produit, par exemple, lorsque l'existence enthousiaste méprise le *profanum vulgus* depuis son superbe isolement. Elle oublie ainsi que ce sont les corvées, la faim et les tourments du peuple qui la laissent libre de se consacrer aux dieux. Une autre forme de ὕβρις à laquelle peut conduire l'existence enthousiaste consiste dans la présomption d'être Dieu. Fink l'illustre en se référant à Nietzsche et à l'inversion (*Umkehrung*) de l'existence enthousiaste que ce dernier met en œuvre lorsqu'il transforme la transcendance vers le sur-humain (*Übermenschliches*) en transcendance vers le sur-homme (*Übermensch*)[3]. L'attention de Fink se concentre notamment sur le passage suivant de *Ainsi parlait Zarathoustra* : « […] s'il y avait des dieux, comment pourrais-je supporter de ne pas être un Dieu[4]. » Cette citation lui permet de soutenir que, dans les mots de Nietzsche,

> […] vibre (*schwingt*) l'harmonique inférieur de la noire mélancolie, qui est le destin de cette âme qui retombe (*zurückfällt*) sur terre depuis la grâce des dieux et depuis l'élan (*Aufschwung*) de l'enthousiasme[5].

C'est dire que si l'enthousiasme est le mouvement d'« élancer-soi-même-au-delà (*das Sich-selbst-über-schwingen*)[6] », il va toujours de pair avec un contre-mouvement. Autrement dit, l'élan-vers-le-haut (*Aufschwung*) de l'existence enthousiaste n'est pas un envol, mais va toujours de pair avec un élan vers le bas : une chute, qui le fait retomber sur

---

[1] EFGA 5/2, p. 25: « […] *das Wesen des Seins geht ihm neu auf, als Heiliges in der religiösen Offenbarung, als Schönes in der Vision des Kunstwerkes, als Wahres in dem metaphysischen Entwurf, was Seiendes und was Wahrheit sei* ».
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* : « *Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus*, *kein Gott zu sein* ».
[5] *Ibid.* : « […] *schwingt der Unterton der dunklen Schwermut, die das Los ist jener Seele, die aus der Gnade der Götter und dem Aufschwung des Enthusiasmus wieder zurückfällt auf die Erde* ».
[6] EFGA 5/2, p. 21.

terre. L'existence enthousiaste vit de cette vibration, de cette pulsation, de cette oscillation (*Schwingung*) de l'être-là humain entre le fini et l'infini. Pour elle, les deux pôles de cette oscillation sont tout aussi intenables l'un que l'autre. D'une part, elle ne peut demeurer – comme le dernier homme (*letzter Mensch*) dont parle Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* – dans « une autosatisfaction sans élan (*schwunglose Selbstzufriedenheit*)[1] », d'où toute nostalgie et toute aspiration pour le divin seraient bannies. D'autre part, elle ne peut mettre fin à cette nostalgie et à cette aspiration par un dépassement définitif de l'homme : le mouvement de transcendance de l'homme est destiné à ne pas aboutir.

6. L'enthousiasme en tant que trace du sublime

Comme M. Richir le remarque dans *Variations sur le sublime et le soi*, l'enthousiasme est la manière dont Platon et – ajoutons-nous – Fink ont relevé le sublime dans l'affection :

> Notons […] que le sublime dans l'affection a été classiquement relevé comme sa divinité (ce qui, chez les Anciens, tient ensemble les mortels et les immortels), ou plutôt comme une *mania* divine (Platon), un enthousiasme […][2].

Pour le montrer, nous nous référerons à l'exemple de l'enthousiasme amoureux abordé par Platon dans le *Phèdre* et repris par Fink dans *Vom Wesen des Enthusiasmus*.

Remarquons d'abord que, en tant qu'ἐκφανέστατον, la beauté sensible ne peut faire l'objet d'une simple vision : le regard de l'amant est ébloui par l'éclat de la beauté du bien-aimé et, par conséquent, ne voit rien. Loin d'être la simple vision d'un objet, le regard que l'amant adresse au bien-aimé dans l'enthousiasme amoureux est au contraire rapport à l'invisible : rapport au divin, dont le bien-aimé est pour l'amant la présence sensible. Ou, mieux, si l'amant ne réduit pas le bien-aimé à une image-copie (εἴδωλον), le regard qu'il lui adresse est rapport à l'infigurable : une *phantasía* « perceptive » de l'infigurable, en deçà de toute vision et de toute conscience d'image[3]. Certes, cette *phantasía* « perceptive » est toujours sur le point de se transposer en conscience d'image. Dans le *Phèdre* (255 d5-6) et dans l'*Alcibiade* (130d-133c), Richir décèle par exemple une transposition du regard amoureux en vision narcissique : la *phantasía* « perceptive » de

[1] EFGA 5/2, p. 13.
[2] M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, J. Millon, 2010, p. 99.
[3] Pour cette lecture du *Phèdre*, nous nous inspirons d'I. Fazakas, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, pp. 138-139.

l'amant s'y transpose en effet en vision de l'image de l'amant dans l'œil du bien-aimé. C'est dire qu'entre le regard amoureux et la vision, il n'y a pas simplement une distinction, mais plutôt un flottement.

Si l'éclat de beauté du bien-aimé relève de la *phantasía* « perceptive » de l'amant, son amabilité relève en revanche de sa dimension affective[1] : le regard amoureux est toujours un regard-affection. Platon mentionne par exemple dans le *Phèdre* la frayeur qui saisit le regard de l'amant à la rencontre du bien-aimé : « […] quelque chose l'envahit sourdement de ses effrois (δειμάτων) de jadis[2] ». Dans la note Z-XXIII, 18, Fink considère cette frayeur [*Entsetzen*], qui répète les effrois de jadis, comme l'essence de l'enthousiasme : « […] l'essence de l'éveil créateur, du délire divin, qui survient à l'homme en tant que grâce des dieux (*Phèdre*)[3] ». D'après *Vom Wesen des Enthusiasmus,* ce dernier consiste en effet pour l'homme en « l'expérience d'une sur-puissance (*Über-macht*)[4] » qui le dépasse : d'une part, l'homme s'élance vers l'élément de l'intelligible et, d'autre part, son élan vers le haut (*Aufschwung*) est contré par un élan vers le bas, qui le fait retomber sur terre. Dans ce double mouvement, l'homme est non seulement attiré, mais aussi repoussé par l'élément de l'intelligible, qui lui demeure à jamais transcendant. De là, la frayeur suscitée en lui par son arrachement au cercle fini de ses intérêts et, en même temps, par sa perte dans l'infini. Comme l'a remarqué Richir dans les *Fragments phénoménologique sur le langage* (quoique à propos d'un autre passage du *Phèdre*), l'« effrayant (*deinos*) » constitue ici une « trace du sublime dans le texte platonicien[5] » : la frayeur qui envahit le regard de l'amant à la rencontre du visage du bien-aimé l'ouvre à l'expérience sublime (*sub limine*) d'une transcendance qui le dépasse (celle de l'élément de l'intelligible). Elle interrompt dès lors le schématisme des *phantasíai* « perceptives » de l'amant, en faisant éclater l'institution symbolique de son soi et de son monde : rien n'est pour lui comme auparavant ; l'enthousiasme amoureux emporte ses habitudes, ses intérêts, ses convictions.

Comme il ressort de *Vom Wesen des Enthusiasmus*, cette expérience implique d'une part la nostalgie (*Heimweh*) de l'intelligible. Comme Fink

---

[1] *Cf.* I. Fazakas, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, pp. 138-139.

[2] Platon, *Phèdre*, 251 ; tr. fr., p. 45.

[3] EFGA 3/4, *Eremitie*, 18 : « […] *Dieses Entsetzen ist das Wesen der schöpferischen Wachheit, des heiligen Wahnsinns, der den Menschen als Gnade der Götter überkommt (Phaidros).* » *Cf.* aussi Z-XXX, 4b.

[4] EFGA 5/2, p. 21 : « *Im Enthusiasmus überschreitet sich der Mensch in Richtung auf ein prinzipiell Außer-Menschliches, ein Übermenschliches ; er ist eine Erfahrung von einer uns schlechthin übertreffenden Übermacht.* »

[5] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, J. Millon, 2008, p. 110. Richir soutient cette thèse à propos de *Phèdre* 250 d 3-6. Nous proposons de l'étendre à *Phèdre* 251a.

l'avait déjà remarqué dans la note Z-I, 76, qui cite *Phèdre* 249e, « l'âme a » toujours déjà « contemplé les étants » (ἡ ψυχὴ τεθέαται τὰ ὄντα), c'est-à-dire l'intelligible. Ou, mieux, d'après la nouvelle tournure que Fink en donne dans la note Z-IV, 56a, l'âme « a » toujours déjà « contemplé le *Me-on* » (τεθέαται τὸ μὴ-ὄν), c'est-à-dire pour Fink l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. D'après la note Z-IV, 34a, le mouvement de transcendance de l'âme humaine vers l'intelligible « n'est » par conséquent « pas à proprement parler un surmonter, mais un avoir-toujours-déjà-surmonté : un passé qui n'est pas intra-temporel, qui n'a jamais été présent[1] ». En ce sens, la nostalgie (*Heimweh*) de l'intelligible propre de l'homme est la nostalgie d'un passé qui n'a jamais été présent : dans les termes de Richir, un passé immémorial. D'autre part, l'expérience du sublime implique une aspiration infinie (*Sehnsucht*) à l'intelligible, qui prend la forme de l'ἀνάμνησις. L'âme a toujours encore à remémorer l'intelligible. En tant que telle, l'aspiration infinie (*Sehnsucht*) à l'intelligible n'est pas – pourrait-on dire – l'aspiration à un futur intra-temporel, mais à un futur qui ne sera jamais présent : dans les termes de Richir, un futur à jamais immature. On retrouve ainsi dans la frayeur que l'amant éprouve à la rencontre du visage du bien-aimé ce que Richir appelle dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage* l'affection fondamentale : la « nostalgie/aspiration infinie » qui constitue « le fond même de l'affectivité, comme cette tonalité en laquelle 'baigne' toute affection[2] » et qui témoigne de la manière dont le sublime est en fonction dans l'affection.

Le *Banquet* et, plus précisément, le discours de Diotime, permet d'approfondir ultérieurement la question de l'enthousiasme en tant que trace du sublime. Au moment où Diotime cherche à initier Socrate aux plus grands mystères de l'amour, elle lui expose en effet les étapes de l'ascension de l'âme de la beauté corporelle à l'océan immense du beau. Il s'agit en premier lieu pour l'âme de passer de l'amour de la beauté corporelle (d'abord, pour un beau corps et, ensuite, pour tous les beaux corps) à la beauté de l'âme : « […] s'il advient qu'une gentille âme se trouve en un corps dont la fleur n'a point d'éclat, il se satisfait d'aimer cette âme, de s'y intéresser et d'enfanter de semblables discours[3] ». En deuxième lieu, il s'agit non seulement de se détacher de l'amour de tel ou tel autre corps, mais aussi de telle ou telle autre âme, afin d'aimer l'océan immense du beau : « […] tourné maintenant vers l'océan immense du beau (τὸ πολὺ

[1] EFGA 3/1, p. 226: « *Die ‚Transzendenz' ist ein Urfaktum ; sie <ist> eigentlich nicht ein Übersteigen, sondern immerschon Überstiegenhaben : eine Gewesenheit, die keine innerzeitliche ist, die nie Gegenwart war.* »

[2] M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, J. Millon, 2010, p. 96.

[3] Platon, *Le Banquet*, 210b-c ; tr. fr. de L. Robin, *Platon. Œuvres complètes. Tome IV – 2ème partie*, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 68.

πέλαγος… τοῦ καλοῦ) et le contemplant, il pourra enfanter en foule des beaux, de magnifiques discours[1] ». Le regard amoureux, la *phantasía* « perceptive » de l'amant, n'est plus simplement tourné(e) à ce niveau vers l'infigurable du visage du bien-aimé, mais vers une pluralité indéfinie d'autrui virtuels tout aussi infigurables : la pluralité virtuelle de l'interfacticité transcendantale, qui constitue l'océan immense du beau. Ici aussi, le regard amoureux ne voit rien : il se retrouve dans « un océan de lumière où rien, proprement, ne peut être fixé[2] ». Il ouvre par là même pour Platon à la transcendance de la Beauté intelligible : dans les termes de Richir,

> […] un *radical dehors* ou une *radicale extériorité*, tout à fait non physique, […] dont le paradoxe […] est qu'il n'est accessible que par le *radical dedans*, la *radicale intimité*, aussi peu physique que le radical dehors, et qui est celle de l'affection du sublime[3].

Cette interprétation de l'enthousiasme est confirmée par certains passages des ouvrages et des notes de recherche de Fink. Par exemple, il n'est pas fortuit que Fink évoque le sublime à la fin de *Vom Wesen des Enthusiasmus*, en se référant au *Phèdre* :

> Dans l'abandon sublime [*erhabene Gelassenheit*] et dans l'unilatéralité grandiose, qui doit être conçue depuis la compétition des trois modes de l'existence enthousiaste, Platon exprime […] l'essence de l'enthousiasme […][4].

L'ouvrage de Fink qui selon nous confirme encore davantage notre interprétation est le cours *Einleitung in die Philosophie* (1946) et, notamment, son quinzième chapitre. Fink y aborde la question de savoir quelle *Grundstimmung* est à même de nous ouvrir à la philosophie. Contrairement à Heidegger, il exclut les *Stimmungen* dépressives telles que l'angoisse ou l'ennui (même l'ennui profond) : si elles nous dégagent de l'étant intramondain, elles ne nous ouvrent en effet pas pour autant au monde[5]. Seul l'étonnement profond, que Fink identifie ici au sentiment du

---

[1] Platon, *Le Banquet*, 210d ; tr. fr., p. 69 (modifiée).
[2] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, J. Millon, 2006, p. 384.
[3] *Ibid.*
[4] EFGA 5/2, p. 25 : « *In erhabener Gelassenheit und in der großartigen Einseitigkeit, die aus dem Wettkampf der drei Weisen der enthusiastischen Existenz begriffen werden muß, sagt Platon das Wesen des Enthusiasmus* […] *aus* […]. »
[5] E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, F.-A. Schwarz (éd.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985, pp. 115 et 116.

sublime [*Gefühl des Erhabenen*], est pour lui à même de nous ouvrir au monde et à la philosophie :

> C'est la *Stimmung* de l'étonnement profond qui nous effraie de tout intramondain et nous renvoie au monde, la *Stimmung* qui réside dans le sentiment du sublime devant le ciel étoilé au-dessus de nous et à l'infinité ainsi entrevue du monde ; la *Stimmung* du « sentiment océanique ». Ce n'est peut-être pas un hasard que la philosophie soit née sur les îles de la Mer Égée devant l'immensité brillante de la mer[1].

Conclusion

Ce parcours à travers *Vom Wesen des Enthusiasmus* nous conduit à une double conclusion. D'une part, la question du sublime ou, mieux, de l'affection du sublime travaille *Vom Wesen des Enthusiasmus* de l'intérieur, sans jamais venir occuper cependant le centre de la pensée de Fink. Par exemple, elle s'avère implicite dans le double mouvement de *Schwingung* de l'existence enthousiaste entre le fini et l'infini : l'élan (*Aufschwung*) de l'existence enthousiaste vers l'infini et l'élan contraire qui la fait retomber dans le fini coïncident en effet avec le double mouvement de l'expérience du sublime, qui pousse l'homme vers l'infini et, en même temps, le repousse hors de l'infini. Loin d'être limité à *Vom Wesen des Enthusiasmus*, ce double mouvement concerne également la *Schwingung* du spectateur phénoménologique analysé par Fink dans la *Sechste Meditation* : en tant qu'intuition de l'inintuitionnable, par exemple, la construction phénoménologique s'avère être difficilement pensable en dehors du cadre de l'expérience du sublime.

D'autre part, Richir est de loin le phénoménologue qui a le plus médité la question du sublime chez Fink et en général : il a repris un mouvement de pensée qui chez Fink s'était amorcé, il a poursuivi un cheminement qui chez Fink avait commencé à se chercher. *Explicite* ou *implicite*, son *Auseinandersetzung* avec la phénoménologie finkienne est au cœur de son élaboration de la question de l'affection du sublime (en tant que « réplique » du « moment » du sublime) : dans *Sur le sentiment du sublime*, par exemple, Richir pense l'affection du sublime comme « *Schwingung* » de l'imagination (*Einbildungskraft*) entre « la poussée irrésistible vers

[1] E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, p. 116 : « *Es ist die Stimmung der tiefen Verwunderung, die uns entsetzt über alles Binnenweltliche hinweg und auf die Welt weist, die Stimmung, die im Gefühl des Erhabenen liegt angesichts des gestirnten Himmels über uns und der dabei erahnten Unendlichkeit der Wel t; die Stimmung des sogenannten ‚ozeanischen Gefühls'. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Philosophie auf den Inseln der Ägäis entstand angesichts der schimmernden Weite des Meeres.* »

l'élément de l'intelligible » et « son rejet hors de ce dernier[1] ». Ou encore, l'instantanéité du revirement qui caractérise chez Richir la *Schwingung* (ou le clignotement) est à notre connaissance la seule manière plausible pour penser ce que Fink appelait le « présent sublime (*die erhabene Gegenwart*)[2] » de la réduction transcendantale et de sa situation mondaine : un « présent » qui n'en est pas un à proprement parler et que Fink appelait aussi « instant (*Augenblick*)[3] » pour le distinguer de tout maintenant (*Jetzt*) temporel.

Bibliographie

E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977.
I. Fazakas, *Le clignotement du soi*, Mémoires des Annales de phénoménologie n° XII (2020).
S. Finetti, *La phénoménologie de la phénoménologie d'E. Fink et son problème directeur*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2014.
S. Finetti, *Richir lecteur de Fink : méthode et architectonique*, in *Interpretationes* 2019, vol. 1, pp. 139-160.
E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, F.-A. Schwarz (éd.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985.
E. Fink, *Gesamtausgabe*, *Band 3, Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Ronald Bruzina (éd.), Freiburg, K. Alber, 2006.
E. Fink, *Gesamtausgabe*, *Band 3, Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, Ronald Bruzina (†), Jan Giubilato et Guy van Kerckhoven (éds.), Freiburg, K. Alber, en cours de publication.
E. Fink, *Gesamtausgabe*, *Band 5*, *Sein und Endlichkeit, Teilband 2, Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Freiburg, K. Alber, 2016.
E. Fink, *Sechste cartesianische Meditation*, *Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, coll. *Husserliana-Dokumente* II/1, Dordrecht, Kluwer, 1988 ; traduction française de N. Depraz *Sixième méditation cartésienne*. *Première partie. L'idée d'une doctrine transcendantale de la méthode*, Grenoble, J. Millon, 1994.

[1] M. Richir, *Sur le sentiment du sublime*, in E. Escoubas et L. Tengelyi (éds.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 132-133. En ce qui concerne la refonte richirienne de la phénoménologie finkienne, *cf.* aussi notre contribution *Richir lecteur de Fink : méthode et architectonique*, in *Interpretationes* 2019, vol. 1, pp. 139-160.
[2] EFGA 3/1, pp. 67, 87, 102.
[3] EFGA 3/1, p. 240.

M. Heidegger, *Nietzsche* I, Frankfurt a. M., Klostermann, 1996; traduction française de P. Klossowski, Nietzsche, Paris, Gallimard, 1971.
M. Richir, *Sur le sentiment du sublime*, in E. Escoubas et L. Tengelyi (éds.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 132-133.
M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2006.
M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2010.
G. Rouget, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.
Platon, *Œuvres complètes. Tome IV – 2e partie*, *Le Banquet*, traduction française de L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
Platon, *Œuvres complètes*. *Tome IV – 3e partie*. *Phèdre*, traduction française de L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
Platon, *Œuvres complètes,* L. Brisson (éd.), Paris, Flammarion, 2008.

Au registre de la rencontre. Incisions « microtomiques » dans l'architectonique phénoménologique de Marc Richir

GUY VAN KERCKHOVEN

Fons signatus

Comment[1] rendre hommage à un penseur, si ce n'est en accueillant ses pensées, son œuvre, dans l'enceinte étroite et silencieuse de nos propres réflexions – en acceptant que son rayonnement fasse éclore dans le jardin intérieur si modeste qu'est le nôtre des germes et en y découvrant à l'ombre des arcades « architectoniques » en lesquelles elle s'est dépliée quelques jeunes pousses fraîches et humides, – et donc en admettant qu'en nous-mêmes elle donne saison à des timides ébauches ? Le *hortus conclusus* d'une floraison printanière toute précoce et menacée de gelées nocturnes, que la pensée de M. Richir inonde de ses lumières, n'est autre – pour nous – que celui de la *rencontre.* Ce que sa « refonte » de la phénoménologie a éveillé au fond de nous en pensée n'est qu'approche combien hésitante encore de ce « *fons signatus* » – dans les mots du *Canticum canticorum* –, de cette « fontaine scellée[2] ». Si aujourd'hui encore la « nouvelle phénoménologie », telle que M. Richir l'a esquissée, tient nos pensées sur ces fonts, ce n'est pas pour en vider les bassins. Elle puise à cette source sans pour autant l'épuiser. Son jet ne retombe que de s'élancer de plus belle. Elle ne tarit pas ses puits. Le ruissellement de ses eaux profondes s'infiltre dans les moindres recoins de nos jardins intimes. Elle ne brise pas les sceaux de son enchantement.

Nous procédons donc par « prélèvements » – combien discrets – qui sont à chaque fois des incisions au microtome dans la peau de l'écriture de l'œuvre de M. Richir. C'est dire que notre approche « micrologique » se fait

[1] Texte présenté au séminaire « La pensée de M. Richir » de l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie à Dixmont (France) le 26 juillet 2017.

[2] Voir G. van Kerckhoven, *De la Rencontre*. *La face détournée*, Paris, Hermann, 2012 ; G. van Kerckhoven, *Le présent de la rencontre*. *Essais phénoménologiques*, Paris, Hermann, 2014 ; G. van Kerckhoven, « *Einander zu ereignen* ». *Rilkes diskrete Phänomenologie der Begegnung*, Freiburg, Alber, 2020.

aux compte-gouttes d'un filtrage[1]. Il ne s'agit pas pour autant d'offrir une anthologie des passages, où M. Richir aborde le thème de la rencontre. La rencontre n'est pas un de ces morceaux choisis de sa « nouvelle phénoménologie » que l'on pourrait passer en revue. Plutôt *fait*-elle question, comme une impasse de la phénoménologie tout court, où l'urgence de nouvelles fondations devient pressante, qui ne sont en rien concluantes. Ce que la phénoménologie de M. Richir inscrit « au registre » de la rencontre, mérite notre attention. Il y va des perfections et failles de notre incarnation, des extases et ruses de notre amour, des partages et refus de notre enfance.

Alors, nous parlons d'une voix plus faible que la sienne et ne laissons transparaître nos propres pensées qu'à éclipses. D'un geste toujours majestueux, la source secrète de la rencontre déverse ses eaux dans les bassins de la rencontre « intersubjective », de la rencontre « amoureuse », de la rencontre « heureuse ou malencontreuse » de l'enfance. Dans les reflets que propagent ces retombées de son jet, on découvre l'« *Einfühlung* » husserlienne, la « *Wesenseinbildung* » binswangérienne, l'« *aire transitionnelle* » de Winnicott. Face à ces débordements généreux, notre geste doit être concis. L'entaille dans la peau de l'architectonique circonscrit en premier l'entame que de sa main M. Richir a prélevée de l'œuvre husserlienne : la rencontre « intersubjective ».

I. La rencontre « intersubjective ».

1. Au seuil de l'Einfühlung – une entrée.

Le registre de la rencontre s'ouvre sur une page de la phénoménologie, dont M. Richir ne sous-estime pas la portée : celle consacrée à l'« *Einfühlung* » et dans une plus large mesure au « *sensus communis* », au « *Gemeinsinn* ». À l'entrée de la cinquième *Méditation phénoménologique*, il écrit : « La question de l'*Einfühlung* et du sens commun phénoménologique devient […] d'une importance capitale pour la phénoménologie telle que nous la concevons[2] ». En effet, sur cette page, que M. Richir reçoit en héritage de Husserl, on assiste à une « transgression intentionnelle » singulière. C'est au sein de celle-ci que vont se loger de nouvelles interrogations. M. Richir la décrit dans des termes husserliens

[1] Sur le sens philosophique d'une approche « micrologique », voir C. Verhoeven, *Lof van de Mikrologie* (Plato, *Politeia*), Baarn, 1982 ; voir également G. van Kerckhoven/H. Lipps, *Fragilität der Existenz. Phänomenologische Studien zur Natur des Menschen*, Freiburg, Alber, 2011, pp. 13-14.

[2] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 193.

comme « rencontre *avec autrui* » ou rencontre entre guillemets « *intersubjective*[1] ».

D'emblée, quelques réflexions s'imposent au seuil même de cette entrée en matière. Si dès la première envolée de son « analyse fondamentale provisoire du *Dasein* », Heidegger fait usage du mot « *Begegnung*[2] », Husserl lui-même semble être à cet égard plus réticent. L'apprésentation d'un « non-intuitionnable originaire » est chez Husserl tenue de main ferme dans le registre de « l'aperception » : celle qu'il appelle jusque dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* « *Fremderfahrung*[3] ». La « transgression intentionnelle » n'est pas, chez lui, dépassement de l'intentionnalité *comme telle*, mais mise en jeu d'une « *mittelbare Intentionalität*[4] ». Tandis que la langue allemande fait appel à un datif pour désigner le rencontré, l'« *Erfahren* » impose un accusatif. Cette distinction entre complément d'attribution et complément d'objet n'est pas sans importance pour saisir le glissement subreptice qui se produit quand on passe imperceptiblement de la « *Fremderfahrung* » à la « *Begegnung* », de l'aperception *d*'autrui à la rencontre *avec* autrui. L'aperception d'autrui est dans les filières de l'intentionnalité, déployée par la phénoménologie, celle d'autrui comme « *alter ego* », comme un autre « moi ». Dans la rencontre avec autrui toutefois, comme le note Hans Lipps dans « *Die menschliche Natur* », « *trifft man bzw. verbindet einander in etwas* », « *als der und der*[5] » – « on se rencontre et s'engage mutuellement dans quelque chose » « comme celui qui et qui ». Cela nous conduit à être particulièrement attentifs aux guillemets que M. Richir utilise quand il parle de la rencontre « intersubjective », notamment dans sa *Phénoménologie en esquisses*, donc de la rencontre entre « sujets ». Les guillemets ne concernent pas pour autant la réversibilité souvent évoquée de la rencontre – le fait indéniable que le rencontrant est le plus souvent un « rencontrant rencontré », comme l'écrit Cécile Duteille[6]. Ils portent plutôt sur le sens de la « *Stiftung* » intersubjective, que M. Richir veut précisément soumettre à une *épochè* ciblée.

---

[1] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 267.

[2] M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Erste Hälfte. In: Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung, vol. VIII, Halle a.d.S., M. Niemeyer, 1935, pp. 66 *sq*.

[3] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana I*, Den Haag, M. Nijhoff, 1963, pp. 123-124.

[4] *Op*. *cit*., p. 139.

[5] H. Lipps, *Die menschliche Natur*, Werke vol. III, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1977, p. 36.

[6] C. Duteille, « L'événement de la rencontre comme expérience de rupture temporelle », in : *Arobase*, 6, 1-2 (2002), p. 83.

Ce sens, que Husserl définit aussi comme « autrui en tant que mon semblable » – « *der Andere als meinesgleichen* », tend à faire disparaître cela-même *dans* quoi on se rencontre et s'engage, et dans quels « traits » – comme le note Hans Lipps : « de caractère (*Charakter*)[1] ». L'*épochè* ciblée que M. Richir met en place vise à contrer cette évaporation de la « médialité » spécifique de la transgression intentionnelle à l'œuvre dans l'*Einfühlung*, quand elle est précisément modelée sur la trame d'une aperception – et donc reprise dans les filières de l'intentionnalité comme expérience qui a toujours déjà couru à son terme et de ce fait *offusque* le chemin parcouru – dans les termes choisis de Husserl : qui est toujours déjà « *terminierende* » et non pas « *Durchgangserfahrung* ». Car en dépit de toute « médiation », l'aperception d'autrui a l'air d'être aussi « directe », « fléchée » dirions-nous, qu'une aperception d'objet. Si, comme Husserl l'indique, l'expérience d'autrui est une « apprésentation analogisante[2] », dans laquelle se produit la *Stiftung* du sens de l'intersubjectivité, si la rencontre avec autrui se fait dans ce « milieu » et y engage une « *Einfühlung* », il est impératif de descendre dans ses soubassements pour analyser comment elle peut y devenir « puissante » et « agir ». Dans les termes de M. Richir, il y va donc du « sens se faisant » avant que la *Stiftung* du sens de l'intersubjectivité ne soit « accomplie » et figée. À ce titre se fait l'inscription de la « nouvelle phénoménologie » dans le registre quelque peu étranger à Husserl qu'est celui de la rencontre. Elle est judicieuse pour peu que ce soit grâce à elle que l'on puisse entrevoir ce *dans quoi* s'engage l'aperception analogisante d'autrui, dans quels « traits » on y est engagé avec autrui, quand l'*Einfühlung* se produit et qu'autrui n'est donc pas *absolument* « étranger », et enfin, quelle est la « pointe d'attouchement » même, le « *Treffpunkt* », pour que l'analogisation « porte » et qu'en dépit du « non-intuitionnable original » il y a dans les termes de Husserl « *Mitgegenwart* », présence *avec* moi, sans jamais être présence de moi et sans être réductible à une présence à moi. « Le présent » de la rencontre est l'émergence d'une *altérité* à la fois insurmontable pour l'intimité et irréductible à l'extériorité.

Il est indéniable que l'*Einfühlung* mobilise des « semblants » qui concourent vers « autrui comme mon semblable ». À ce titre, comme le constate M. Richir, l'*Einfühlung* est en réalité indissociable de l'imagination[3]. Toutefois, ces « semblants », qui sont les supports de l'apprésentation analogisante de l'*Einfühlung*, ne sont aux yeux de Husserl en fonction que pour peu que celle-ci soit bel et bien aperception d'un autrui

[1] H. Lipps, *Die menschliche Natur*, p. 36.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 138 *sq*.
[3] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 194.

« étant », « *ein anderes ego*, *und zwar* als seiendes[1] ». Les semblants en question ne sont ni des « signes », ni des « images », mais cela-même *en vertu de quoi* une singulière percée de la co-présence d'autrui se produit. À ce titre, la phrase suivante de Husserl de la cinquième des *Méditations cartésiennes* est sans équivoque : « Das, was ich wirklich sehe, ist nicht ein Zeichen und nicht ein bloßes Analogon, in irgendeinem natürlichen Sinne ein Abbild, sondern der Andere[2]. » « Ce que je vois véritablement, ce n'est pas un signe ou un simple analogon, ce n'est pas une image – au sens que l'on voudra, – c'est autrui[3]. » À propos de ce sens d'« étant » de la co-présence d'autrui, Husserl précise : « das irreale intentionale Hineinreichen des anderen in meine Primordinalität <ist> nicht irreal im Sinne eines Hineingeträumtseins, eines Vorstellig-seins nach Art einer bloßen Phantasie[4] ». « La pénétration irréelle, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale, n'est pas irréelle au sens du rêve ou de la *phantasía*[5] » – traduction quelque peu imprécise puisque Husserl parle du mode de représentation propre à la *phantasía* « pure ». Si la « *Setzung* », la position d'autrui comme mon semblable s'y produit effectivement à titre d'« étant », mais dans la présence avec moi qui n'est ni présence de moi ni présence à moi, qui n'est donc pas « assignable » dans ces termes, l'aperception analogisante d'autrui témoigne d'une « positionnalité » tout à fait spécifique, dans laquelle certes l'*Einbildungskraft* est mobilisée, mais dans un mode qui ne relève ni de la fiction, ni par ailleurs du rêve ou de la *phantasía* pure. Les semblants de l'aperception analogisante d'autrui comme mon « semblable » sont donc des unités singulières de « sens » se faisant, dans lesquelles la *Stiftung* du sens de l'intersubjectivité comme rapport entre « égoïtés » à titre de « sujets » se produit. Ces semblants ne sont autres que les *apparitions corporelles* d'autrui, pour peu qu'avec celles qui sont les miennes elles se tiennent dans la configuration singulière d'accouplement ou d'appariement (« *Paarung* »).

« *Paarung* », appariement ou accouplement, est, comme Husserl explique dans le § 51 de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, « une forme originaire », primitive, « de la synthèse passive de l'association », par laquelle – et cela déjà dans la pure passivité – ce qui apparaît comme « distinct » est appréhendé dans une unité d« *Ähnlichkeit* », d'affinité, de similitude, de ressemblance. Ce qui y est accouplé s'appelle et se recouvre mutuellement, du moins en partie. Le propre de l'appariement est qu'une

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 152-153.
[2] *Ibid*., p. 153.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*. *Introduction à la phénoménologie*, trad. de l'allemand par G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1996, p. 201.
[4] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 157.
[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 208.

« *Sinnesübertragung* », qu'une transposition de sens y ait lieu, c'est-à-dire : l'appréhension de l'un des membres du couple conformément au sens de l'autre[1]. L'accouplement ou l'appariement des apparitions corporelles d'autrui avec les miennes – celles qui ont lieu dans la sphère primordiale – est la clef de voûte de l'apprésentation analogisante d'autrui. En effet, c'est grâce à elle que les apparitions d'autrui sont « investies » de cette « *Leiblichkeit* » spécifique, dont les apparitions corporelles originairement miennes sont dotées, selon Husserl, dans la sphère primordiale. Nous touchons ici du doigt à la « jointure » – combien délicate – de la rencontre avec autrui, quand celui-ci entre dans le champ perceptif et que je l'aperçois. Cela-même *dans* quoi je fais sa rencontre et m'engage commence à se dessiner dans les traits de « caractère » spécifiques de celui qui y est originairement doté de sens spécifique de « *Leiblichkeit* » et qui en investit cet « autre » qui de prime abord, quand il franchit le seuil de mon champ perceptif, ne l'est pas – et ne le devient qu'au « rythme » du transport de sens singulier de la « *Leiblichkeit* » qui au sein du « couple » se propage, et dont la configuration en tant que « *Ähnlichkeitsverbindung* » n'est, comme l'affirme déjà Husserl, guère « transparente » – « *durchsichtig*[2] ». Nous nous approchons prudemment et avec circonspection du point d'intersection entre les analyses husserliennes et celles, à la fois incisives et productives, que nous offre M. Richir. Car si ce point est manqué, on passe irrémédiablement à côté de la « pointe » même des apports phénoménologiques de M. Richir.

La symétrie apparente de la « *Stiftung* » de l'intersubjectivité – moi et cet autre moi qui est mon semblable – ne peut offusquer *l'asymétrie* foncière qui régit au sein du couple et les arrangements pour y remédier – et dont on sait que Husserl n'est jamais venu à bout. Elle ne se révèle que quand nous prêtons attention au « montage » même de la configuration de l'« *Ähnlichkeitsverbindung* », qui jaillit selon Husserl dans la passivité des synthèses purement associatives – à la façon précise dont cette configuration est « mise en scène ». L'affinité, la similitude ou la ressemblance ne ressort qu'à condition que les apparitions corporelles d'autrui – tout comme les miennes – soient suffisamment « figurées », c'est-à-dire qu'elles fassent « corps ». Ce n'est qu'à ce prix que le transport de sens spécifique de « *Leiblichkeit* » peut se produire. L'apprésentation analogisante ne fait rien d'autre que de le « suggérer » dans l'ensemble des semblants qui de ce point de vue est consistant et cohérent.

Ce « montage » d'une figuration des apparitions corporelles d'autrui comme des miennes, sans que pour autant son origine phénoménale et sa

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 142 ; *Méditations cartésiennes*, pp. 183-184.
[2] *Ibid*., p. 143 ; *Méditations cartésiennes*, p. 185.

temporalisation intrinsèque ne soient déjà préalablement élucidées, devient particulièrement tangible dans un passage de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, que nous tenons à citer ici. Il va sans dire que cette méditation est un témoignage éloquent de la conception « monadologique » de l'intersubjectivité. La traduction française de ce passage n'est pas très convaincante. Nous avons recours au texte original allemand pour y remédier. « Dans le cas de l'association et de l'aperception de l'*alter ego* par l'ego, qui nous intéresse particulièrement ici, l'accouplement ne se produit que lorsque 'l'autre' entre dans le champ de ma perception. Moi – le moi psycho-physique primordial – je suis constamment 'distingué' à l'intérieur du champ primordial de mes perceptions, indépendamment de l'attention que je me prête à moi-même, c'est-à-dire que je me tourne 'activement' vers moi, ou non. C'est en particulier mon corps qui est toujours là, distinctement présent pour ma sensibilité, mais qui, en plus, et cela d'une manière primordiale et originelle, est affecté du sens spécifique d'organisme (*Leiblichkeit*). » « Si dans ma sphère primordiale apparaît, en tant qu'objet distinct, un corps qui 'ressemble' au mien, c'est-à-dire s'il a une structure grâce à laquelle il doit subir avec le mien le phénomène d'accouplement, il semble immédiatement clair qu'il doit aussitôt acquérir la signification d'organisme qui lui est transférée par le mien. Mais la structure de l'aperception est-elle véritablement à ce point transparente ? […] Il faut visiblement tenir compte ici de ce qui a été signalé comme deuxième caractère fondamental de l'aperception en question, du fait que rien du sens transféré (le caractère spécifique d'être un organisme) ne saurait être réalisé, d'une manière originelle, dans ma sphère originale[1]. »

Ce passage est important, parce que Husserl y décrit la situation, dans laquelle autrui « fait une entrée » et qu'un accouplement se produit. Il faut pour cela que moi, comme « *primordinales psychophysisches Ich* », je sois « *beständig abgehoben in meinem primordinalen Wahrnehmungsfeld*[2] ». « […] *Stets da und sinnlich abgehoben <ist> mein Leibkörper*, *aber zudem ebenfalls in primordinaler Ursprünglichkeit ausgestattet mit dem spezifischen Sinn der Leiblichkeit*[3]. » Le passage qui suit ne fait pas, comme le fait la traduction française, la distinction nette et explicite entre « objet distinct » et « corps qui ressemble », mais s'en tient au seul mot : « *Körper* ». « *Tritt nun ein* Körper *in meiner primordinalen Sphäre abgehoben auf*, *der dem meinen ähnlich ist*, *d.h. so beschaffen ist*, *dass er mit dem meinen eine phänomenale Paarung eingehen muss*, *so scheint nun ohne weiteres klar*, *dass er in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn*

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 184-185.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 143.
[3] *Ibid*.

Leib von dem meinen her übernehmen muss[1]. » Husserl suppose donc, qu'au sein du champ primordial de mes perceptions mon *Leibkörper* soit déjà « *sinnlich abgehoben* » et « *stets da* », et que, dans la même originalité primordiale, ce *Leibkörper*, – comme dit la traduction française – est « affecté » du sens spécifique de *Leiblichkeit*. L'allemand de Husserl parle d'« *Ausstattung* » – ce qui suggère à la fois un équipement et une parure, – cela-même dont à la fois on dispose et dont on s'orne. Pour que l'« *Ähnlichkeitsverbindung* » soit une véritable « *phänomenale Paarung* », dans laquelle la « *Sinnesüberschiebung* », le recouvrement singulier du sens spécifique de la *Leiblichkeit*, se produise, il faut impérativement, que ce « *Körper* » que j'aperçois soit lui-aussi « *sinnlich abgehoben* », « distinctement présent pour ma sensibilité », qu'il ait « une structure » qui permet que l'affinité, la similitude, la ressemblance puisse « jouer ». L'allemand de Husserl parle de « *Beschaffenheit* », ce qui suggère à nouveau une « disposition » et une « complexion » particulière.

Ce qui est forgé de toutes pièces pour que le couple s'affermisse est une « figuration » suffisamment forte de ses membres. Husserl distingue avec rigueur l'accouplement phénoménal dans la présentialité et le « recouvrement de sens » virtuel dans l'apprésentation. Toutefois, est-ce que, dans mon propre champ perceptif phénoménal, mon propre corps apparaît de façon telle qu'il soit « *sinnlich abgehoben* » et « *stets da* » comme « *Leibkörper* » qui dispose et s'orne du sens spécifique de *Leiblichkeit* – à la fois en tant qu'équipement et dispositif, mais aussi parure et complexion singulière de mon être psycho-physique ? Et est-ce que celui qui y fait entrée, qui surgit à même cette sphère perceptive primordiale, est déjà suffisamment figuré, structuré, « *beschaffen* », pour qu'il puisse me sembler que le sens spécifique de la *Leiblichkeit* peut, dans un recouvrement qui ne se dérobe pas, lui être transféré ? N'y a-t-il pas plutôt une profonde asymétrie entre « *Eigenleib-* » et « *Fremdleibwahrnehmung* », puisque seul le « *Fremd-leib* » peut m'apparaître « en effigie », tandis que l'« *Eigenleib* » apparaît dans la « *Nullerscheinung* », l'apparition-zéro – qui n'assure qu'une « *sinnliche Abgehobenheit* » minimale ? Cette asymétrie n'est pas sans conséquences pour le « sens spécifique » de la *Leiblichkeit*, évoqué par Husserl, et pour son transfert dans l'apprésentation analogisante d'autrui. Certes, je dispose de mon *Leibkörper* comme « organe », j'y vis dedans et je le gouverne (« *walte* »). Mais dans l'*Eigenleibwahrnehmung*, ce dedans n'est pas pour moi parfaitement visible et refermé sur lui-même. Certes, je m'orne de mon *Leibkörper* comme d'une parure, qui, comme l'affirme Hans Lipps, est essentiellement « *Kleid* ». Mais dans l'*Eigenleib-wahrnehmung* celle-ci m'échappe dans une large mesure – si ce n'est que

[1] *Ibid.*

par « miroitement » (*Spiegelung*) à partir d'un point purement virtuel en fuite constante. À propos de la *Fremd*leib*wahrnehmung*, Husserl affirme que « *vom übernommenen Sinn der spezifischen Leiblichkeit nichts in meiner primordinalen Sphäre original verwirklicht werden kann*[1] ». Si c'était le cas, le « *fremder Leib* » deviendrait « *ein zweiter eigener Leib*[2] ». L'unité de ressemblance dans la synthèse passive d'association recouvrante n'est pas une unité d'identification complète. Cela indique qu'au sein du couple il y a bel et bien « *Widerstreit* » suffisant pour que dans la configuration même nous ne touchions pas au cas-limite de l'égalité (*Gleichheit*)[3]. Car si, dans ce cas-limite, le transfert de sens spécifique de la *Leiblichkeit* se produisait, il n'y aurait pas simplement « recouvrement » (*Überschiebung*), mais fusion (*Verschmelzung*).

Toutefois, « les moments de sens, réalisés dans l'expérience d'objet, ne créent pas la conscience des différences[4] » à ce point aigüe, qu'elle provoquerait l'annulation tout court de la transposition du sens spécifique de la *Leiblichkeit*. Dans l'accouplement, les différences phénoménales apparentes entre mon corps propre et le corps « étranger » n'empêchent pas, qu'ils fassent « corps » – dans l'ensemble singulier du couple, du « *Paar* ». Mais ils ne s'accouplent pas *véritablement*, par incorporation de l'un *dans* l'autre. Ils se tiennent à cette distance singulière d'être l'un *avec* l'autre. La question pressante que Husserl se pose : « comment une aperception pareille est-elle possible et pourquoi n'est-elle pas plutôt tout de suite annulée[5] ? », met en effet le doigt sur une difficulté de taille. Car elle implique que le sens transféré de la *Leiblichkeit* « est accepté comme ayant une valeur existentielle, comme ensemble de déterminations 'psychiques' du corps de l'autre, tandis que celles-ci ne peuvent jamais se montrer (« *sich zeigen* »), en elles-mêmes (« *als sie selbst* ») dans le domaine original de ma sphère primordiale (le seul qui soit à notre disposition)[6] ». Comment un sens spécifique de *Leiblichkeit* peut-il être transféré, dont « rien » ne saurait être réalisé (« *verwirklicht* ») d'une manière originelle dans ma sphère originale ? Si le sens spécifique de la *Leiblichkeit* n'est pas, dans la sphère primordiale « *leibhaft selbst da* », ne se montre pas en tant que tel, qu'est-ce qui permettra alors qu'il soit quand même transféré, et même de façon telle, que cette transposition de sens le soit « *in Seinsgeltung*[7] » ?

[1] *Op. cit.*, p. 143.
[2] *Ibid.*
[3] *Op. cit.*, p. 142.
[4] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 184.
[5] *Op. cit.*, p. 185.
[6] *Ibid.*, p. 185-186 ; E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 143.
[7] *Ibid.*

Nous sommes enfin proches du noyau central de l'*Einfühlung* – de celui qui va être au cœur de la « nouvelle phénoménologie » de M. Richir : du rôle précis à attribuer à l'*Einbildungskraft* au sein de l'*Einfühlung,* et de sa nature spécifique dans ce qui est quand même, Husserl n'a cessé d'insister là-dessus, *expérience* d'un autrui réel – et non pas « simulacre » d'un autrui imaginaire.

*2. Au cœur de l'*Einfühlung – *un passage.*

Nous allons faire un pas au-delà du seuil de l'*Einfühlung*, pour entrer dans le régime de « l'*épochè* hyperbolique ». Cette *épochè* n'est pas un tour de passe-passe, un coup de bâton magique. Elle est une *discipline* singulière de la pensée qui ne ruse pas malicieusement avec la raison phénoménologique pour trouver par un coup de génie une sortie aux embrouilles et confusions qu'elle aurait engendrées. Son régime tout à fait particulier prélude à « l'architectonique » phénoménologique, c'est-à-dire, en termes kantiens, à l'art des systèmes. Dans le cas qui nous préoccupe, elle propose donc d'aller *au-delà* de la première description phénoménologique de la rencontre « intersubjective » – de celle qui met à découvert, dans le suspens de sa *Stiftung*, la configuration de son « sens se faisant » dans le « flottement singulier » que nous venons d'évoquer. Ce sens n'est autre que le sens spécifique de la *Leiblichkeit*, dont la « *Leibhaftigkeit* » est, dans la sphère de la primordialité, extrêmement délicate et fragile. Car il lui manque l'« *Abgehobenheit* » nette dans le champ de la visibilité et la localisation précise dans une figure qui y paraît parfaitement refermée sur elle-même S'il n'arrive pas à y trouver et s'y engager dans un « passage », l'altérité qui y est annoncée et s'y est invitée, qui s'y tient au seuil même de l'*Einfühlung*, y fait entrée, court le risque de retomber dans une extériorité déconcertante ou d'être résorbée dans une fusion confondante – de s'affaisser dans une présence à moi, dans laquelle la ressemblance n'arrive pas à faire son jeu, ou d'être engloutie dans l'intimité de la présence de moi, par un manque de contraste. Or, le présent de la rencontre ne m'appartient pas et à aucun moment je ne le suis moi-même. Il y va d'un présent que je n'assigne pas à moi comme une donnée et que je n'assume pas au sein de mon présent vivant. Mais ce présent est bien « réel » et je l'investis de cette vie qui énigmatiquement m'habite.

Si nous allons préluder à l'art des systèmes, ce n'est pas pour nous jeter *à corps perdu* dans des constructions vaines qui ne tiennent pas la route. M. Richir n'en propose aucune de la sorte. C'est bel et bien pour que « *le phénomène plein* » de la rencontre puisse ressortir dans ce qu'il a de *saisissant*, pour que le jet de la « fontaine scellée » s'élance à nouveau et monte plus haut que la « transgression intentionnelle » husserlienne. C'est

donc le corps propre qui doit encore retenir notre attention pour comprendre ce qu'il lui arrive dans la rencontre « intersubjective ». Car c'est dans la passivité qu'il s'est en premier engagé dans un appariement ou accouplement, qui ne fait pas uniquement le jeu de la ressemblance, mais qui est aussi, selon les mots de Husserl, « *kontrastierende Paarung*[1] ».

Il est frappant de constater que jusque dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl poursuit avec obstination l'analyse de l'échafaudage « présentatif-apprésentatif » de l'aperception analogisante d'autrui – sans pour autant s'engager dans une réflexion plus poussée sur l'« *Einbildungskraft* ». La raison profonde en est qu'il conçoit l'apprésentation analogisante d'autrui comme une co-présentation (« *Mit-Gegenwärtigung* »)[2], et non pas de prime abord comme une « présentification » (*Vergegenwärtigung*). Quoiqu'elle soit fondée dans une présentation (*Gegenwärtigung*) et qu'elle soit « motivée » par celle-ci, et dans ce sens « *mittelbar* », que sans cette « fondation » elle ne réussit pas à se produire, cette « fondation » n'empêche pas qu'elle soit « directe ». L'*Einfühlung* en tant qu'aperception analogisante d'autrui n'est pas pour Husserl un « *Analogieschluss* ». « *Apperzeption ist kein Schluss*, *kein Denkakt*[3]. » « L'aperception n'est pas un raisonnement, ni un acte de pensée[4]. » Cela a une conséquence importante pour le « jeu » de la ressemblance et du contraste à même l'accouplement et l'appariement, qui est association dans la synthèse passive, où le corps propre et celui, qui s'invite au seuil de l'*Einfühlung*, sont tenus « ensemble ». Ce n'est pas parce que je « compare » ses apparitions sensibles avec celles de mon propre corps et que je constate qu'elles sont fort ressemblantes, quoique pas tout à fait identiques, que j'en arrive à conclure qu'elles sont celles d'un autrui qui y « vit » dedans – tout comme moi-même je vis dans les apparitions sensibles de mon propre corps. Je ne vis pas originairement « dans » mon propre corps comme le dedans d'un « dehors ».

La figuration de mon propre corps en tant qu'unité corporelle n'est pas quelque chose qui dans la primordialité me soit *donnée* « originairement ». Dans la sphère de la primordialité, mon *Leib* ne m'est pas aussi « proprement » donné, qu'il fasse « figure » d'un corps refermé sur lui-même et taillé avec netteté. La « vie » que j'y mène dedans, en tant qu'« *Empfindungsleib* » – « corps esthésiologique » dans les termes choisis de Husserl – est largement *soustraite à la figuration* dans le champ du visible. C'est – et M. Richir insiste là-dessus – la partie « *infigurable* » de

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 144.
[2] Husserl parle d'un « *Als-mitgegenwärtig-bewusst-machen* », E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 139.
[3] *Op. cit.*, p. 141.
[4] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 181.

mon propre corps. Si elle est « *sinnlich abgehoben*[1] », cela ne veut pas dire que pour autant et du même coup elle *apparaît comme telle* dans le champ de la visibilité. Certes, je m'y trouve dedans, dans mon propre corps, je ne suis pas un spectre qui rôde. Mais la localisation de mes « *Empfindungen* » dans mon corps propre – dans les termes de Husserl : des « *Empfindnisse* » – ne se fait pas en forme de pointe que je pourrais situer avec précision comme pour la « fixer » à un endroit de la figure purement supposée qui en ferait le « milieu » ou le « centre ». Mon corps « propre » ne m'est « propre » qu'avec une partie « *illocalisable* » sur la surface visible que par ailleurs je ne vois pas de face, mais dans des raccourcis. Dans un tel cas, l'aperception analogisante d'autrui ne peut pas être la projection d'un dedans dans un dehors autre que le mien mais qui lui ressemble fort bien – quoique non pas comme deux gouttes d'eau. Un dehors « autre » parce que j'aurais toujours déjà défini la limite où mon corps propre s'arrête comme un habitacle clos ou un cocon. Si l'apprésentation analogisante est « suggestive », s'il y va d'une co-présentation « motivée », il faut impérativement qu'on parte à la recherche de sa *source secrète*, sa « force » ou sa « puissance ». Car la « suggestion » et la « motivation » est à ce point persuasive, que l'apprésentation est aperception « directe ». C'est précisément l'enjeu des nouvelles esquisses de M. Richir. Si l'« *Einbildungskraft* » y est impliquée, ce n'est pas, et Husserl l'affirme explicitement, à titre de « conscience d'image ». Cela implique par ailleurs qu'il faut repenser « l'irréalité intentionnelle » du sens de la *Leiblichkeit* transposé dans l'apprésentation analogisante qui selon Husserl ne saurait être « réalisé » de façon originelle dans la présentialité. Car, Husserl ne le conteste pas, c'est bien la *réalité* d'autrui que j'aperçois dans l'apprésentation analogisante.

Le régime « hyperbolique » ainsi entrouvert commence lentement à se déployer. Ce qu'il faut discipliner, c'est ce qui ruse constamment avec la raison phénoménologique elle-même, sans qu'elle en arrive à le dompter. On présuppose que le champ dans lequel le transport de sens de la *Leiblichkeit* se produit soit de part en part « homogène », et que le transport lui-même ne l'affecte guère. Or, la sphère primordiale, dans laquelle le sens transféré de la *Leiblichkeit* ne peut être « réalisé » de façon originelle, qui est donc celle dans laquelle l'apprésentation analogisante s'accomplit, n'est pas identique à la sphère primordiale *avant que* cette apprésentation n'intervienne. Le transport de sens de la *Leiblichkeit* ne se produit pas en effet comme l'échange d'un dedans déjà muni d'un dehors contre un « autre » dehors qui ressemble au premier, auquel on attribue par analogie un dedans qui lui correspond. Autrement dit, l'apparition corporelle d'autrui

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 143.

affecte fondamentalement la structure de la sphère primordiale originale. Il faut donc, si nous nous approchons de l'architectonique phénoménologique à petit pas, et non pas par des sauts de carpes, revenir sur « les moments de sens de l'expérience d'objet avec leur conscience des différences », à ce « socle présentatif » de l'apprésentation analogisante qu'est l'« *Ähnlichkeitsverbindung* » purement passive-associative avec ses contrastes – donc à ce « *Körper* » chancelant qui a surgi et dont Husserl ne précise pas, d'emblée, s'il est à l'origine « *Körper* » ou « organe », « *Leibkörper* » d'autrui. S'il le devient, ce n'est pas en toute circonstance, parce qu'il serait « *Körper* physique » qui, comme un « signal », déclenche son « analogon », qui serait « *leibkörperlich*[1] ».

Nous nous trouvons donc à nouveau devant la « jointure », en cherchant le passage secret. S'il est une « *mimésis* » qui s'active, c'est que les apparitions corporelles d'autrui ne restent pas statiques. Ce qui est activé dans un « *mitgängiger Vollzug* », un « accomplissement d'accompagnement », comme le dit G. Misch[2], ce sont – et l'analyse husserlienne le démontre – des « potentialités kinesthésiques » qui appartiennent à la sphère primordiale[3]. Mais comment le sont-elles dans la synthèse passive associative ? Si l'apprésentation analogisante se réalise, sans réaliser pour autant le sens spécifique de *Leiblichkeit* transposé, les potentialités sont-elles alors activées dans le mode du « comme si » ? Qu'est-ce que je « réalise » au juste dans l'accomplissement d'accompagnement ? Car si je fais la rencontre avec autrui, si je l'aperçois, c'est qu'il est *venu vers moi*, qu'il a fait une entrée dans mon champ perceptif, bien *avant* le moment où je m'active et je m'engage à poursuivre ses apparitions corporelles changeantes. Si l'*Einbildungskraft* est de la partie et si elle n'est pas conscience d'image, comme l'affirme Husserl, alors la « *mimésis* » de cet accomplissement d'accompagnement ne peut être purement « spéculaire ». Et si elle est, selon l'expression choisie de M. Richir « mimésis *non-spéculaire du dedans*[4] », ce dedans ne peut être le dedans d'un dehors qui ressemble à celui de mon corps propre, à cet « *Aussehen* », cette parure que précisément, dans la sphère primordiale originale, je ne réalise guère au départ – c'est-à-dire avant que n'intervienne cet événement insolite qui me surprend, qu'autrui fait une entrée, apparaît et que je commence à m'engager avec lui dans ce qui fait désormais un « partage » commun premier : un sens de *Leiblichkeit* – non pas que je « transporte », mais qui

[1] *Op. cit.*, p. 152 ; E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 199.
[2] G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*, G. Kühne-Bertram & F. Rodi (éds.), Freiburg/München, Alber, 1994, p. 194 *sq*.
[3] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 145 *sq*.
[4] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 284.

me transporte, qui donc « passe » *avant* que les apparitions corporelles d'autrui ne fassent « corps », d'abord « en effigie », et par la suite dans la continuité des phases de sa conduite. La « *mimésis* » n'activerait donc pas de prime abord des potentialités kinesthésiques dont je dispose « librement » pour « soutenir » une projection strictement virtuelle dans la modification intentionnelle du « comme si ». Le sens spécifique de *Leiblichkeit* engagé ne serait pas, dans ce cas de figure, pour autant un « *Walten* », le règne, le gouvernement du moi dans son *Leib*, mais plus originairement son « vivre » dedans, avant bien même que le moi n'en « dispose » comme de son « organe » ou s'en orne comme sa « parure ». Cet « *Aussehen* », cette « parure » de mon corps propre ne m'appartient pas comme faisant déjà *partie intégrante* de mon *Leib* dans la sphère primordiale originale. Et cet « organe », ce dispositif et équipement, que Husserl appelle parfois « *Willensorgan* », n'est que le fruit d'un long et pénible apprentissage. Jamais je n'arrive tout seul à acquérir les « *Vermöglichkeiten* » de mon corps kinesthésique.

Les eaux de la rencontre « intersubjective » commencent à déborder dans un autre réceptacle que celui dans lequel la phénoménologie de Husserl les a recueillies. Ce qui fait pression pour que son jet puisse devenir plus puissant, monter plus haut, est une source autre que la « conscience intentionnelle » que M. Richir désigne par : « *l'inconscient phénoménologique*[1] ». Si cette source nouvelle est toutefois encore « phénoménologique », il faut qu'en régime précisément hyperbolique elle pousse l'analyse phénoménologique husserlienne par-dessus bord. Cette poussée singulière doit se faire ressentir dans le creux même de la « *mittelbare Intentionalität* », de l'intentionnalité « médiatisée » – pièce de résistance de la phénoménologie de l'intersubjectivité husserlienne. C'est le chemin ardu que M. Richir lui-même a choisi, qui commence au début de la cinquième des *Méditations phénoménologiques* et qui se prolonge dans *Phénoménologie en esquisses*. Nous ne marchons pas *sur* ses pas, au rythme des citations de son œuvre. Nous nous tenons sur la réserve – à côté et même tout proche de lui, mais aussi à une longueur d'onde qui permet que nous puissions apercevoir distinctement l'écho que ses pensées ont fait à celles de Husserl.

Certes, il est aujourd'hui de bon ton de briser à coups de massue la glace de la « *fenêtre* » monadique. Toutefois, la monade phénoménologique n'est autre – Husserl nous l'a appris – que « l'ego concret », et sa fenêtre, combien fragile, est le sens même de la *Leiblichkeit* – dont il n'est pas *a priori* déterminé à quel point celle-ci lui appartient ou elle le tient dans ses filières. Si M. Richir a mis l'intersubjectivité de la rencontre entre

[1] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 195.

guillemets, ce n'est pas pour tourner à la hâte cette page révolue de la phénoménologie husserlienne, mais pour rester braqué sur elle – pour éprouver les résistances que Husserl y a ressenties lui-même, pour en revivre les doutes et les hésitations dont aujourd'hui on se passe si aisément. La « *Leibhaftigkeit* » toute relative de la « *Leiblichkeit* » et la « spécificité » si incertaine de son « sens » – voilà ce qui à nos yeux se joue sur la page phénoménologique entrouverte sur l'*Einfühlung*. Ce qui y fait problème n'est autre que l'énigme de notre *incarnation*. Et pour peu que nous éprouvions tous le ravissement singulier d'une simple rencontre, ce problème n'est guère « abstrait ».

Si Husserl presse le pas, en passant des apparitions corporelles statiques d'autrui à la « dynamique » de son « *leibliches Gebaren*[1] » – que malheureusement on a traduit par « comportement[2] », qui signifie en allemand « *Verhalten* » – c'est parce qu'il se pose la question pressante de savoir pourquoi l'aperception analogisante d'autrui n'est pas « tout de suite annulée », si le sens de la *Leiblichkeit* qui y est transféré n'est pas réalisé de façon originale[3]. « *Den ersten* bestimmten *Gehalt <einer Fremdappräsentation> muss offenbar das Verstehen der Leiblichkeit des Anderen und seines spezifisch leiblichen Gehabens bilden* », écrit-il dans les *Méditations cartésiennes*[4]. Dans la traduction française : « L'appréhension de la structure organique du corps de l'autre et de son comportement spécifique forme le premier *contenu déterminé* <d'une apprésentation de ce genre>[5] ». Toutefois, Husserl parle de « *Verstehen* », c'est-à-dire d'une « *komprehensive Erfahrung* » du « *leibliches Gehaben* » d'autrui, de la complexion singulière de la conduite corporelle d'autrui. Ce qui s'ouvre, c'est *un horizon d'anticipation* des apprésentations consécutives et de leur vérification (« *Bewährung* ») concordante (« *konsequent* ») en liaison (« *Verflechtung* ») avec des présentations constantes (« *beständige Präsentation* »)[6]. Dans cette « formation » particulière qu'est le « *leibliches Gebaren* », le « *erfahrener fremder Leib* bekundet sich *fortgesetzt wirklich* als Leib », constate Husserl[7] – « l'organisme étranger *s'affirme* dans la suite de l'expérience comme organisme véritable[8] ». Toutefois, Husserl écrit : « *bekunden* » et non pas « *sich ausweisen* », ce qui signifierait une attestation originelle. Il y va d'un

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 144.
[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 186.
[3] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 143.
[4] *Op. cit*., p. 148.
[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 194.
[6] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 143-144 et p. 148.
[7] *Ibid*., p. 144.
[8] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 186.

« témoignage ». Si le témoignage n'est pas « concordant », (*zusammen-stimmend*), de phase en phase, ajoute Husserl, « *wird der Leib als Schein-Leib erfahren*[1] » – alors « le corps est appréhendé comme n'étant organisme qu'en apparence[2] ». Or, ce « *Schein* » n'est pas n'importe lequel, une apparence simple, puisque les apparitions corporelles continuent à faire corps « figuratif ». Ce qui ne « concorde » pas, tient à leur témoignage, leur « *Bekundung* », qui n'est pas « *zusammenstimmend* », qui ne fait pas un « accord ». Les figurations consécutives n'intègrent pas la formation qui les enrôle. Les apparitions corporelles ne se dérobent donc pas en apparences à tous les égards ; seulement, elles ne jouent pas le rôle attendu d'elles.

Il est frappant de constater, que le premier horizon phénoménologique d'anticipation apprésentative entrouvert par Husserl n'est pas celui du mime et de la pantomime, qui sont des phénomènes appartenant à l'« *Ausdrucksleiblichkeit* », au « *Leib* » expressif, mais – plus élémentaire encore – celui d'une « *fungierende Leiblichkeit* », et notamment celle des « membres » corporels d'autrui. Cet horizon est celui d'une première « réalisation » de l'irréalité du sens transposé de la *Leiblichkeit* – cela même *en* quoi le « sens se faisant » de l'intersubjectivité nous est d'une façon très élémentaire « compréhensible ». Il nous révèle donc à la fois dans quoi le sens de la *Leiblichkeit*, dans sa *Leibhaftigkeit* encore toute relative, est « pris » (*genommen*) lors de la transposition, et en tant que quel sens il y est appréhendé (*vernommen*). Le « *leibliches Gehaben* » d'autrui est en effet la charnière singulière, où l'apprésentation qui est co-présentation, mais non pas présentation originelle, aboutit finalement à une « *présentification* » (*Vergegenwärtigung*)[3] qui n'est pas le « double » (*Duplikat*) de mon *Leib*[4] ou la copie (*Abbild*) de celui d'autrui[5].

Il n'est donc pas surprenant d'apprendre qu'en touchant du doigt la rencontre « intersubjective », M. Richir ait – dans le même mouvement – repris l'analyse husserlienne des actes de la conscience « présentifiante » (*Vergegenwärtigungsbewusstsein*), c'est-à-dire de la *phantasía*, de la conscience d'image et du souvenir. Car l'apprésentation analogisante d'autrui ne correspond selon Husserl à aucun de ces « modes » classiques de la conscience représentative – puisqu'elle est « co-présentative » : singulièrement « collée » à la « *Gegenwärtigung* », étroitement associée

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 144.
[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 187.
[3] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 145 : « *Vergegenwärtigungen eines neuen Typus* » et p. 150 : « *eine mit der eigentlichen Wahrnehmung verbundene Vergegenwärtigung*, *aber eine solche*, *die in der besonderen Funktion der Mitwahrnehmung mit ihr verschmolzen ist* ».
[4] *Ibid*., p. 146 ; E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 190.
[5] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 153.

avec elle dans la passivité et même « fondue » (*verschmolzen*) avec elle[1] – pour peu qu'il y ait « recouvrement » (*Überschiebung*), « assimilation » (*Verähnlichung*), « adaptation mutuelle » (*Angleichung des Sinnes des einen an den des anderen*), « *soweit nicht Unverträglichkeiten eingreifen*[2] » – « dans la mesure où il n'y a pas d'incompatibilité entre les données[3] », traduit avec plus de précision : « pour autant que des incompatibilités n'interviennent pas ».

Si Husserl presse le pas, pour entrer dans *le vif* du sujet, s'il s'engage comme phénoménologue dans le « *mitgängiger Vollzug* », dans l'accomplissement d'accompagnement du « *leibliches Gebaren* » ou « *leibliches Gehaben* » d'autrui à même l'horizon entrouvert d'une expérience compréhensive, si M. Richir à ce sujet précis exprime des réserves et des objections – comment alors ne pas les suivre sur ce chemin-là ?

3. *L'à-vif de l'*Einfühlung – *une saisie*

L'apprésentation analogique d'autrui est pour Husserl une « Fremd*erfahrung* » de l'autre qui aboutit à l'appréhension (« *Auffassung* ») d'*autrui* comme mon semblable, « *meinesgleichen* ». S'il s'invite au seuil de l'*Einfühlung*, il le fait comme « étranger ». L'apprésentation analogisante d'autrui accomplit cette *conversion* singulière qu'il peut passer, franchir le seuil, mais en le faisant, en s'introduisant au cœur de mon monde « monadique » originel, il ne peut y résider que dans *l'irréalité*. Celle-ci aboutit toutefois à une co-présentation *réelle*, et non pas dans une pure fiction – qui annulerait l'apprésentation analogisante – ou dans une représentation idéelle, qui dans ce cas ne serait plus une aperception. L'irréalité en question dans l'*Einfühlung* est celle du sens spécifique de *Leiblichkeit* transféré dans l'accouplement ou l'appariement de mon corps propre (*Eigenleib*) avec le « *fremder Leib* ». Pour Husserl, il y va du sens de la « *fungierende Leiblichkeit* ». L'accouplement ou l'appariement s'accomplit dans un horizon d'anticipation apprésentative entr'ouvert par le « *Gehaben*[4] » ou « *Gebaren*[5] » de la *Leiblichkeit* du « *fremder Leib* ». L'appariement se produit donc à même une « expérience *compréhensive* ». De cette compréhension première, élémentaire – notamment des membres corporels d'autrui, Husserl nous donne une description furtive : « *das Verstehen der*

[1] *Ibid*., p. 147.
[2] *Ibid*.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 193.
[4] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 148.
[5] *Ibid*., p. 144.

Glieder als als tastend oder auch stoßend fungierende Hände, *als gehend fungierende Füße*, *als sehend fungierende Augen usw*., *wobei das Ich zunächst nur als so leiblich waltendes bestimmt ist und in bekannter Weise sich beständig bewährt*[1] » – dans la traduction française: « l'appréhension des membres comme mains qui touchent ou qui poussent, comme jambes qui marchent, comme yeux qui voient, etc. Le moi est d'abord déterminé seulement comme agissant dans le corps et il s'affirme d'une manière continue[2] ». On remarquera que la traduction ne rend pas la répétition emphatique du mot allemand « *fungieren* » dans le passage cité de Husserl.

Husserl ajoute une remarque qui mérite notre attention : « *sofern die ganze Stilform der für mich primordinal sichtlichen sinnlichen Verläufe <des spezifisch leiblichen Gehabens des Anderen> der vom eigenen leiblichen Walten her typisch bekannten beständig entsprechen muss*[3]. » – dans la traduction française : « dans la mesure où tout le développement des données de ma sensibilité primordiale et directe <relatives au comportement spécifique du corps d'autrui> correspond aux processus qui, dans leurs types, me sont familiers, grâce à ma propre activité dans mon corps[4] ». Toutefois, d'où peut bien jaillir cette « *typische Bekanntheit* », ce caractère typique familier ? Husserl parle en effet de « *für mich primordinal* sichtlichen *sinnlichen Verläufe* » du comportement spécifique du corps d'autrui, qui sont à même l'accouplement ou l'appariement dans sa dynamique de « poursuite » de leur déroulement continuellement (« *beständig* ») dans une relation de correspondance (« *Entsprechung* ») eu égard à la « *Stilform* » ou le « *Typus* » avec les processus, qui proviennent « *vom eigenen leiblichen Walten her* » – du « régime » corporel qui est le mien. La traduction française n'a pas rendu le mot « *sichtlich* » autrement que par « directe ». Ce mot est toutefois d'une extrême fragilité. « *Sichtlich* » n'est pas « *sichtbar* », « visible ». « *Sichtlich* » n'est pas non plus « *scheinbar* », « apparent ». « *Sichtlich* » signifie : « *offenkundig* » ou « *merkbar* » – et non pas : « *offenbar* » dans le sens de « manifeste ». De quelle nature est cette « *Offenkundigkeit* » ou « *Merkbarkeit* » ? Car il y va de l'« *Offenheit* » de ce qui relève de la « *Bekundung* », de ce qui a la puissance de « marquer » et de ce fait « faire ressortir ».

Au fil de nos propos phénoménologiques, le sens de la *Leiblichkeit* engagé dans l'*Einfühlung* nous est d'abord apparu comme « flottant » – quant à sa « *Leibhaftigkeit* ». Il flottait entre des apparitions corporelles dans le mode « zéro » ou d'« *Abgehobenheit* », de « découpage » minimal (du corps propre dans l'*Eigenleibwahrnehmung*) et dans le mode de

[1] *Ibid*., p. 148.
[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 194.
[3] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 149.
[4] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 194.

« l'effigie » ou d'« *Abgehobenheit* » frontale (du corps étranger dans la *Fremdleibwahrnehmung*). Le sens de la *Leiblichkeit* nous est ensuite devenu profondément incertain à même l'appariement ou l'accouplement eu égard à la spécificité du « *Walten* » ou « *Fungieren* » du moi en son « dedans », en son « sein ». Il oscillait entre une disposition « libre » et un « vivre » comme « commis ». De cette incertitude, le transport singulier à même l'appariement ou l'accouplement de l'*Einfühlung* fut frappé. Car il n'est pas déjà *déterminé*, s'il y va d'un sens que le moi transporte de son gré ou qu'il y est lui-même emporté à son insu. Finalement, le sens de la *Leiblichkeit* est entré dans un « clignotement[1] ». Il y va de la « compréhension » du sens de la *Leiblichkeit* dans le déploiement singulier du « *Gehaben* », de la complexion singulière de sa « conduite » – qui est l'horizon entrouvert, dans lequel *l'Einfühlung* comme aperception analogisante d'autrui se « réalise ». Ce rappel ne fait rien d'autre que de renforcer le régime « hyperbolique » de la pensée phénoménologique dans lequel nous sommes engagés. La « nouveauté » de cette approche inaugurée par M. Richir ne peut de fait être entrevue *que* dans le creux de l'analyse phénoménologique husserlienne.

Si le « *Sichtlich-Sein* » des « *sinnliche Verläufe* » est rabattu – indûment – sur la « *Sichtbarkeit* », la visibilité, l'« *Entsprechungsverhältnis* » n'est plus « *sprechend* », révélateur d'une affinité typique de *famille.* L'étranger n'est pas accueilli, dans ce cas de figure, dans la « *Verwandtschaft* ». Plutôt est-il pris dans une « image spéculaire », qui est une véritable trappe phénoménologique. Car la phénoménologie y maintient une « position », que, dans son corps propre, le « moi » dans son « *Fungieren* » ou « *Walten* » ne peut d'aucune manière réaliser – une position tout à fait « paradoxale », à la fois exigée par principe et impossible de fait. Si, en revanche, le « *Sichtlich-Sein* » est poussé au-delà des limites de ce qui y est « *offenkundig* » ou « *merkbar* », s'il vire dans l'« *Offenbarkeit* » de la manifestation, nous quittons définitivement l'enceinte combien délicate de la rencontre intersubjective, celle de l'« *Empfindsamkeit* » de l'*Einfühlung*, de la sensibilité qui est la sienne. L'étranger devient alors partie prenante de la « *Gemeinschaft* ». Le mérite incontestable de la « nouvelle phénoménologie », à ne pas s'y tromper, est celui de ne pas troquer *à bas prix* l'intersubjectivité transcendantale contre le « *Mitsein* » existential-ontologique : c'est précisément *d'ouvrir les yeux phénoménologiques* au mode du « *Sichtlich-Sein* » singulier de la « *Sinnlichkeit* » spécifique de la *Leiblichkeit* – à son « clignotement » *entre* « *Sichtbarkeit* », « visibilité » et « *Offenbarkeit* », « manifestation » – pour peu que cette « *Sinnlichkeit* » de la « *Leiblichkeit » rende* « *offenkundig* » ou « *merkbar* ». Cette *Leiblichkeit*

[1] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles fondations*, p. 285 et p. 288.

n'est plus « *Empfindungsleiblichkeit* » *stricto sensu*, corps purement esthésiologique dans les termes de Husserl, et n'est pas déjà « *Ausdrucksleiblichkeit* », à proprement parler « corps expressif » du mime et de la pantomime. Elle est la *Leiblichkeit* du « *leibliches Gebaren* » ou « *Gehaben* » même : « des mains qui touchent ou poussent, des jambes qui marchent, des yeux qui voient, etc. » écrit Husserl – des mouvements des membres corporels. Le « *Gebaren* » ou « *Gehaben* » du *Leib* ne se dessine comme enrôlement de « figurations » qui s'accordent dans une formation qui les englobe et intègre que dans la mesure où un champ d'action (« *Aktionsfeld* ») s'entrouvre, si « immature » qu'il soit – si éloignés de la « *Handlungsleiblichkeit* » à proprement parler que soient encore les mouvements corporels primaires que Husserl vient d'évoquer. Cela même *dans* quoi la *Leiblichkeit* du « *Gebaren* » ou « *Gehaben* » s'engage, Husserl l'affirme, est un « *Wirken* » *und* « *Leiden* », un « agir » et « pâtir », à même une « *Lebensbezogenheit* », un « rapport de vie[1] ». *Comme quoi* la *Leiblichkeit* y est appréhendée, de quel « sens se faisant » il y est question, ne se révèle qu'au fil de l'analyse déjà entamée par Husserl que M. Richir prend « à bras le corps » : l'expérience « compréhensive » du « *leibliches Gebaren* » du corps d'autrui à laquelle l'aperception analogisante d'autrui aboutit selon Husserl.

L'exemple premier d'une apprésentation est pour Husserl la « *face détournée* » d'une chose visible, son « envers ». « *Eine* <Art *des Mitgegenwärtig-Machens*, *eine Art Appräsentation*> *liegt schon in der äußeren Erfahrung vor*, *sofern die eigentlich gesehene Vorderseite eines Dinges stets und notwendig eine dingliche Rückseite appräsentiert*, *und ihr einen mehr oder minder bestimmten Gehalt vorzeichnet*[2] ». – Dans la traduction française: « L'expérience du monde extérieur se caractérise déjà de <la> manière <d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'apprésentation>. En effet, le côté véritablement 'vu' d'un objet, sa 'face' tournée vers nous, apprésente toujours et nécessairement son 'autre face' – cachée – et fait prévoir sa structure, plus ou moins déterminée[3]. » Si la face cachée, détournée de nous (« *abwendig* »), n'est co-donnée que dans une intention « vide », sans remplissement intuitif immédiat, elle n'est toutefois pas aperçue *comme* un vide, comme un véritable trou dans le monde. Elle ne l'est pas parce qu'elle est précisément apprésentée à partir du côté « véritablement vu » de la chose perçue, à partir de sa face tournée vers nous, et apprésentée « toujours et nécessairement » *comme* son *autre* face. Cela tient au fait que la face visible

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 128 ; *Méditations cartésiennes*, p. 160.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 139.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 178.

impose à la face cachée un contenu plus ou moins déterminé par « *Vorzeichnung* ». Cette imposition d'un contenu relativement déterminé par « *Vorzeichnung* », – la traduction française parle de « prévoyance de structure plus ou moins déterminée » – empêche qu'une aperception de vide ne puisse l'emporter. La « *Leerintention* » n'est pas, toutefois, complètement effacée. Car l'apprésentation ne nous livre la face cachée que comme *l'autre* face de la face tournée vers nous et sans remplissement intuitif actuel, mais avec la promesse d'un remplissement futur possible. Si par exemple je retourne l'objet en question ou je tourne autour de lui et je le vois de dos. Cette possibilité promise n'est pas un vœu pieux. Elle est la « dictée » de l'expérience extérieure que celle-ci lui prescrit.

L'apprésentation analogisante d'autrui ne répond pas à cette dictée de l'expérience extérieure. Elle n'est pas une aperception perceptive dans laquelle une intention vide co-donnée est repoussée, sans être pour autant complètement effacée, parce que l'apprésentation à partir d'une présentation lui promet un éventuel remplissement intuitif dans le futur par prescription. « *Die Möglichkeit der Bewährung durch entsprechende erfüllende Präsentation* (*die Rückseite wird zur Vorderseite*) », qui appartient à l'apprésentation à même l'expérience extérieure, « *<muss> für sie a priori ausgeschlossen sein*[1] ». « <L'apprésentation qui intervient dans l'expérience extérieure> peut être confirmée par la présentation correspondante qui en remplit l'intention (l''envers' peut devenir 'face'), tandis que cela est *a priori* impossible pour l'apprésentation <analogisante d'autrui>[2]. » Si, à partir de la présentation du corps d'autrui, l'apprésentation ne promet aucun remplissement intuitif possible par prescription, qu'une telle promesse n'est *a priori* pas envisageable, rien ne semble dans ce cas empêcher que l'intention vide co-donnée se convertisse en une réelle aperception de vide. D'où me vient-elle toutefois la co-donation d'une intention vide, si elle n'est pas en quelque forme prescrite dans la structure même de la présentation du corps d'autrui, même si tout remplissement intuitif en soit *a priori* exclu ? Qu'est-ce qui écarte, sans l'effacer définitivement, cette possibilité que quand le corps d'autrui apparaît, je fais face à un véritable trou dans le monde ? La réponse de Husserl est qu'une telle « *Leerintention* » n'est pas prescrite (« *vorgezeichnet* ») par la présentation du corps d'autrui, mais « *indiziert* », « apprésentée comme son indice[3] ». L'« indice » se dit en allemand : « *Anzeige* ». L'intention vide d'autrui, pour peu que son apparition corporelle en soit l'indice, l'« *Anzeige* », a le sens de « *Fremder* »,

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 139.
[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 178.
[3] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 144 ; *Méditations cartésiennes*, p. 187.

d'étranger. Tout ce qui « *bewährt konsequent Indiziertes* » « vérifie cette suggestion par une concordance interne », ajoute Husserl, qui n'en reste pas moins « *fremd*[1] ». La vérification de l'« *Anzeige* » ne se produit jamais par un « se montrer », un « *Sich-Zeigen* », mais dans la « *Bekundung* ». Si les apparitions corporelles d'autrui font « corps » d'autrui, elles le font en lui rendant témoignage. Elles ne l'attestent pas par « *ausweisende Erfahrung* », c'est-à-dire dans la « *Leibhaftigkeit* » du « *Selbst da* », de l'auto-donation intuitive – ce qui serait une forme de « *Be*ur*kundung* ». Qu'elles rendent ce témoignage, que l'étranger se révèle comme « autrui », que le « *Fremder* » se transmue en « *Anderer* » n'est pensable, « *denkbar* » écrit Husserl, que « *vermöge seiner Sinneskonstitution als intentionale Modifikation meines erst objektivierten Ich*, *meiner primordinalen Welt*[2] » – dans la traduction française : « que grâce à la constitution de son sens […] en qualité de modification intentionnelle de mon moi, objective en premier lieu <dans mon monde primordial>[3] » – ce qui est une traduction peu judicieuse, parce qu'il n'y va pas de « la modification intentionnelle de mon moi », qui serait objective, mais de la modification intentionnelle « de mon premier moi *déjà* objectivé à même le monde primordial ». Et Husserl d'ajouter : « *der Andere phänomenologisch als Modifikation meines Selbst* (*das diesen Charakter 'mein' seinerseits durch die nun notwendig eintretende und kontrastierende Paarung erhält*)[4] ». Dans la traduction française : « Au point de vue phénoménologique, l'autre est une modification de 'mon' moi (qui, pour sa part, acquiert ce caractère d'être 'mien' grâce à l'accouplement nécessaire qui les oppose)[5] ». Cela veut donc dire que mon premier moi objectivé à même le monde primordial n'a pas de prime abord déjà le caractère d'être « mien ». Dans l'« *apperzeptive Übertragung* », qui est le cœur même de l'*Einfühlung*, le premier moi objectivé l'obtient par « *kontrastierende Paarung* », tandis que celui qui, dans le même accouplement, y est aperçu comme « *Fremder* », acquiert le caractère de « *Anderer* ». Ce qui donc fait le *pouvoir* (« *Vermögen* ») singulier de la constitution de sens – du sens se faisant – au cœur de l'*Einfühlung* en constitue en quelque sorte l'« à-vif », n'est autre que cet événement étonnant, surprenant, que ce qui rend témoignage de l'indice, de l'« *Anzeige* », d'abord en intention vide, d'un autrui au sens de « *Fremder* », et qui continue à le faire tout au long de son témoignage rendu, puisse, dans les termes de Husserl, « *auftreten* » – non pas comme le

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 187.
[4] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 144.
[5] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 187.

suggère la traduction française « apparaître[1] » – mais « entrer en scène » comme « modification intentionnelle de mon premier moi objectivé de mon monde primordial », qui du même coup acquiert le caractère de « mien » ; que donc du point de vue phénoménologique se produise « la merveille » de la rencontre, que le premier moi objectivé du monde primordial soit « rejoint » par un autre moi, qui tout en cessant d'être « étranger », n'y est pas, et n'y sera jamais « identifié » comme étant le *même* moi *que* moi ; que dans l'accouplement ou l'appariement par contraste, il entre en scène, « *auftreten* » dit Husserl, comme « mon semblable » (*meinesgleichen*), qui, pour ce peu de temps qu'il est avec moi (« *mitgegenwärtig* »), me fait découvrir une « *Verwandtschaft* », une affinité profonde.

Quel est ce premier moi objectivé à même le monde primordial ? Aucune question n'anime à ce point la « nouvelle phénoménologie » que M. Richir a commencé à esquisser que celle-ci. On ne peut l'aborder si l'on ne passe pas *d'abord* par la réponse, combien hésitante, que Husserl a donnée. De toute évidence, il ne s'agit pas du « moi pur » de la conscience immanente (« *immanente Wahrnehmung* »). Husserl écrit « moi objectivé » et non pas « moi pur ». Il ne s'agit pas – non plus – du moi de la « conscience intentionnelle » – conscience des actes objectivants, engagés dans la constitution d'objet (« *Gegenstandskonstitution* ») dans ce qui fait la spécificité de la « *transzendente Wahrnehmung* ». Husserl écrit « premier moi objectivé de mon *monde* primordial » – et non pas : « moi percevant des objets (*Gegenstände*) ». Le premier moi objectivé de mon monde primordial, Husserl s'en explique, ne surgit que « *wenn ich mich <eigentlich> reduziere als Menschen* ». Et il continue : « *So gewinne ich meinen Leib und meine Seele*, *oder mich als psychophysische Einheit*, *in ihr mein personales Ich*, *das in diesem Leib und mittelst seiner in der Aussenwelt wirkt*, *von ihr leidet*, *und so überhaupt vermöge der beständigen Erfahrung solcher einzigartigen Ichbezogenheiten und Lebensbezogenheiten mit dem körperlichen Leib psychophysisch einig konstituiert ist*[2] » – dans la traduction française : « Si je me réduis moi-même comme homme, j'arrive à mon organisme et à mon âme, ou à moi-même, unité psychophysique, et, dans cette unité, au moi-personnalité ; j'arrive au moi qui « dans » et « au moyen » de cet organisme agit et pâtit dans le monde extérieur, et qui, en général, se constitue en unité psychophysique en vertu de l'expérience constante de ces rapports absolument uniques du moi et de la vie avec le corps[3]. » Le premier moi objectivé de mon monde primordial est donc pour Husserl le moi de l'unité psychophysique ou encore « *das*

[1] *Ibid*.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 128.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 160.

psychophysische Ich », le moi psychophysique[1]. Le moi y est engagé dans une unité de constitution psychophysique avec le « *körperlicher Leib* », et cela en vertu des rapports absolument uniques du moi et de la vie, dont cette union fait preuve. Dilthey l'appelle dans sa psychologie structurale « *die psychophysische* Lebenseinheit ». C'est bien d'elle qu'il est question, quand l'apprésentation analogisante d'autrui aboutit selon Husserl à une « expérience 'compréhensive' (*verstehende Erfahrung*) ».

Nous saisissons enfin, au bout de nos préludes phénoménologiques hyperboliques, la profondeur de la question de la « *mimésis* » et le piège redoutable qui y est tendu à la phénoménologie elle-même. Cette question est au centre des préoccupations les plus assidues de l'architectonique phénoménologique de M. Richir, donc de celles dont doit émerger *l'art des systèmes*. Par elle, nous entendons, en termes kantiens, l'art de *l'articulation* de l'ensemble des questions phénoménologiques qui permet que la forme et le but y parviennent à une congruence, dans laquelle aucun membre ne donne plus l'impression d'être ajouté, mais y est ajusté dans une proportion à ce point mesurée qu'il paraît renforcer l'ensemble et le rendre encore plus conforme à son but[2].

4. Mimésis – *une aimantation*

M. Richir oppose à la *mimésis* passive, reproductive et spéculaire une *mimésis* « active, vivante et non spéculaire[3] ». Notre entaille au microtome dans la peau de l'architectonique phénoménologique se fait à l'endroit précis où M. Richir lui-même fait une coupure raide et nette dans le myocarde husserlien de l'*Einfühlung*. La « *Sinnesüberschiebung* », le recouvrement de sens, qui implique la « *fungierende Leiblichkeit* » ne bat plus qu'en retrait. Ce qui, dans son renouvellement de la phénoménologie husserlienne, M. Richir met en avant n'est autre que « *l'aimantation de sens*[4] ». Elle engage cette fois le « corps de chair », « le corps vivant[5] ». L'apprésentation analogique d'autrui par « *apperzeptive Übertragung* » cède la place à des « entre-aperceptions[6] » *en phantasía*. Il nous importe de prendre la mesure de leur signification « architectonique ». En effet, le corps de chair, le corps vivant a déjà surgi dans le creux de l'analyse phénoménologique husserlienne de l'*Einfühlung*. Il pointait à l'horizon

[1] *Ibid*., p. 129 ; *Méditations cartésiennes*, p. 162.
[2] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, R. Schmidt (éd.), Hamburg, F. Meiner, 1956, A 832-833/B 860-861, pp. 748-749.
[3] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles fondations*, pp. 284 *sq*.
[4] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 196.
[5] *Ibid*., p. 194 ; *Phénoménologie en esquisses*, p. 283.
[6] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 196.

éloigné encore inexploré de l'expérience « compréhensive ». Il ne s'agit donc pas, pour nous, de nous précipiter au pied levé dans une réflexion « en abîme » qui sombre dans des profondeurs ténébreuses de la « *mimésis* » sans jamais y toucher du « fond ». Si les « entre-aperceptions en *phantasía* » ne tournent pas entièrement le dos aux aperceptions perceptives directes ni aux aperceptions, « fondées » et indirectes, apprésentatives – si la « *mimésis* active, vivante et non-spéculaire » est encore et toujours « *mimésis* » –, quoique non pas « *mimésis* du dedans » d'un dehors « donné » dans la présentation et « imagé » dans l'apprésentation analogisante –, il faut s'en approcher, avec la circonspection et la réserve qui s'imposent, à partir du lieu même, où elles acquièrent une importance singulière pour *l'articulation* de l'ensemble des questions phénoménologiques qui ne jaillissent que pour peu que, précisément, la « *Stiftung* » de l'intersubjectivité y demeure toujours en suspens. Au seuil du passage des réflexions « hyperboliques » à celles qui appartiennent à « l'architectonique », nous ne nous exposons donc aux attirances d'un « *inconscient* » que dans la mesure où celui-ci est encore « *phénoménologique* », c'est-à-dire, pour nous, qu'il n'échappe pas à *toute* forme de phénoménalisation, même s'il ne s'y agit plus d'une donation en intuition ou d'une quasi-donation « imagée », donc d'une forme de phénoménalité rattachée à une conscience perceptive présentative ou apprésentative reproductive.

Il faut donc sans plus tarder entrer dans « la peau » même de l'architectonique phénoménologique, aussi finement tendue et aussi sensitive que la peau du corps humain – se tissant pareillement dans des « entrelacs » dont on se croit toujours déjà être affranchis. Cette peau n'est autre que la « jointure » fragile entre la *Leiblichkeit* esthésiologique (« *Empfindungsleiblichkeit* ») et l'« *Ausdrucksleiblichkeit* », le corps expressif : la « *Bewegungsleiblichkeit* », les mouvements corporels. Husserl leur confie en effet un *rôle essentiel* dans l'apprésentation analogisante d'autrui. Analysons donc d'abord cette « fonction » dans le *détail* phénoménologique. Ce n'est qu'au fil d'une meilleure compréhension de leur rôle que nous pouvons nous faire une idée de la pertinence de la critique que M. Richir fait à Husserl et juger de la « nouveauté » de son approche de la question de l'*Einfühlung*. Nous nous en tenons à « l'explication du sens de l'apprésentation qui fait l'expérience de l'étranger (*Fremderfahrung*) » que Husserl a proposée dans le § 54 de la cinquième des *Méditations cartésiennes* en y mettant en jeu les potentialités (« *Vermöglichkeiten* ») kinesthésiques du corps propre de la sphère primordiale, déjà évoquées par lui dans le paragraphe 53[1]. Ce passage fait référence, même si Husserl n'en

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 147 *sq*.

était pas entièrement satisfait et moins encore de sa traduction française. La cinquième des *Méditations phénoménologiques* de M. Richir fait écho à cette ultime méditation cartésienne. Si, au cours de *Phénoménologie en esquisses*, M. Richir passe à d'autres textes, parus dans le premier volume de la *Phänomenologie der Intersubjektivität* – textes plus proches du deuxième et troisième tome des *Idées* –, il le fait pour trouver une issue aux difficultés de taille, auxquelles bien plus tard, au cours de l'élaboration de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, Husserl se voyait encore et toujours confronté[1]. L'heuristique des sources de la lecture richirienne des œuvres de Husserl n'en est qu'à ses débuts. Elle mérite d'être poursuivie avec beaucoup de zèle. Car elle révèle la *base* proprement phénoménologique de sa critique de Husserl. Si elle est manquée, l'architectonique part à la dérive.

Husserl fait remarquer que le cours de l'association qui aboutit à ce que *le mode* « Autrui » soit établi ou « constitué[2] » – et non pas, comme le prétend la traduction française, le « *phénomène* » d'autrui[3] – à ce que donc la modification intentionnelle qu'elle implique – de « *Fremder* » à « *Anderer* » – ait bel et bien lieu, n'est pas « immédiat », « *unmittelbar* ». L'accouplement ou l'appariement n'est donc pas simplement un accouplement d'aspects *phénoménaux* du corps propre et du corps étranger – tels qu'ils apparaissent dans une « *Ähnlichkeitsverbindung* », dans une « unité de ressemblance ». Husserl s'en explique : « *Der meiner primordinalen Umwelt angehörige Körper* (*des nachmals Anderen*) *ist für mich Körper im Modus Dort*. *Seine Erscheinungsweise paart sich* nicht in direkter Assoziation *mit der Erscheinungsweise*, *die mein Leib jeweils wirklich hat* (*im Modus Hier*), *sondern* sie weckt reproduktiv *eine ähnliche*, zum konstitutiven System meines Leibes als Körper im Raum *gehörige Erscheinung*. *Sie erinnert an mein körperliches Aussehen*, wenn ich dort wäre[4]. » Dans la traduction française : « Le corps (de celui qui va être autrui) qui appartient à mon ambiance primordiale est pour moi un corps dans le mode de l'*illic*. Son mode d'apparaître ne s'accouple pas par association directe au mode d'apparaître qui est constamment et actuellement inhérent à mon corps (dans le mode du *hic*). Il éveille et reproduit un autre mode d'apparaître, immédiatement analogue à celui-là ; mode d'apparaître des phénomènes qui appartiennent au système constitutif

[1] Voir les analyses de M. Richir des textes n° 12 et 13 de *Husserliana XIII*, dans *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles fondations*, pp. 280 *sq*.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 147.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 191.
[4] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 147.

de mon organisme entendu comme corps spatial. Ce mode d'apparaître rappelle l'aspect qu'aurait mon corps 'si j'étais là-bas' (*illic*)[1]. »

Ce passage est un terrain glissant. Il parle à la fois du « *Körper* » de celui qui va être celui d'autrui, mais qui m'est en premier « étranger », du « *Leib* » qui est le mien, « *mein Leib* », et enfin du système constitutif de ce *Leib*, qui est mien, *comme* « *Körper im Raum* ». Ce qui dans ce passage est modulé n'est autre que l'« *Erscheinungsweise* ». Toutefois, l'« *Erscheinungsfeld* », le champ d'apparition, que l'on suppose être le même, ne l'est guère. Pour faire bref, l'« *Erscheinungsweise* » du *Körper* qui m'est étranger est celle de ne pas faire déjà « corps », mais d'apparaître comme une chose dans une perception externe (« *äußere Wahrnehmung* »). L'« *Erscheinungsweise*, *die mein Leib jeweils wirklich hat* » n'est pas, en tout état de cause, « assimilable » à celle qui jaillit d'une perception externe. Car il y va d'un mode d'apparaître qui lui est constamment et actuellement « inhérent » – « *jeweils wirklich* ». Enfin, l'« *Erscheinung* » qui est éveillée, de façon reproductive et comme « analogue » (« *ähnlich* »), celle qui appartient au système constitutif de mon *Leib* comme « *Körper im Raum* », n'est autre que « *mein körperliches Aussehen, wenn ich dort wäre* ». Elle n'est pas constamment et actuellement inhérente à mon *Leib.* Elle n'est pas, non plus, une « donnée » de la perception externe. Elle appartient « au système constitutif » de mon Leib « *entendu* comme Körper im Raum » ; il y va de mon « *Aussehen* », « si j'étais là-bas ». Comment pareil « entendement » de mon Leib pourrait-il être « gehörig *zum konstitutiven System meines* Leibes » – correspondre à une « *Vermöglichkeit* » de mon système kinesthésique ? Le système kinesthésique de mon corps (*Leib*), couve-t-il en son sein des possibilités d'apparaître que mon *Leib*, dans l'actualité et la constance inhérente à son mode d'apparaître, ne pourrait guère réaliser ?

Si c'était le cas, si le système kinesthésique de mon *Leib* couvait en son sein des possibilités d'apparaître qui *dépassent* le mode d'apparaître de mon *Leib* dans sa « *Jeweiligkeit* » et « *Wirklichkeit* », comment leur éveil par l'apparition de ce *Körper* étranger qui va être le « *Leib* » d'autrui pourrait-il être alors simplement *reproductif* ? Et comment se fait-il que la possibilité d'apparaître éveillée soit « *immédiatement* analogue » (« *ähnlich* ») à l'apparition qui l'éveille ? Que donc la reproduction qui se produit le soit dans l'« *affinité* » ? Husserl note que l'apparition du *Körper* étranger « erinnert *an mein körperliches Aussehen, wenn ich dort wäre* » – « rappelle l'aspect qu'aurait mon corps si j'étais là-bas (*illic*) ». Toutefois, note Husserl, « *die Weckung wird nicht zu einer Erinnerungs-Anschauung* » ; dans la traduction française : « l'évocation <n'aboutit> pas à un souvenir

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 191-192.

intuitif[1] ». S'il lui manque le remplissement intuitif, cela veut dire que le « rappel » en question ne rappelle rien qui dans le passé se serait déjà produit. La possibilité d'apparaître éveillée n'a jamais eu « lieu » de s'accomplir dans un passé que l'on pourrait rattacher à un présent, comme étant le sien. Toutefois, s'il lui arrive de se tenir dans une « affinité » avec l'apparition qui l'a éveillée, de lui être « *ähnlich* », elle doit en quelque sorte « *l'aimanter* » dans la reproduction, sans qu'il y ait au préalable sélection parmi d'autres possibilités de son apparaître qui seraient en quelque sorte « prédonnées ». Car il y a bel et bien « *Paarung* », accouplement et appariement. « *Auch hier vollzieht sich Paarung* », écrit Husserl – « à cette occasion s'accomplit un accouplement[2] ». Et Husserl poursuit : « *In sie tritt nicht nur die zunächst geweckte Erscheinungsweise meines Körpers sondern er selbst als* synthetische Einheit *dieser und seiner mannigfaltigen anderen vertrauten Erscheinungsweisen* ». – Dans la traduction française : « À cet accouplement participent non seulement les modes d'apparaître de mon corps, évoqués en premier lieu, mais mon corps lui-même en qualité d'unité synthétique de ces modes-là et de ses autres modes d'apparaître, multiples et familiers[3]. » Husserl maintient donc une « *typische Bekanntheit* » de l'ensemble des modes d'apparition qui appartiennent au « système constitutif de mon *Leib* comme *Körper im Raum* », qui serait dans un rapport étroit avec le système des « potentialités kinesthésiques » du *Leib*. L'ensemble de mon « *Aussehen* » variable comme « *Körper im Raum* », par exemple « *im leiblichen Gebaren* » ou « *Benehmen* », dans la « conduite », entrerait dans l'appariement. Et Husserl termine : « *So wird die verähnlichende Apperzeption möglich und begründet*, *durch welche der äussere Körper dort von dem mir eigenen analogisch den Sinn* Leib *erhält* ; *in weiterer Folge den Sinn Leib einer anderen* Welt *nach Analogie meiner primordinalen* ». – « C'est ainsi que l'aperception assimilatrice, grâce à laquelle le corps extérieur (*illic*), analogue à mon propre corps, acquiert le sens d'organisme, devient possible. Il acquiert par la suite la signification d'un organisme *se trouvant* dans un autre ‚*monde*' analogue à mon monde primordial[4] ».

Ce qui rend en effet « possible » la « *verähnlichende Apperzeption* » n'est autre que le « *Körperbild* » intercalé comme terme médiateur de l'association indirecte. Ce « *Körperbild* » se tient toutefois dans une *suspension* singulière, puisqu'il semble « *schweben* », planer dans l'aire d'une reproduction éveillée qui n'est pas pour autant « *Erinnerungs-*

[1] E. Husserl *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 147 ; *Méditations cartésiennes*, p. 192.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

Anschauung ». Cette aire « interstitielle » n'est autre – dans les termes de Husserl – que « le système constitutif de mon *Leib* comme *Körper im Raum* » en éveil. Il nous renvoie aux « potentialités kinesthésiques » du *Leib*, à la *Leiblichkeit* non pas purement esthésiologique (« *Empfindungsleiblichkeit* »), mais en plus « *kinétique*, ou, si l'on veut, « motrice » (« *Bewegungsleiblichkeit* »). Ces potentialités (« *Vermöglichkeiten* ») semblent – du moins dans une première approche encore hésitante – receler des possibilités d'apparaître qui *transgressent* le mode d'apparaître dans lequel mon *Leib* dans la « *Jeweiligkeit* » de sa « *Wirklichkeit* » *se* tient. En effet, l'« *überschiebende Deckung* », le recouvrement glissant du « *Körperbild* » *sur* l'apparition externe du *Körper* étranger – recouvrement qui est assimilateur pour peu que le « *Körperbild* » engagé dans la synthèse associative *s'adapte* (« *sich anpassen* ») à même le processus que Husserl lui-même qualifie comme « *Fernüberschiebung* (recouvement à distance)[1] » – ne conduit pas à ce que j'appréhende finalement dans une aperception confondant le « *Körper* » étranger comme « *Körper* » du *Leib* qui est actuellement et constamment le mien. Il n'en est rien. Certes, dans le recouvrement par glissement, un « sens de *Leiblichkeit* » est transféré, auquel le « *Körperbild* » engagé doit donc être « transparent », qui donc en quelque sorte « miroite » en son sein. Mais l'assimilation n'est pas à ce point fusionnelle (« *Verschmelzung* »), qu'il n'y aurait en son sein aucune « *Unverträglichkeit* », « incompatibilité ». Le recouvrement par glissement maintient en effet une « *Ferne* », qui tient toute fusion éventuelle à distance. Quel est ce « *Fern-Halten* », qui fait que le sens de *Leiblichkeit* transféré n'est pas « mien » ? Qu'en dit Husserl ? Car nous sommes de nouveau devant l'énigmatique « modification intentionnelle », cette conversion remarquable par laquelle le *Körper* étranger acquiert le sens du *Leib* d'autrui, et non pas celui du *Leib* qui est le mien.

Husserl écrit : « *Es ist jetzt selbstverständlich*, *dass*, *was da appräsentiert ist von Seiten jenes Körpers dort*, *in meiner primordinalen Umwelt nicht mein Psychisches*, *nichts überhaupt aus meiner Eigenheitssphäre ist*. *Ich bin leiblich hier*, *Zentrum einer um mich orientierten primordinalen Welt*. *Damit hat meine gesamte primordinale Eigenheit als Monade den Gehalt des Hier*, *und* nicht *den irgendeines und so auch jenes bestimmten Dort*, *der sich in irgendeinem einzusetzenden ‚Ich kann und Ich tue' abwandelt*. *Eines und das andere schließt sich aus*, *es kann nicht zugleich sein*. » Dans la traduction française : « […] Il va de soi que ce qui est apprésenté, dans mon ambiance primordiale, par le corps qui est là-bas (*illic*), n'appartient pas à ma sphère psychique, ni, en général, à la

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 147.

sphère qui m'est propre. De par mon corps organique, je suis ici centre d'un 'monde' primordial, orienté autour de moi. Par là, l'ensemble de ma sphère d'appartenance primordiale possède, en tant que monade, la structure du *hic* et non pas le contenu d'un *illic* quelconque, variable dans le mode du 'je puis et je fais', ni, par conséquent, d'un *illic* déterminé. L'un et l'autre s'excluent réciproquement[1]. » Il y a donc, quand le « système constitutif de mon *Leib* comme *Körper im Raum* » est éveillé et qu'est reproduite l'apparition ressemblante : de quoi j'aurais l'air si j'étais là-bas (*illic*) – « *mein körperliches Aussehen, wenn ich dort wäre* » – comme le note Husserl : « *primordinale Unverträglichkeit in der Koexistenz* », « coexistence incompatible dans la sphère primordiale » selon la traduction française[2] – mieux : « incompatibilité primordiale dans la coexistence ». Cette incompatibilité n'est levée que par le fait que « *mein primordinales Ego das für es* andere *Ego durch eine appräsentative Apperzeption konstituiert*, *die ihrer Eigenart gemäss nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zulässt* » – dans la traduction française : « que mon ego primordial constitue pour lui d'autres egos ; <il> le fait au moyen de l'aperception apprésentative, qui, conformément à son sens spécifique, n'exige et n'admet jamais sa confirmation par une présentation[3]. »

Dans la synthèse associative passive « indirecte », telle que Husserl vient de la décrire, la « *mimésis* » à même l'accouplement ou l'appariement par « recouvrement » dans un « glissement à distance » trouve sa base phénoménologique dans le « *système constitutif de mon* Leib *comme Körper im Raum* ». Dans la conception husserlienne, cette « *mimésis* » semble être à la fois « reproductive » et « spéculaire ». Toutefois, la reproduction dont il y est question n'est pas une « Erinnerungs-*Anschauung* ». Et le « *körperliches Aussehen* » qu'elle invoque, le « *Körperbild* » qu'elle engage, n'est autre, dans les termes de Husserl, que « *mein Körper als synthetische Einheit dieser und seiner mannigfaltigen anderen vertrauten Erscheinungsweisen* » – que « mon corps lui-même en qualité d'unité synthétique de ces modes-là et de ses autres modes d'apparaître, multiples et familiers[4] » – des modes d'apparaître, qui dans leur ensemble constituent « *l'aspect global* qu'aurait mon corps si j'étais là-bas », cela-même de quoi *j'aurais l'air*, si je m'y trouvais. Cet aspect global, cette « unité synthétique » familière, Husserl la désigne finalement comme « *Typus* », pour peu que les modes d'apparaître évoqués soient enrôlés dans un

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 148 ; *Méditations cartésiennes*, p. 193.
[2] *Ibid.* ; *Méditations cartésiennes*, p. 194.
[3] *Ibid.*
[4] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 147 ; *Méditations cartésiennes*, p. 192.

« *Gehaben* », « *Benehmen* » – dans une *conduite,* et que celle-ci révèle une « *Stilform* ». Il est donc impératif de creuser encore plus sa base phénoménologique pour la saisir à son origine. Husserl lui-même s'engage dans cette voie dans le paragraphe précédent, qui parle des « potentialités de la sphère primordiale et <de> leur fonction dans l'apprésentation d'autrui[1] ».

Or, Husserl nous parle cette fois-ci du « *körperlicher Leib* », et non pas du « *Leib* » ou du « *Leibkörper* ». Quand il en parle ainsi, c'est parce qu'il le vise comme « objet singulier » à même une « nature primordiale ». Il importe à Husserl de mettre au jour le système constitutif, grâce auquel mon *Leib* peut apparaître comme « *Körper im Raum* ». « *Mein* körperlicher Leib *hat*, *als auf sich selbst zurückbezogen*, *seine Gegebenheitsweise des zentralen Hier* ; *jeder andere Körper und so der Körper des Anderen hat den Modus Dort* ». – Dans la traduction française : « Dans ma sphère primordiale, mon corps, se rapportant à lui-même, est donné dans le mode du *hic* ; tout autre corps – et aussi le corps d'autrui – dans celui de l'*illic*[2] ». La traduction omet le mot décisif : « *zentrales* » *Hier*, un « ici » central pour peu qu'il occupe « *eine Mitte* ». Quelle est la « *Rückbezogenheit* », le rapport à lui-même, du *körperlicher Leib*, qui lui accorde cette faveur d'être « *Mitte* » ou « centre » ? Husserl en parle furtivement dans le paragraphe 44, où il prend en compte les délinéaments d'une « *Eigenheitssphäre* », d'une sphère d'appartenance ». Il écrit : « *Wahrnehmend tätig erfahre ich* (*oder kann ich erfahren*) *alle Natur*, *darunter die eigene Leiblichkeit*, *die darin also auf sich selbst bezogen ist*. *Das wird dadurch möglich*, *dass ich jeweils mittelst der einen Hand die andre*, *mittelst einer Hand ein Auge usw*. *wahrnehmen kann*, *wobei fungierendes Organ zum Objekt und Objekt zum fungierenden Organ werden muss*. *Und ebenso für das allgemein mögliche ursprüngliche Behandeln der Natur und der Leiblichkeit selbst durch die Leiblichkeit*, *die also auch praktisch auf sich selbst bezogen ist*[3]. » Je peux par exemple avec mes mains tirer ma jambe vers mon thorax, pour pouvoir soigner mes orteils. – Dans la traduction française : « […] Par mon activité perceptive, j'ai l'expérience (ou je peux avoir l'expérience) de toute 'nature', y compris celle de mon propre corps qui *par une espèce de* '*réflexion*' se rapporte ainsi à lui-même. Ce qui est rendu possible par le fait qu'à tout moment je 'peux' percevoir une main 'au moyen' de l'autre, un œil au moyen d'une main etc. ; l'organe doit alors devenir objet et l'objet organe. Il en est de même de l'action originelle possible, exercée par le corps sur la nature et sur le corps lui-même. Ce dernier se rapporte donc à

[1] *Ibid*., pp. 145 *sq*. ; *Méditations cartésiennes*, pp. 189 *sq*.
[2] *Ibid*., pp. 145-146 ; *Méditations cartésiennes*, p. 189.
[3] *Ibid*., p. 128.

lui-même aussi par la pratique[1]. » Ce « centrage » fait de mon corps, comme l'écrit Husserl « *Nullkörper im absoluten Hier* ». « *Mein Leib ist an das absolute Hier gebunden*[2] ». La traduction française parle de « point-zéro, le *hic* absolu » – « mon corps est lié au *hic* absolu[3] ». Il y va en premier du « point-zéro » de l'orientation dans l'espace sur la base de la perception visuelle en perspectives (« *perspektivische Wahrnehmung* »). Ce point-zéro n'est pas sans aucune extension puisque je peux apercevoir certains membres de mon corps à une distance relative, mais je les vois toujours en raccourci, tandis que l'arrière-corps est soustrait à ma perception visuelle – tout comme mon voir lui-même. En plus, la localisation de ce point-zéro sur la surface visible de mon corps est incertaine. M. Richir insiste à plusieurs reprises sur ce manque de localisation comme une marque de l'« *indéterminité* » foncière du corps propre, de l'*Eigenleib*.

Husserl continue : « *Diese Orientierung des Dort unterliegt vermöge meiner Kinästhesen dem freien Wechsel. Dabei ist in meiner primordinalen Sphäre im Wechsel der Orientierungen konstituiert die eine räumliche Natur, und zwar konstituiert in intentionaler Bezogenheit auf meine als wahrnehmend fungierende Leiblichkeit.* » – Dans la traduction française: « L'orientation de cet *illic* est, grâce à mes états kinesthésiques, susceptible de variation libre. En mëme temps, par et dans ces changements d'orientations, se constitue dans ma sphère primordiale une 'nature' spatiale, et elle se constitue en rapport intentionnel avec mon corps, en tant que siège des perceptions[4]. » Les « kinesthèses » sont des *accouplements* spécifiques de l'« *aisthesis* », des « *sinnliche Empfindungen* » qui ont une « *Darstellungsfunktion* », qui est objectivante et qui nous procurent des « *Aspektdaten* » avec la « *kinésis* », des « *Bewegungs-empfindungen* », qui offrent des « *Stellungsdaten* », des données de position du corps propre. Leur *enchevêtrement mutuel* est régi par un système de « motivation », que Husserl décrit dans les termes de « *wenn – so* », de « si – alors ». À telle position de mon corps correspond telle apparition externe de la chose ; si une chose apparaît sous tel aspect, c'est que mon corps se tient dans telle position, que mes yeux ont fait le choix d'un tel angle, qui lui correspond, etc. Les changements d'orientation dans le champ visuel sont produits par les mouvements des yeux, de la tête, du torse, du corps entier. La nature primordiale qui se dégage dans le cours des changements de perspectives se tient dans un rapport intentionnel avec mon corps central, duquel émanent les perceptions externes.

---

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 159-160.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 152.
[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 200.
[4] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 146 ; *Méditations cartésiennes*, pp. 189-190.

Husserl passe maintenant de cet « *Umraum* » primaire au « *offener Raum* », à l'espace ouvert. Il écrit : « *Dass nun mein körperlicher Leib aufgefasst ist und auffassbar ist als* ein wie jeder *andere im Raum seiender und* wie jeder andere *beweglicher Naturkörper*, *hängt offenbar zusammen mit der Möglichkeit*, *die sich in den Worten ausspricht*: *Ich kann meine Stellung durch freie Abwandlung meiner Kinästhesen und* im besonderen des Herumgehens *so ändern*, *dass ich jedes Dort in ein Hier verwandeln*, *d.i. jeden räumlichen Ort* leiblich *einnehmen könnte*. *Darin liegt*, *dass ich von dort aus wahrnehmend dieselben Dinge*, *nur in entsprechend anderen Erscheinungsweisen*, *wie sie zum Selbst-dort-sein gehören*, *sehen würde*, *oder dass zu jedem Ding konstitutiv nicht bloß die Erscheinungssysteme meines momentanen* Von hier aus *gehören*, *sondern* ganz bestimmt *entsprechende jenes Stellungswechsels*, *der mich ins Dort versetzt*. *Und so für jedes Dort*. » – Dans la traduction française: « Le fait que mon organisme corporel est et peut être appréhendé comme un corps naturel, se trouvant et se mouvant dans l'espace *comme tout autre corps*, est visiblement lié à la possibilité qui s'énonce comme suit : je peux, par une libre modification de mes sensations kinesthésiques et, en particulier, par l'acte de 'tourner autour', changer ma situation de telle manière, que tout *illic* se transforme en *hic*, c'est-à-dire je peux occuper par mon corps n'importe quel lieu dans l'espace. Cela implique que si je percevais de là (*illic*), j'aurais vu les *mêmes* choses, mais données au moyen de phénomènes différents, tels qu'ils appartiennent à 'l'être-vu de là-bas' (*illic*) ou, encore, qu'à la constitution de toute chose appartiennent essentiellement, non seulement les systèmes des phénomènes propres à ma perception *hic et nunc*, mais des systèmes *entièrement déterminés*, coordonnés au changement de situation qui me placerait là-bas (*illic*), et il en est ainsi de tout *illic*[1]. » – « *Herumgehen* » ne veut pas simplement dire : « tourner autour », comme l'insinue la traduction, mais aussi par exemple dans l'expression : « *das Gerücht geht herum* » : « le bruit court », une forme de « se répandre ». Ce que, dans le passage cité, Husserl vise en particulier n'est autre que le « *Gehen* », l'« aller » comme locomotion du corps propre qui avance dans un environnement (« *Umwelt* ») ouvert où il change continuellement de place – en marchant. La question sous-jacente, qui se pose, est toutefois la suivante : si, par « *freier Wechsel* », par ce libre échange, tout *illic* peut se transformer en *hic*, est-ce qu'alors de ce fait *l'ici absolu* du corps propre en soit *affecté* au point d'y être *appréhendé* comme « un corps naturel », se trouvant et se mouvant dans l'espace *comme tout autre corps* ?

[1] *Ibid.* ; *Méditations cartésiennes*, p. 190.

Nous revenons donc au problème déjà invoqué des « *sichtliche sinnliche Verläufe* », des mouvements corporels et de leurs « *Verlaufsformen* », des formes de leur écoulement, dans leur « *in seiner ungefähren Typik mir empirisch vertrauten Lebensstil* », – « dans leur style de vie qui m'est empiriquement familier dans son type approximatif[1] ». « *Die zum konstitutiven System meines* Leibes *als Körper im Raum gehörigen Erscheinungen* » – « les modes d'apparaître des phénomènes qui appartiennent au système constitutif de mon *Leib* entendu comme corps spatial » – ne sont quand-même pas celles de « *jeder andere im Raum seiender und wie jeder andere beweglicher Naturkörper*[2] » – d'un corps naturel, se trouvant et se mouvant dans l'espace comme tout autre. Car je n'y « suis » à proprement parler que pour peu que je m'y meuve *par moi-même*. L'« *Abwandlung meiner Kinästhesen* » est « *frei* » – « la modification de mes sensations cinesthésiques est libre[3] ». Mon « *körperliches Aussehen* » n'est décidément *pas* celui d'être « là » comme tout autre corps naturel, même si je m'y suis rendu. Je *m'y tiens moi-même* quand je m'y trouve. Si les kinesthèses de mon corps propre peuvent « *einem Ich unterstehen* », il est, comme Husserl le note, tout aussi vrai que ces kinesthèses « *verlaufen im* Ich tue ». Dans la traduction française : « si ces phénomènes kinesthésiques des organes relèvent de mon 'je peux', elles forment un *flux de modes d'action*[4] ». Et Husserl poursuit : « *Ich kann*, *diese Kinästhesen* frei ins Spiel setzend, *stoßen*, *schieben*, *usw*. *und dadurch unmittelbar und dann mittelbar leiblich handeln*. » « *Die Leiblichkeit ist also auch praktisch auf sich selbst bezogen*. » – Dans la traduction française : « Je peux ensuite, en mettant *en jeu* ces phénomènes kinesthésiques, heurter, pousser, etc. et ainsi agir par mon corps, immédiatement d'abord, et à l'aide d'autre chose (médiatement) ensuite. » « Le corps se rapporte donc à lui-même aussi par la pratique[5]. »

Ce qui devient « *sichtlich* » dans les « *sinnliche Verläufe* » de la « *Bewegungsleiblichkeit*[6] », ce qui devient « apparent » dans le développement des données de ma sensibilité spécifique qui se rapporte « à ma propre activité dans mon corps[7] », ce que la *Leiblichkeit* de mes mouvements corporels rend « *offenkundig* » et « *merkbar* » se situe *au-delà* de ce qui se constitue « *in intentionaler Bezogenheit auf meine* als wahrnehmend fungierende *Leiblichkeit* », « en rapport intentionnel avec

[1] *Ibid*., pp. 146-147 ; *Méditations cartésiennes*, p. 195.
[2] *Ibid*., p. 146.
[3] *Ibid*. ; *Méditations cartésiennes*, p. 190.
[4] *Ibid*., p. 128; *Méditations cartésiennes*, p. 159.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*., p. 148.
[7] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 194.

mon corps, en tant que siège des perceptions[1] ». J'y découvre donc, au sein même de l'unité psychophysique, « *mein* personales *Ich*, *das in diesem Leib und mittelst seiner in der* Außenwelt *wirkt und von ihr leidet* » – j'y fais la découverte, dans l'unité psychophysique, du moi-personnalité ; <ce> moi qui 'dans' et 'au moyen' de cet organisme agit et pâtit dans le *monde extérieur*[2] ». Ce que la *Leiblichkeit* des mouvements corporels rend à l'apparence est un « *Lebens- und Wirkungszusammenhang* », un rapport de vie et d'agissements. Quel est ce mode d'« apparence » (« *Sichtlich-Sein* »), par lequel la « vie » de mon « moi personnel » *émerge* à même la *Leiblichkeit* des mouvements corporels ? D'abord du corps qui est le mien ? Et ensuite, que signifie une telle « émergence » pour l'aperception analogisante d'autrui ? La réponse que Husserl donne dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* est assez brève : l'« *Ins Spiel setzen* » de la « *freie Abwandlung* » des kinesthèses – la « mise en jeu » de « la libre modification » de mes kinesthèses *dans* le « *Verlauf* », l'écoulement, d'un *agissement concret*. De même, si j'aperçois autrui, ce qui dans l'appariement ou l'accouplement est éveillé, n'est pas une « reproduction » d'une apparition ressemblante de mon corps propre, de quoi j'aurais l'air si j'étais là-bas à sa place. Même sans contenu intuitif aucun, qui la remplirait, une telle reproduction, aussi flottante soit-elle, m'est impossible à produire, et cela par principe. Ce que je « réalise » dans le « *mitgängiger Vollzug* », dans l'accompagnement qui s'accomplit au fil d'une poursuite des mouvements corporels d'autrui, n'est pas pour autant une « vue d'ensemble » qui intègre et enrôle les figurations consécutives « de phase en phase », comme l'écrit Husserl. Pareilles « figurations » à partir de mon corps propre sont d'emblée vouées à l'échec. C'est plutôt *le dessein jouant* qui ne tient qu'au fil tendu par les « modifications libres », que je ne *devine* dans les mouvements corporels d'autrui que pour peu qu'elles s'entretissent dans une véritable intrigue, – qu'elles forment « *un motif* ».

Le « sens » de la *Leiblichkeit* acquiert au-delà du « *Fungieren* » de la « *wahrnehmende Leiblichkeit* », qui implique un « *Walten* » du moi, un caractère spécifique dans son rapport à la « mise en jeu », par le moi, des kinesthèses à même la libre modification du « je peux ». Ce sens spécifique, Husserl le nomme « *Schalten* », « embrayage » ou « couplage[3] ». Il n'y va pas pour autant de la mise en jeu alternante et dans leur enchevêtrement mutuel de différents champs sensoriels à même le « *Wahrnehmungs-ablauf* », dont Husserl fait également état. Il s'agit avant tout de l'engrenage singulier du « *Bewegungsablauf* », par lequel la *Leiblichkeit* elle-même

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 146 ; *Méditations cartésiennes*, pp. 189-190.
[2] *Ibid*., p. 128 ; *Méditations cartésiennes*, p. 160.
[3] *Ibid*., p. 128.

s'emboîte, « *sich einschaltet* » *dans* l'« *Außen-welt* », et par lequel émerge, dans sa forme élémentaire, « le moi personnel » comme *imbriqué* dans un « *Lebens- und Wirkungszusammenhang* ». Le sens dont, dans l'« *artikulierende Auseinandersetzung mit den Dingen* », dans le démêlé articulant avec les choses, qui jaillit de cette imbrication, se revêtit le *monde*, n'est plus celui de la « pure nature » primordiale. Husserl écrit : « *Offenbar kommen darin auch vor Prädikate*, *die von diesem <personalen> Ich her Bedeutung haben*, *wie z.B. Wert- und Werkprädikate*. » – Dans la traduction française : « On y trouve également des prédicats qui doivent tout *leur sens* à ce moi-là <le moi personnel> ; tels, par exemple, les prédicats qui caractérisent l'objet comme 'valeur' et comme 'produit'[1]. »

Nous avons enfin atteint, en poursuivant prudemment et dans le détail l'analyse husserlienne, le bord du vase, où les eaux claires de sa phénoménologie de l'*Einfühlung* comme « apprésentation analogisante d'autrui » finissent par déborder dans un récipient, situé « en profondeur » du premier – qui, comme nous l'avons suffisamment démontré, n'était autre que celui de la « *synthèse passive* ». Nous nous en tenons à ce déversoir où des gouttes d'eau commencent à tomber pour former dans l'épanchement singulier de l'architectonique phénoménologique de M. Richir une ruisselante cascade. De son éblouissement, nos yeux toujours phénoménologiques ne peuvent recueillir que quelques reflets.

5. Entre-aperceptions en phantasía – Welt-Leib-Einbildung.

Il est tout à fait remarquable que M. Richir tourne le dos à l'éveil reproductif, en souvenir, d'une apparition du corps propre comme base phénoménologique d'une « *Ähnlichkeitsverbindung* » qui conduit à un recouvrement par glissement et à distance (« *Fernüberschiebung* ») du corps étranger d'un sens de la *Leiblichkeit*. Si l'architectonique phénoménologique s'engage dans une voie qui par rapport aux analyses husserliennes peut être considérée comme « nouvelle », c'est parce qu'elle met résolument le cap sur la « *phantasía* » dans son rapport à la *Leiblichkeit*[2]. La « *phantasía* » s'est déjà invitée dans le cours de l'analyse husserlienne de l'apprésentation analogisante d'autrui, quoique d'une façon très discrète. Pour peu que l'apparition du corps propre engagée dans l'appariement ou l'accouplement soit celle appartenant au « système constitutif de mon *Leib* comme *Körper im Raum* », qui est celui de la « *Selbstbewegung* » comme locomotion, il ne peut pour autant s'y agir d'un « *Körperbild* » de moi-même à titre de « corps naturel » – aussi « flottante »

[1] *Ibid*., p. 129 ; *Méditations cartésiennes*, p. 161.
[2] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles fondations*, pp. 260 *sq*.

et dépouillée de remplissement intuitif que pourrait être une telle image. Ce que la *variation libre* des kinesthèses met en jeu sous le régime du « je peux » est en effet d'emblée *immergé* dans le flux des modes d'action. Il y va, dans cette immersion, d'une « *Schaltung* », d'un embrayage, par lequel la *Bewegungsleiblichkeit*, régie par le moi, « *sich einschaltet* », s'engage *dans* le monde environnant en s'y imbriquant soi-même. Une pareille « *Bewegungsgestalt* », immergée dans un flux de modes d'action où se produit cet embrayage singulier est un *geste* corporel.

C'est aux confins de l'enchevêtrement de la *Leiblichkeit* dans le « monde » que l'analyse des entre-aperceptions en *phantasía* devient particulièrement pertinente d'un point de vue phénoménologique. Ce qui y est en jeu n'est autre que l'appréhension spécifique de ce qui du corps (« *Leib* ») est « le vivant » – tout aussi bien, dans les termes de Husserl, du corps proprement et originairement « mien » que du corps appréhendé de façon analogique comme celui d'autrui. M. Richir désigne cette dimension de la *Leiblichkeit* comme « corps de chair[1] ». C'est sur le corps de chair que porte, dans les mots choisis de la *Phénoménologie en esquisses*, « la *mimésis* active, vivante et non spéculaire du dedans[2] ». Le corps vivant n'est précisément pas « une image corporelle », une image que je me ferais de l'apparition externe de mon corps propre, « *mein körperliches Aussehen, wenn ich dort wäre* », contre laquelle l'analyse phénoménologique husserlienne bute et dans laquelle, dans sa phénoménologie de la rencontre « intersubjective », elle paraît s'entêter. Car elle y cherche désespérément une « tête de pont » pour un transfert par analogie et dans l'accouplement ou l'appariement, d'un sens de *Leiblichkeit*. Les « entre-aperceptions en *phantasía* » dont la nouvelle phénoménologie de M. Richir fait vœu ne portent pas sur « l'aspect » ou « l'air » de mon corps propre, « si j'étais là », sur « l'unité synthétique » des apparitions externes de ma *Leiblichkeit* primordiale que Husserl met en avant. Quel est alors leur statut phénoménologique ? Car il est bien, à leur sujet, question à la fois d'« aperception » et de « *mimésis* ». Il faut donc s'approcher de ces « entre-aperceptions en *phantasía* » avec toutes les réserves phénoménologiques requises. En effet, la « *sinnliche Einbildungskraft* », à laquelle les entre-aperceptions en *phantasía* ont recours, appartient selon M. Richir au registre « architectonique » de la « *Welt-Leib-Einbildung*[3] ». Ce registre ne nous est point familier à partir des analyses husserliennes. Il ne présume pas, d'autre part, des acquis de l'« herméneutique de la facticité » puisque le registre architectonique entr'ouvert par M. Richir se tient rigoureusement aux rapports du « corps vivant » avec « les phénomènes de monde ». En faisant

[1] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, pp. 193-194.
[2] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles fondations*, p. 284.
[3] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 196.

une incision dans la peau de l'architectonique phénoménologique à l'endroit même où celle-ci fait une entaille dans le muscle puissant qui fait battre le cœur de l'*Einfühlung*, nous mettons des gants phénoménologiques. Il n'est pas exclu que nous y assistions à une *saignée* phénoménologique.

Il est un fait indéniable que, devant le vaste horizon de la « *Welt-Leib-Einbildung* » entr'ouvert par l'architectonique phénoménologique richirienne, l'abrégé d'une « phénoménologie de la *Leiblichkeit* » que Husserl a glissé dans le § 44 de la cinquième des *Méditations cartésiennes* et qui concerne la *Leiblichkeit* dans l'« *Eigenheitssphäre* » du monde primordial, bat en retrait[1]. Nous en avons fait, dans notre propos, modeste usage. Toutefois, il faut s'aviser du fait que Husserl ne s'adresse pas à la problématique phénoménologique du corps *sans réflexion préalable*. Cette réflexion tend à faire ressortir « la sphère primordiale » à travers une procédure d'extraction, qui isole en quelque sorte une couche fondamentale « *de phénomène de monde* » que Husserl nomme « *eigenheitliche* » ou « *bloße Natur* » – « la nature qui m'appartient » ou « la nature simple[2] ». Husserl s'en explique : « *So abstrahieren wir zunächst von dem*, *was Menschen und Tieren ihren spezifischen Sinn als sozusagen ich-artigen lebenden Wesen gibt*. » « De cette façon, nous faisons tout d'abord abstraction de ce qui confie aux animaux et aux hommes leur caractère spécifique d'êtres vivants, et pour ainsi dire, en quelque mesure personnels[3] ». Dans la même foulée « *abstrahieren wir von allem Fremdgeistigen* » – nous faisons abstraction de « toute spiritualité étrangère ». Et Husserl de conclure : « *Auch der Charakter der Umweltlichkeit für jedermann*, *das Für-jedermann-da-und-zugänglich-sein*, *Jedermann-in-Leben-und-Streben-etwas-angehen-oder-nicht-angehen-können* […] ist abstraktiv auszuschließen. » – « Il faut, de même, éliminer par l'abstraction ce caractère d'appartenir à l'ambiance de chacun, […] qui qualifie les objets du monde phénoménal comme existant pour tout un chacun et accessible à chacun, comme pouvant, dans une certaine mesure, avoir de l'importance ou rester indifférents pour la vie et les aspirations de chacun[4]. » Si Husserl s'adresse au phénomène du corps, il ne le fait donc que sous le coup d'une triple abstraction : à la fois celle du sens de *l'être vivant centré* ou polarisé en lui-même, celle du sens de la spiritualité étrangère (« *das Fremdgeistige* »), et celle du sens de l'« *Umwelt* » comme étant à chacun accessible et le cas échéant doté d'un « visage d'intérêt ». Le corps « phénoménologique » de Husserl n'apparaît donc que dans une « simple » nature, extraite du « monde vivant », du

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 124 *sq*.
[2] *Ibid*., pp. 127-128 ; *Méditations cartésiennes*, p. 158.
[3] *Ibid*., p. 126 ; *Méditations cartésiennes*, p. 156.
[4] *Ibid*., p. 127 ; *Méditations cartésiennes*, p. 157.

« monde spirituel » qui porte des prédicats culturels, et de l'« *Umwelt* » comme monde qui peut avoir de l'importance ou rester indifférent. S'il lui reste du « vivant », il ne peut être exclu que celui-ci fasse résonner ces champs de « phénomènes de monde », provisoirement mis à l'écart par Husserl, mais bien présents dans l'isolement de leur enclos.

Il faut par ailleurs noter que la rencontre de l'architectonique phénoménologique richirienne avec la phénoménologie de l'intersubjectivité husserlienne se produit dans un *entrecroisement* singulier. Car M. Richir porte dès le départ son attention vers le « sens commun », le « *Gemeinsinn* » du phénomène de monde, que Husserl *évacue* précisément de son analyse du monde « primordial[1] ». Husserl juge en effet que le sens du « vivant », du « culturel » et de l'« *Umwelt* » pratique relèvent d'une « *Fremdheit* », qui à la fois précède, excède et brouille celle qui d'un point de vue analytique de la phénoménologique est « inchoative » – la « *Fremdheit* » qui surgit avec l'apparition d'un corps qui n'est pas le mien dans la nature simple qui m'appartient « *eigenheitlich* ». Néanmoins, Husserl ne peut éviter que du « vivant », du « spirituel » et de l'« *Umwelt* » s'invitent *en creux* dans son analyse du phénomène du corps dans la nature primordiale. Si le point d'entrecroisement de l'architectonique phénoménologique avec la phénoménologie husserlienne n'est autre que la critique de l'apprésentation analogique d'autrui dans ce qu'elle a recours à une *mimésis* passive, reproductive et « spéculaire », – dans les mots de Husserl : « *spiegelnd* », « se réfléchissant[2] » – il n'en reste pas moins que Husserl lui-même s'est empressé d'ajouter : « *Spiegelung und doch nicht eigentlich Spiegelung* » – « reflet et pourtant, à proprement parler, pas un reflet[3] ». Dans l'« indication analogique », qui est « *leiblich* », « *leibliches Sich-Indizieren* » du *comportement corporel* se déploie en effet un « *Sichtlich-Sein* » qui ne relève plus de l'« *Aussehen* » phénoménal-naturel, mais qui, comme « *Gehaben* », est « suggestif » et en appelle donc secrètement à l'« *Einbildungskraft* ». Cette source secrète du caractère suggestif des apparitions corporelles d'autrui, qui fait qu'elles sont – certes – des semblants aux yeux de Husserl, mais si « attachants » qu'elles m'emportent finalement au-delà de moi-même vers celui qui, au terme de l'expérience singulière de la rencontre intersubjective, n'est ni *analogon*, ni image – ni double ou reflet du moi « premier » – ne renvoie-t-elle pas à une « *Gestaltungskraft* », à une puissance formatrice à même le « *leibliches Gehaben* », à laquelle, dans des analyses dont il n'est jamais venu à bout, Husserl a quand-même voulu toucher du doigt ? Les apparitions corporelles

[1] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, pp. 191 *sq*.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 125 ; *Méditations cartésiennes*, p. 155.
[3] *Ibid*.

dans leur « *leibliches Gehaben* », leur conduite, ne nous font-elles pas déjà le don d'attaches fermes pour que ce façonnement de la *Leiblichkeit* puisse ressortir dans ce qu'il a de « vivant » – par « réflexion immanente » de l'*Einbildungskraft* ? Comment, en effet, la *Leiblichkeit* en arriverait-t-elle *autrement que par elle-même* à s'engager dans ce qui *au-delà* de la simple nature primordiale fait un « monde » ? Une « *Außenwelt* » qui *dépasse* précisément l'appartenance à moi de tout ce qui apparaît dans l'« *Eigenheitssphäre* » de l'ego monadique concret ? Il est plus que probable qu'une question de cet ordre fasse sauter les verrous de l'analyse phénoménologique de la *Leiblichkeit*, telle que dans un premier temps Husserl a cru devoir la mettre en chantier. Il nous semble par ailleurs que notre réflexion toujours encore préliminaire sur le « bougé » phénoménologique de l'analyse husserlienne elle-même pourrait être utile pour mieux saisir la nature des « entre-aperceptions en *phantasía* », auxquelles la nouvelle phénoménologie de M. Richir a recours, pour lever le voile sur le caractère spécifique des « *sinnliche Einbildungen* » sur lesquelles elle semble vouloir se reporter.

Il n'y a pas l'ombre d'un doute qu'elles portent sur ce qui du corps est « le vivant », sur la partie de la *Leiblichkeit* à la fois « infigurable » et « illocalisable » dans le corps propre et « irréalisable » à même un corps externe ou naturel que l'on projette devant soi – mais qui devient « *offenkundig* » et « *merkbar* » à même les « *sinnliche Verläufe* », les écoulements sensibles des agissements corporels, dans lesquels se tisse l'« *außerweltliches Gehaben der Leiblichkeit* » comme tel, « le comportement de l'organisme dans le monde extérieur » dans son ensemble[1]. Ce qui importe, c'est de comprendre la signification proprement *phénoménologique* à attribuer à ce « *Gehaben* » de la *Leiblichkeit* pour l'éclosion d'un « sens de monde » *en saillie*. Les « *sinnliche Einbildungen* » que la nouvelle phénoménologie invoque sont donc nouées dans un rapport avec la puissance de « façonnement », la « *Gestaltungskraft* » singulière, dont la *Leiblichkeit* « vivante » elle-même fait preuve[2]. Si ce rapport est manqué, la refonte de la phénoménologie husserlienne entamée par M. Richir court le risque de se fondre en elle-même, de se diluer dans le fond qu'elle vient de sonder : l'« *Einbildungskraft* ». C'est dire à quel point l'idée d'une architectonique phénoménologique apparaît à elle-même comme un gage à risques. Ce pari qui à même le vaste horizon de la « *Welt-Leib-Einbildung* » entr'ouvert par l'architectonique phénoménologique est réellement engagé, M. Richir le désigne par un concept emprunté à H. Maldiney : celui de la « *transpassibilité*[3] ». C'est elle qui tient en haleine

[1] *Ibid*., p. 149 ; *Méditations cartésiennes*, p. 195.
[2] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 195 : « pouvoir de formation ».
[3] *Ibid*., p. 192 *sq*.

tout le remaniement architectonique de la phénoménologie de la rencontre « intersubjective ». Nous restons – de notre part – accrochés à la brèche que M. Richir a ouverte dans la problématique husserlienne déjà esquissée de l'*Einfühlung* – à cette page que Husserl n'a jamais su tourner définitivement. La « transpassibilité », invoquée par l'architectonique phénoménologique richirienne, prend en effet la relève de la « transgression intentionnelle » à laquelle la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité reste rivée.

Comment, *aux yeux de Husserl*, le transport de sens de la *Leiblichkeit* est-il finalement *réalisé* à même l'apprésentation analogique d'autrui ? La réponse de Husserl est sans équivoque : par une « *identifizierende Synthesis* » *sui generis*, une synthèse d'identification tout à fait particulière à même l'appariement ou l'accouplement[1]. Cette synthèse d'identification aboutit à l'« *Auffassung* » que le « *Körper* » perçu là-bas, quand il exerce sa fonction apprésentative[2], n'est autre que le « *Leib* » d'autrui, « *Leib* » qui lui est donné dans le mode d'apparition – « *körperlich* » – de son « *hic* absolu », son « *absolutes Hier* ». Une telle synthèse d'identification repose entièrement sur le fonctionnement *représentatif* du « *Körperbild* » éveillé par reproduction. Il est investi du rôle de figurer comme suppléant. Il ne surgit – furtivement – que pour peu qu'il remplisse précisément la fonction de « *Stellvertretung* ». « Mon apparence corporelle si j'étais là-bas » peut subvenir à l'apparition corporelle du *Leibkörper* d'autrui qui ne lui est donnée que comme *Leib* avec son ici absolu, qui ne m'est apparue que comme « *Körper* » dépourvu de *Leiblichkeit*. Elle le peut pour peu qu'elle soit elle-même investie de *Leiblichkeit* dans sa figuration, aussi flottante (« *schwebend* ») que celle-ci puisse être. Une telle apparence (« *Aussehen* ») corporelle de mon corps propre, investie de *Leiblichkeit* dans sa figuration même, projetée dans un espace objectif comme « *Naturkörper* » qui peut être transféré sous condition de « *Stellungswechsel* », de « changement de place » – en supposant que les « systèmes synthétiques » des modes d'apparitions soient de part en part les mêmes dans un espace en principe « homogène » –, est en effet purement « spéculaire » et point « phénoménologique ».

Une « *mimésis* active, vivante, non-spéculaire et du dedans » qui porte sur le corps de chair – telle que l'architectonique phénoménologique l'oppose à la phénoménologie de l'intersubjectivité –, comment la concevoir ? Si ce n'est qu'à partir du « *Gehaben* » de la *Leiblichkeit* et de ce qui y est entr'aperçu en *phantasía*, et qui n'est précisément pas « conscience d'image (*Bildbewusstsein*) » ?

[1] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 156 ; *Méditations cartésiennes*, p. 207.
[2] *Ibid*., p. 150 ; *Méditations cartésiennes*, p. 196.

Dans le « *Gehaben* » de la *Leiblichkeit*, un rapport au *monde* est assumé. Ce qui y est entr'aperçu en *phantasía* n'est pas un « *Körperbild* », mais une « *Bewegungsgestalt* » ; elle est reprise (« *aufgenommen* ») depuis les « anticipations de l'attitude (*Antizipationen der Einstellung*)[1] » qui se dessinent dans les « *Haltungen* ». La « *sinnliche Einbildungskraft* » intègre les « *Bewegungsgestalten* » dans les « *Verlaufsformen* », les formes d'écoulement des agissements corporels, dans lesquels « le moi personnel » s'embraye. Ce qui devient « *sichtlich* », « *offenkundig* » ou « *merkbar* » dans la conduite de la *Leiblichkeit*, n'est autre que le « démêlé *articulant* (*artikulierende Auseinandersetzung*) » avec les choses de ce monde, dans lequel en agissant ce moi « personnel » se donne lui-même en gage. Ce démêlé est un « *Lebens- und Wirkungszusammenhang* », un ensemble de rapport de vie éprouvée et de force exercée, comme le dit Husserl, de « *Tun und Leiden*[2] ». Si « *mimésis* active, vivante, non-spéculaire et du dedans » il y a, c'est que dans son « *Gebaren* », l'ensemble de son geste, la *Leiblichkeit* « *sich er-greift* », *se saisit d'elle-même*. Elle se saisit à partir de ce qui en elle est infigurable, illocalisable dans le corps propre et irréalisable dans un corps « externe ». Non pas pour que cette indéterminité foncière de la *Leiblichkeit* soit progressivement déterminée au fil de l'engagement dans le monde vers lequel elle s'élance. Mais pour que cette indéterminité foncière *s'épanche* dans sa puissance formatrice (« *Gestaltungskraft* ») qui à elle seule advient d'ériger, à même le monde, et derrière une borne qui lui est immanente et dans laquelle la *Leiblichkeit* s'enchevêtre (« *sich verschränkt* »), un sens en saillie, qui n'y était pas auparavant et pour lequel il n'y a, dans l'être, aucune garantie[3].

De l'apprésentation analogisante d'autrui, de sa *mimésis* spéculaire, passive, reproductive, nous nous sommes rabattus sur une *mimésis* active, non-spéculaire et du dedans du corps vivant « en quelque sorte *par lui-même* », comme l'affirme M. Richir[4]. « Autrui », ce semblable qui m'est familier, qui est avec moi sans être originairement présent à moi ou confondu avec mon présent absolument originaire, semble avoir *disparu* du champ phénoménologique architectonique. Il a glissé imperceptiblement dans le vase plus vaste dans lequel la transgression intentionnelle s'est elle-même déversée, le « *Lebens- und Wirkungszusammenhang* ». Il ne peut y ressurgir qu'au prix d'une nouvelle *rencontre* qui cette fois-ci me transporte bien *au-delà* de toute apparition externe de son corps dans mon champ

[1] H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Werke vol. I, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1976, 1ère partie, pp. 49 *sq*.
[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 128.
[3] H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, *op. cit*., pp. 50 *sq*. ; 2ème partie, pp. 9 *sq*.
[4] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*. *Nouvelles fondations*, p. 285.

phénoménal primordial et *sans* que je puisse encore revenir à lui. On l'attendra donc patiemment à cette heure où, par-delà tout agissement corporel, par-delà toute emprise d'un « *greifendes Nehmen bei etwas* », il parviendra à faire tourner les gonds de notre *cœur*. C'est la problématique de la « *Wesenseinbildung* » dans l'amour, telle que dans les écrits de L. Binswanger elle a acquis une forme phénoménologique littéraire exquise, qui permettra à l'architectonique phénoménologique richirienne de mettre au jour le rayonnement délicat de l'« *Anmut* », de la « grâce ».

Extase et *épochè*. La phénoménologie de la métaphysique de Schelling

PHILIP FLOCK

L'influence de la pensée de Schelling sur la philosophie de Richir attend encore son interprétation systématique. La présence de nombreuses figures de pensée de Schelling dans l'œuvre de Richir témoigne déjà, là où elle est explicite, de cette influence ; mais elle se mesure encore, et peut-être surtout, là où le nom de Schelling n'est pas mentionné. Depuis les *Notes sur la phénoménalisation*, Richir s'intéresse principalement à l'œuvre tardive de Schelling et plus précisément à l'idée d'une philosophie positive. Cet intérêt est demeuré si constant qu'on peut encore en observer les effets dans les *Propositions buissonnières* – texte qui apparaît dans une proximité extrême avec les idées d'une *épochè phénoménologique hyperbolique* et de la *transpassibilité*. Or, nous pouvons désormais, grâce aux textes dont disposent aujourd'hui les Archives Marc Richir, dégager encore d'autres filiations de concepts fondamentaux de Richir à partir de ses lectures de Schelling. Le présent article tentera d'abord d'exposer l'élaboration d'une pensée : la pensée d'un simulacre ontologique. Ensuite, je présenterai quelques développements de cette confrontation avec Schelling dans l'œuvre ultérieure de Richir. Le présent travail se veut explicitement un début de traçage de l'esprit de Schelling qui – comme celui de tant d'autres penseurs – souffle dans l'œuvre de Richir. J'espère que le choix des extraits que je vais aborder est suffisamment convaincant pour que le thème, le motif ou la chose elle-même se révèle déjà.

Je construirai l'argumentation sur la base de la phénoménologie de Richir, pour remonter ensuite, lorsque cela semble pertinent, à Schelling. Une telle approche ne peut être qu'historique et systématique à la fois.

Premièrement, la relation entre Richir et Schelling peut être décrite d'un point de vue purement philologique : même en laissant de côté les nombreuses références implicites et cachées, on ne peut en aucun cas parler d'une liaison marginale ou de réflexions de circonstance, vue l'importance des recherches explicitement consacrées à Schelling. Si nous ajoutons à ces publications les textes auxquels nous avons aujourd'hui accès grâce aux Archives Marc Richir, nous avons affaire à plus de 1000 pages sur

Schelling. Schelling peut donc à juste titre être considéré comme l'un des principaux interlocuteurs de Richir.

Quel est le point de départ philosophique de Richir précédant sa lecture de Schelling ? La réponse à cette question doit montrer que la première confrontation avec Schelling marque déjà une certaine césure dans la pensée de Richir. Tout commence, en effet, par l'élaboration d'une théorie de la phénoménalisation. Outre la thèse de doctorat publiée en partie sous le titre *Au-delà du renversement copernicien*, l'essai de jeunesse intitulé « Le rien enroulé[1] » donne sans doute l'image la plus adéquate de cette idée. Richir comprend les efforts de Husserl pour démontrer que le corrélat noématique est d'abord une essence logique, puis un *eidos* phénoménologique et enfin un horizon téléologique infini, comme un échec de l'acte qui chercherait à séparer – par l'*époché* et la réduction – le champ purement phénoménologique du champ du logico-eidétique. Selon Richir, qui suit en cela encore la critique de Husserl par Derrida, Husserl serait resté victime – contrairement à la prétention d'atteindre une phénoménologie comme méthode radicale – de sédimentations logico-eidétiques auxquelles il accorde subrepticement – ce qui est encore plus grave – un statut qui permet de les attribuer au champ phénoménologique lui-même. Richir veut remédier à ce défaut de la méthode en essayant de saisir le mouvement propre de la phénoménalisation en tant que telle. Décrire le *phénomène comme rien que phénomène* reviendrait donc à ne pas concevoir l'apparition comme l'apparaître d'un apparaissant, mais à penser la phénoménalisation du phénomène comme une auto-médiation de l'apparence ou du paraître dans l'apparaître. La première figure métaphysique fondamentale que Richir élabore à cette fin est ce qu'il appelle *le double mouvement de la phénoménalisation*.

Dans « Le rien enroulé », ce mouvement est conçu comme un enroulement et un déroulement du Rien en sens inverse. Le Rien (*Nichtigkeit*) de l'apparence serait précisément ce qui permet à l'apparence, d'une part, de se placer, pour ainsi dire sans résistance, dans un rapport avec toute autre apparence, et, d'autre part, de concevoir ce Rien comme *son propre* Rien et de revenir par là à elle-même comme apparence de rien[2]. C'est la figure de pensée d'un mouvement circulaire qui anime cette première métaphysique phénoménologique. La description d'un cercle est toujours déjà un double mouvement, à savoir un mouvement de sortie, d'ex-

[1] M. Richir, « Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », dans *Textures* 70/7.8 : Distorsions, Bruxelles. 1970, pp. 3 – 24.

[2] *Cf.* mon article « L'apparence comme figure réflexive fondamentale de la phénoménologie transcendantale. Un commentaire de la *II. Recherche phénoménologique* de Marc Richir », (tr. fr. I. Fazakas) dans *Annales de Phénoménologie* 19/2020, pp. 286-308.

tension (*aus-greifen*), qui revient toujours déjà à lui-même et qui sépare dans un seul et même mouvement un intérieur d'un extérieur, un Même d'un Autre. Mais cela, notons-le, comme un contre-mouvement, c'est-à-dire comme double mouvement en contre-sens (*gegenläufig*) : l'intérieur comme extériorisation de l'extérieur ou encore l'extérieur comme intériorisation de l'intérieur[1].

Richir tente de clarifier, de manière encore très provisoire et parfois moins convaincante, le rapport de ce mouvement de phénoménalisation à l'être, c'est-à-dire à ce qui constituait chez Husserl le rapport encore problématique au logico-eidétique. Il pense l'ontique comme un dépôt (ou une précipitation au sens chimique). Le double mouvement en contre-sens, pensé purement pour lui-même, permettrait de se stabiliser dans une sorte d'équilibre éternel. Cependant, Richir affirme que cette pureté du double mouvement est en réalité toujours déjà déséquilibrée. Il y a ce qu'il appelle un « grincement » dans le double mouvement, et l'étant, la référence ontique dans la phénoménalisation, serait le produit de ce « grincement » (« scories », « écumes », « copeaux » sont autant de métaphores pour ces produits)[2]. Ce qu'il tente ainsi de penser, c'est la « différence impure[3] » que Derrida avait découverte chez Hegel et qu'il a reprise pour sa propre conception de la différ*a*nce. Malheureusement, cette tentative de suivre la trace derridienne reste derrière son original. Même la tentative d'ajouter une couche de réflexion sur la pensée de la différence de Heidegger ne révèle qu'une chose : notamment que le problème de l'ontologique reste irrésolu dans le projet métaphysique de Richir d'une théorie de la phénoménalisation[4]. Avec ces prolégomènes, nous pouvons maintenant en venir à la lecture de Schelling par Richir.

Avant de développer sa propre phénoménologie dans les *Recherches*, la seule publication historico-philosophique sur Schelling – où s'esquissent bien sûr déjà en filigrane les germes d'une phénoménologie à venir – est la

[1] Certes, on ne trouve pas encore, dans cette première période, de référence à « la roue de la naissance » des théosophes dont parle Schelling, mais plutôt une référence à la phénoménologie de l'écriture chez Blanchot.

[2] M. Richir, *Le Rien enroulé*, p. 9.

[3] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 227 : « Hegel a pensé la différence absolue et a montré qu'elle ne pouvait être pure qu'en étant impure. » Richir reprend cette idée mot pour mot dans un autre texte : « … la différence entre Mesure et Démesure est impure … » (M. Richir, *Husserl : une pensée sans mesure*, p. 801).

[4] Lorsque Richir affirmera dans un entretien tardif qu'il fut poussé de Derrida à Heidegger et de ce dernier à l'idéalisme allemand (après Heidegger, on peut encore ajouter le Merleau-Ponty tardif), ce recul philosophique et historique fait signe vers cette partie non résolue de son projet.

traduction du traité sur l'essence de liberté humaine datant de 1977[1]. Dans le style de la traduction de l'*Origine de la géométrie* de Husserl par Derrida, Richir accompagne les 80 pages de sa traduction d'un commentaire de 250 pages. Dans ce commentaire, Richir tente (en s'appuyant sur l'interprétation de l'œuvre tardive de Schelling par Walter Schulz) de jeter un éclairage critique sur la thèse heideggérienne d'un échec du système schellingien. Il y aurait bien sûr beaucoup à dire sur ce vaste texte sur Schelling. Mais je le considère pour l'instant comme une étape du passage vers l'étude de la philosophie tardive de Schelling, qui semble avoir suscité l'intérêt de Richir pour l'essentiel.

On remarquera que, déjà dans ce livre, Richir tente de lire la *Freiheitsschrift* à partir des textes ultérieurs. Dans ce commentaire du traité sur la liberté, on voit la figure du double mouvement transposée à l'*Ungrund*, à partir de quoi Richir établit déjà un lien avec l'ek-stase des *Conférences d'Erlangen*. En commentant les dernières pages de la *Freiheitsschrift*, Richir écrit :

> À la fin du processus de création, le Non-fondement, c'est-à-dire pour nous le double-mouvement, se révèle comme ce qu'il « est » depuis toujours et pour toujours : « l'unité universelle, identique contre (*gegen*) tout et cependant saisie par rien (*von nichts ergriffen*) » ; le Non-fondement est donc révélé par-dessus l'esprit, comme le double mouvement, la mobilité pure, qui tient ensemble l'univers des choses individuées sans s'y évanouir ou s'y laisser capter…[2]

Richir qualifie de « mobilité pure » ce que Schelling appelle la « mobilité de l'Amour[3] ». L'*Ungrund* est à cet égard mouvement de divergence des principes et d'union de ceux-ci dans l'Amour, qui apparaît *in fine* comme l'image vivante de la dialectique. Tout à fait dans le sens du double mouvement de la phénoménalisation, il est *l'auto-transformation du même*, ou comme l'exprime Schelling : « il [l'Amour] lie des termes dont chacun pourrait être pour soi, et n'est pourtant, ni ne peut être, sans l'autre[4] ».

---

[1] M. Richir, *F. W. Schelling : Recherches Philosophiques sur l'essence de la liberté humaine, Introduction, Traduction, Notes et Commentaire*, Paris, Payot, coll. Critique de la Politique, 1977.

[2] M. Richir, *Rech. Phil.*, p. 310.

[3] Nous citons les passages de la *Freiheitsschrift* dans la traduction de Richir, selon la pagination de l'édition allemande (F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung*, Band VII, Cotta, Stuttgart/Augsburg 1860, désormais : SW VII) reprise en marges dans la traduction française, F.W. Schelling, SW VII, p. 373.

[4] *Op. cit.*, SW VII, p. 408.

La mobilité pure place la raison devant son propre problème, et c'est ce problème qui, selon Richir, motive l'œuvre tardive de Schelling. Je me permets de citer à cet égard un long passage :

> [N]ulle part la pure mobilité n'apparaît pour elle-même, ne se phénoménalise *en tant que telle*, mais là où elle se phénoménalise, là où elle prend apparence, c'est comme telle ou telle apparence, comme tel ou tel objet déterminé, et dès que la pensée la comprend comme telle, elle la renverse en sa contrepartie, elle en fait un concept, une non-mobilité ou du moins une mobilité refermée sur elle-même. Il en résulte, pour Schelling, que cette inversion, cette perversion ou cette distorsion de la pensée constitue son essence proprement dite, en tant que pour lui, la pensée reste toujours institution d'une déterminité, pro-jection d'un ob-jet. Il appartient donc à l'essence même de la pensée qu'elle *ne peut penser* le « lieu » originaire, la pure mobilité ou le double mouvement que doit « être » la divinité. Dès lors, selon une formulation qui n'est paradoxale qu'en apparence, la pensée ou la Raison *doit se nier elle-même pour penser la pure mobilité à partir d'elle-même*, elle doit poser la pure mobilité hors de soi comme le radicalement incompréhensible et inconnaissable…[1]

Cette idée d'une position hors de soi de la raison préfigure l'ek-stase du projet de système d'Erlangen qui, à son tour, compris comme un double mouvement, ne radicalise pas seulement le concept d'intuition intellectuelle, mais prépare la distinction tardive entre philosophie négative et philosophie positive. D'une part, l'ek-stase signifie le se-mettre-hors-de-soi de la mobilité pure dans la raison : c'est-à-dire l'auto-construction de la raison selon des concepts ou, ce qui veut dire la même chose, la post-construction conceptuelle de la mobilité pure qui se déploie dans le milieu de la raison. D'autre part, l'ek-stase signifierait la mise hors de soi de la raison dans la mobilité pure, en ce que la raison, dans le médium du concept, pose sa réalité propre comme absente. Ces deux mouvements extatiques donnent ensemble l'exigence d'une philosophie négative et d'une philosophie positive. Walter Schulz a déjà souligné le fait que cette distinction fondamentale concerne des « mouvements de pensée (*Denkbewegungen*) » : « La philosophie négative et la philosophie positive ne désignent pas un domaine, mais des méthodes ...[2] ». (Nous reviendrons plus tard sur la question de la méthode.)

---

[1] M. Richir, *Rech. Phil.*, p. 322.

[2] « Negative und positive Philosophie sind keine Gebietsbezeichnungen, sondern Methoden… », W. Schultz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, Neske, 1975, p. 326 ; nous traduisons.

Ici, je me propose de mettre un terme à la lecture de ce premier écrit sur Schelling et de me tourner vers la deuxième phase de la confrontation de Richir à la pensée schellingienne. On peut dire que la traduction et le commentaire de la *Freiheitsschrift* constituent en un certain sens la clé de voûte de la première période de création. Cette publication de 1977 est suivie deux ans plus tard d'un livre sur Fichte*, Le rien et son apparence*, qui contient un commentaire de *L'assise fondamentale de la Doctrine de la science* de 1794/95, avant que Richir ne propose en 1981 et en 1983 sa propre élaboration d'une phénoménologie transcendantale dans son ouvrage en deux volumes, les *Recherches phénoménologiques*. Grâce aux textes accessibles aux Archives, nous savons que ces années ont été décisives pour la réception de l'idéalisme allemand. Nous disposons, rien que pour Schelling, de trois textes qui totalisent 330 pages et qui, selon une note de bas de page des *Recherches*, auraient dû donner lieu à un livre sur Schelling intitulé *Pour une phénoménologie transcendantale de la métaphysique*[1].

En ce qui concerne Schelling, on peut montrer – et je ne le ferai ici qu'en partie – que c'est autour du noyau problématique désigné par la notion de *simulacre ontologique* que tourne la lecture que Richir fait de l'œuvre tardive de Schelling. Ce concept est alors plus qu'une simple clé de lecture de Richir qui permet d'accéder aux textes schellingiens, il devient dans sa propre phénoménologie l'un des concepts fondamentaux les plus importants, qu'il garde et élabore jusque dans ses dernières œuvres. Dans ce mouvement lent de développement, la notion du simulacre ontologique subit une transformation d'un concept spéculatif-idéaliste en un concept transcendantal-phénoménologique.

Qu'est-ce donc qu'un simulacre ontologique ? Dans les manuscrits évoqués, Richir se réfère principalement à l'*Introduction* à la *Philosophie de la révélation* et à l'*Autre déduction des principes de la philosophie positive*. Comme on le sait, l'imprépensable de l'*Ungrund* y est posé comme le « *prius* absolu » d'une nouvelle philosophie, qui se comprend désormais comme philosophie *positive*. Selon Schelling, la philosophie purement rationnelle ou négative a affaire à l'étant (et à ses principes), dans la mesure

[1] M. Richir, *Rech. Phil.*, vol. I, p. 94. Un autre livre sur Fichte y est également annoncé : *De la phénoménalité de la pensée. Esquisse de phénoménologie transcendantale*, (Commentaire sur la *Doctrine de la Science de 1804/II*). Les manuscrits de cet ouvrage projeté sont également disponibles. Je remercie Sacha Carlson pour l'indication de ces passages dans les *Recherches*. La lecture des *Recherches* présente des difficultés non négligeables, même pour ceux qui sont familiers des premiers travaux de Richir. Ces difficultés ne résultent pas seulement du haut degré de réflexion, mais laissent entrevoir une nouvelle familiarité avec les figures de pensée dont les motifs – du moins dans cet écrit – restent, pour la plupart, cachés. C'est aussi pour cette raison que les livres projetés sur Schelling et Fichte sont d'une importance capitale pour la réception.

où celui-ci serait pensé à partir de sa possibilité. Chaque réalité d'être, chaque acte d'être est précédé d'une possibilité, d'une raison ou d'une faculté à partir desquelles son essence peut être reconnue. C'est précisément dans ce sens que la philosophie purement rationnelle est justement *a priori* au sens du « pré-pensable » : ce qui existe réellement est compris et fondé à partir de ce qui *peut* être. La philosophie positive, en revanche, ne prend pas son départ dans un autre commencement, une autre intuition, mais elle doit être considérée comme une conséquence méthodologique : comme un point de basculement vers lequel mène intrinsèquement le chemin de la philosophie négative elle-même. La philosophie positive est en quelque sorte le résultat de l'auto-dépassement de la philosophie négative. Je cite, à cet égard, le huitième cours de l'introduction à la *Philosophie de la révélation* (II, 3, p. 156) :

> La philosophie rationnelle ne s'occupe pas de ce qui existe effectivement mais de ce qui peut exister. Mais le dernier terme qui puisse exister est *la* puissance qui n'est plus puissance, mais, parce qu'elle est l'Étant lui-même, *acte* pur ; si bien que nous pourrions la nommer la puissance *qui est*. Or même ce point ultime n'est d'abord que comme concept dans la philosophie négative. On peut certes toujours demander et on peut même examiner *a priori* de quelle manière ce terme ultime peut exister. Il apparaît ici aussitôt que la puissance qui n'est pas puissance mais elle-même acte n'est pas grâce à un passage *a potentia ad actum* ; si elle existe, elle ne peut être qu'*a priori*, en ayant l'être comme *prius* ; c'est pourquoi nous pourrions même la nommer le pouvoir-être inversé, ce pouvoir-être où la puissance est le *posterius*, et l'acte le *prius*[1].

On en arrive donc à ce que nous pouvons appeler, avec un terme d'un manuscrit de Richir consacré à l'idée d'une philosophie positive, une « inversion de la puissance[2] » : si, jusqu'à présent, l'ontologie purement rationnelle avait pour objet de fonder l'être à partir des puissances, il s'agirait désormais, à l'inverse, de penser les puissances à partir d'un « être tout entier », d'un « acte pur ». Cette inversion est étroitement liée à la critique et à la précision par Schelling de la critique kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. Selon lui, de l'essence de Dieu ne découle pas directement son existence, mais seulement que *s'*il existe, alors il ne *peut* exister que nécessairement. Pour reprendre les termes de la

[1] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation, Livre Premier, Introduction à la Philosophie de la Révélation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 181.
[2] M. Richir, *Nécessité du simulacre ontologique et impossibilité de la philosophie positive de Schelling : de la destruction de l'onto-théologie à la construction de la phénoménologie du simulacre ontologique*, manuscrit non publié, cité désormais NSO, ici p. 3.

Freiheitsschrift, l'argument ontologique ne nous fournit qu'un aperçu de l'essence en tant qu'elle existe, mais pas le fondement de l'existence. La question doit donc être traitée en quelque sorte dans l'antichambre de l'argument ontologique : on cherche le « simplement existant », à partir duquel seulement l'essence (à savoir l'exister nécessairement) reçoit son fondement. Avec les mots de Schelling : « [S]'il est l'étant avant sa divinité, il est donc l'étant qui est de manière immédiate, avant son concept, et donc avant tout concept[1]. »

Dans la terminologie de Richir, Schelling pense ainsi une *première forme de simulacre ontologique* : le *prius* absolu, l'existant purement positif, est l'« existant indubitable » dans la mesure où il n'est pas dérivé d'une possibilité d'être qui pourrait aussi ne pas exister, mais d'un être d'où tout non-être est exclu. Autrement dit, le principe de *la philosophie positive* est que tout amalgame avec du non-être doit être considéré comme une inversion ou un simulacre de la pensée de l'être. Richir partage d'ailleurs avec Fichte, Heidegger et Schulz cette définition de l'essence de la pensée comme renversement ou distorsion originaire. La pensée ne peut se (re)saisir que dans ce qu'elle n'est pas : dans l'objet, le thème, le produit ou le résultat de son activité. Selon Richir, la possibilité de la philosophie positive équivaut donc à la possibilité de pouvoir remonter « derrière » cette figure du simulacre ontologique, c'est-à-dire d'en dégager le renversement[2].

Jusqu'à ce point, Richir suit Schelling ; cependant, à l'étape suivante de l'introduction – la dernière –, il amorce déjà sa critique de la philosophie positive. Car là où le concept de Dieu comme fondement de l'être est précisément rejeté, Schelling veut aussi déjà penser, dans le concept du simple existant en tant que « représentation absolue » de la « *potentia universalis* », le « *prius* de la divinité[3] ». Si dans le concept traditionnel de Dieu, c'est l'existant simplement nécessaire qui est pensé, dans la divinité du simplement existant, c'est « l'existant nécessairement nécessaire » (*ibid*.) qui s'exprime.

> Celui qui est avant toute puissance, en qui il n'y a rien de général et qui ne peut être ainsi qu'un être (*Wesen*) absolument singulier, celui-ci précisément est le concept inclusif de tous les principes, ce qui comprend (*das Begreifende*) tout être. Il est, cela signifie que : pour ceci qui est non étant (*me on*), pure omnipossibilité, il est cause de l'être (*aitia ton einai*) en ceci que c'est Lui qui l'est. […] [E]n cet être-l'Étant consiste son éternelle divinité…[4]. »

[1] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation,* p. 181 ; SW, II, 3, p.158.
[2] *Cf*. M. Richir, NSO, p. 4.
[3] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation,* p. 182 ; SW, II, 3, p. 159.
[4] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation,* p. 199 ; SW, II, 3, p. 174.

Richir interprète cette proto-déification du « simplement existant » comme une figure de singularité. Ce qui précède l'essence ou le concept devient la « singularité absolue » ou la « singularité par excellence[1] ».

Or, selon Richir, ce n'est qu'une autre dimension du simulacre ontologique qui s'exprime par là : en tant que simulacre de l'être, il est en même temps et toujours déjà le simulacre de l'origine de l'être. Mais pour comprendre le simulacre ontologique dans toute son indétermination (c'est-à-dire dans sa dimension transcendantale-phénoménologique), il s'agirait de penser cette simplicité de l'imprépensable comme le simulacre d'une *dispersion infinie*. *Préserver la nature bigarrée dans sa nature anarchique : l'origine éclatée de Merleau-Ponty*.

À cet endroit, Richir formule par anticipation sa propre approche (telle qu'elle restera valable au cours des décennies suivantes) :

> [L]e lieu stratégique où nous sommes parvenu est tel que, si nous volons dégager l'irréductibilité du simulacre ontologique, nous avons à montrer, par une critique serrée du texte de Schelling, que le concept même de l'existant nécessaire, pur et simple, nu, est inséparable du concept même de divinité, que ces deux concepts ne sont que les deux faces d'un même simulacre ontologique, lui-même possible parmi une in-finité non-dénombrable d'autres simulacres ontologiques – nous avons à montrer que la philosophie positive de Schelling procède elle-même d'un mythe qui l'engendre et qu'elle ne peut arriver à retourner pour le fonder[2].

Dans une approche qui montre une proximité extrême avec celle de Schelling, et pourtant radicalement différente d'elle, Richir qualifie cette infinité de simulacres ontologiques comme une régression de la mythologie au mythe. Un mythe d'origine est, selon Richir, une origine qui se disperse dans une multiplicité de *logoi* d'origine (mythes, mystères), sans que cette multiplicité ne soit de nouveau dominée par un principe – une mytho-logie. Chacun de ces mythes n'est cependant un mythe d'origine que parce qu'il se pose comme un absolu ou une singularité (qu'il « croit » en quelque sorte en lui-même et en son originarité).

Or, la philosophie positive de Schelling (en tant que *logos* du *prius* absolu et de la divinité) présente elle-même les deux caractéristiques d'un simulacre ontologique. Richir exprime ce fait par un redoublement : Schelling pense certes le simulacre ontologique, mais celui-ci reste encore pensé *comme* simulacre ontologique : « Dieu est le simulacre du simulacre,

[1] M. Richir, NSO, p. 4.
[2] M. Richir, NSO, p. 5.

à savoir ce qui apparaît comme l'origine du simulacre…[1] ». Avec cette dernière citation, détournons-nous à présent de l'interprétation que Richir propose de Schelling pour exposer les grandes lignes du développement de cette pensée dans sa propre philosophie.

Le simulacre ontologique comme apparence transcendantale

Jusqu'à présent, nous nous trouvions encore dans le domaine de l'hypothétique, dans la mesure où nous affirmions simplement l'irréductibilité du simulacre ontologique. Il s'agit maintenant de montrer, d'une manière phénoménologique, comment le simulacre apparaît, comment il co-paraît dans chaque apparaître. Étant une apparence irréductible dans l'apparaître, il doit être possible, en phénoménologie, de le dégager comme apparence transcendantale.

Dégager l'apparence transcendantale, c'est mettre en lumière ses modes de temporalisation. Selon Richir, le Schelling de la philosophie de la révélation a toujours déjà interprété l'être imprépensable de la divinité comme une éternité qui, selon Kant, désignait « l'abîme pour la raison humaine[2] », sans toutefois examiner plus avant comment cet abîme d'éternité se phénoménalise dans le champ de l'apparaître. C'est d'autant plus surprenant si l'on se rappelle que, dans les *Âges du monde*, Schelling avait déjà établi le rapport entre l'extase de la raison et les extases de la temporalité transcendantale. Richir lit ici le Schelling des *Âges du monde* contre celui de la *Révélation*. Il s'agit de penser l'imprépensable comme « médiatisé par la pensée[3] », et non pas, comme dans les textes tardifs, de faire de ce qui existe éternellement et infiniment le « concept immédiat de la raison[4] ».

La tâche phénoménologique à laquelle nous confronte la philosophie tardive de Schelling n'est pas celle d'interpréter l'extase de la raison dans des extases temporelles du passé et du futur transcendantaux (bien que cette interprétation soit ailleurs d'une importance capitale pour la phénoménologie). Il s'agit plutôt de mettre en évidence l'immédiateté de la raison elle-même comme moteur spécifique de la phénoménalisation. Comme nous le savons déjà, la mobilité à double tendance ou le *double mouvement* est lui-même le lieu de la phénoménalisation. L'apparence d'une raison immédiate se trouverait donc là où, dans un double mouvement, la raison se déroule en même temps qu'elle s'enroule sur elle-même.

[1] M. Richir, NSO, p. 21.
[2] I. Kant, KrV, A 613.
[3] M. Richir, NSO, p. 8.
[4] F.W.J. Schelling, SW II, 3, p. 165.

Dans l'introduction à la *Philosophie de la Révélation* Schelling s'exprime de la manière suivante :

> Mais si elle [la raison] s'y trouve (si elle ne se replie donc pas sur elle-même, si elle ne cherche pas en elle-même l'objet), alors, à elle qui est infinie puissance de connaître, ne peut correspondre que l'*acte* infini. Selon sa pure et simple *nature*, elle pose seulement l'infiniment étant ; réciproquement donc, elle est, dans la position de celui-ci, comme immobile et figée, *quasi attonia*, mais elle se fige pour l'être qui domine tout *à seule fin* de parvenir, moyennant cette soumission, à son éternel et véritable contenu, qu'elle ne peut trouver dans le monde sensible, et à l'atteindre comme quelque chose d'effectivement connu, qu'elle possède donc alors aussi *pour toujours*[1].

Essayons d'interpréter ce mouvement extrêmement complexe. La raison veut son contenu immédiat, c'est-à-dire l'acte avant toute puissance ou l'étant infini. Mais à cela ne correspond en elle que sa nature d'activité infinie. Son activité est celle de la position, c'est une activité thétique. Or, à cette fin, elle ne pose pas tel ou tel existant, mais l'étant infini. Mais dans cette position, elle ne peut plus progresser de position en position, de fini en fini, mais elle sort extatiquement d'elle-même, son mouvement ou son activité infinie se transformant par là en immobilité et en absence de mouvement. Elle accède ainsi à son véritable et éternel contenu, qu'elle « possède » à travers tous les phénomènes comme son sens immuable.

La raison comme simulacre ontologique n'a ainsi, selon Richir, aucun autre contenu que sa propre phénoménalisation. Elle est phénoménalisation de l'immédiateté du simulacre en tant que simulacre et donc toujours déjà simulacre de la singularité, simulacre de l'origine elle-même (*cf.* NSO, p. 11). En tant que simulacre de simulacre, le simulacre ontologique est le « générateur d'un sens interne » qui, par l'auto-extase, se donne à la fois son intérieur et son extérieur, en activant son inactivité interne. Bref, *le simulacre ontologique est réflexif*. Il l'est pourtant d'une manière qui peut sembler paradoxale, dans la mesure où il désigne un « lieu » inaccessible à la réflexion, mais posé comme réflexif en soi. Pour Richir, c'est en même temps le « lieu » qui indique la structuralité qui a tant fasciné la théorie structuraliste du langage : il y a, à côté du double mouvement de la phénoménalisation, un registre du simulacre ontologique dans lequel on a plutôt affaire à un « symbole du double mouvement de la phénoménalisation », et c'est ce symbole ou cette symbolicité qui s'avère maintenant être également réflexif en soi; cette symbolicité est plus qu'une simple sédimentation ou une fixation de phénoménalisations, elle est un

[1] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation,* p. 191 ; SW II, 3, p. 165.

mouvement qui produit l'apparence ontologique dans le non-apparaissant. Toute apparition entretient ainsi un rapport irréductible à un simulacre ontologique médiatisé symboliquement ou, dans les termes de Richir, « le simulacre ontologique est le symbole, ou plutôt se donne comme le symbole de toute apparence et de toute phénoménalisation[1] ».

Perspectives

Je voudrais, pour finir, donner quelques aperçus de la manière dont la lecture que Richir a faite de la philosophie tardive de Schelling a fondamentalement influencé l'architectonique de la phénoménologie qu'il propose. Je voudrais donc compléter la première thèse, selon laquelle la formulation d'un simulacre ontologique amorce le tournant transcendantal-phénoménologique de Richir, par deux autres thèses.

Premièrement, on peut montrer que le cœur de la phénoménologie de Richir, *l'épochè phénoménologique hyperbolique*, est indirectement influencé par la pensée de Schelling, dans la mesure où là encore c'est bien le simulacre ontologique qu'il s'agit de réduire. *Deuxièmement*, alors que l'élaboration d'une figure propre de l'*épochè* est la caractéristique de la période moyenne de l'œuvre, l'influence de la pensée schellingienne peut également être observée dans l'œuvre tardive de Richir. La deuxième thèse est du coup que le concept de *transposition architectonique* implique une appropriation phénoménologique de la doctrine des puissances (*Potenzenlehre*). Formulée sous forme d'une analogie schématique, l'*épochè* du simulacre ontologique se rapporte à l'architectonique des transpositions comme la régression au *prius* absolu à la théorie schellingienne des puissances (ou l'*Ungrund* à la nature de Dieu).

Simulacre ontologique et méthode phénoménologique

Cette figure de pensée du simulacre ontologique – d'un simple existant qui précède toute pensée, et qui se réfléchit dans cette transcendance comme originaire, produisant ainsi à son tour l'apparence d'un mouvement extatique, une apparence qui se présente en même temps comme le symbole de toute apparence –, Richir la transfère par la suite de la métaphysique de Schelling à la phénoménologie (de Husserl et de Heidegger).

Dans les *Recherches phénoménologiques*, Richir donne aussi quelques indications sur l'origine schellingienne de sa nouvelle approche :

[1] M. Richir, NSO, p. 15.

> Pour paraphraser les distinctions schellingiennes de la *Spätphilosophie* sans en préjuger l'interprétation, la philosophie purement transcendantale – c'est-à-dire la phénoménologie transcendantale –, ne serait, d'un point de vue ontologique, que philosophie *purement négative,* n'ayant affaire, en son champ propre qui est le champ transcendantal, qu'à sa rigueur propre et autonome, au champ conceptuel coextensif du champ de la pure apparence et de la pure phénoménalisation transcendantales, à l'exclusion de toute ontologie ; mais à l'inverse, et telle est la leçon que nous tirons de la phénoménologie du simulacre ontologique, il n'y aurait, comme philosophie positive, *qu'un simulacre de philosophie positive, un simulacre d'ontologie* – et d'ontothéologie – par rapport à laquelle, seulement, et en retour, la philosophie transcendantale s'avérerait n'être qu'un *simulacre de philosophie négative,* étant tout entière modalisée sur le mode du *comme si*[1].

Comme Richir le précise quelques pages plus loin, il aurait encore suivi la prémisse d'une ontologie en ce qui concerne Schelling lui-même, afin de reproduire avec Schelling la construction pure d'un « simulacre de la pure source[2] ». Mais cela n'est plus possible en phénoménologie :

> Nous ne pouvons donc pas, comme dans notre étude de Schelling, présupposer pour ainsi dire l'ontologie, mais au contraire, l'ontologie doit ressortir d'un certain type singulier d'apparence, le type « simulacre ontologique »[3].

Richir conceptualise alors à nouveau ce type d'apparition unique qu'il a découvert chez Schelling :

> Cette pure illusion de l'inapparence est extrêmement difficile à saisir dans la mesure précisément où elle est pure illusion : c'est ce que nous désignons, dans notre essai sur la déduction schellingienne de la philosophie positive, comme le simulacre du simulacre, en vertu de quoi c'est comme si l'origine elle-même, l'inapparence, prenait apparence comme apparence engendrant le simulacre lui-même – c'est ce que Schelling nomme pour sa part la pure puissance (le pur pouvant-être) corrélative du pur acte de l'être[4].

---

[1] M. Richir, *Recherches Phénoménologiques*, vol. 1, p. 68.
[2] M. Richir, *Recherches Phénoménologiques*, p. 94. Cf. *La philosophie de la révélation* de Schelling, où il est question dans la 10ème conférence de la « source de tout être » (SW II, 3, p. 205).
[3] M. Richir, *Recherches Phénoménologiques*, p. 94.
[4] M. Richir, *Recherches Phénoménologiques*, p. 110.

Si nous identifions, avec Schelling, la puissance pure à cette volonté au repos à laquelle la raison, par voie transcendantale, accède par l'extase dans l'inactivité, on voit alors clairement ce que vise la phénoménologie du simulacre ontologique. Contrairement à ce que l'on pourrait penser à partir de Husserl, cette critique de l'ontologie ne vise pas la thèse générale de l'attitude naturelle, mais bien plutôt l'être absolument constitutif de la subjectivité transcendantale. C'est ce que Richir met en évidence dans les *Méditations phénoménologiques* (1992). En effet, grâce à cette apparence issue de l'inapparence de la raison, tous les phénomènes apparaissent désormais en coïncidence absolue avec la subjectivité : « il n'y a de phénomènes que dans leur subjectivité, ou eu égard à une subjectivité. Cette subjectivité des phénomènes : telle est bien, nous y reviendrons, l'illusion ou la subreption transcendantale constitutive de ce que nous nommons le *simulacre ontologique*[1] ».

D'un point de vue phénoménologique, ce type d'apparaître doit donc être compris comme une structure complexe, comme

> cette structure complexe, difficile à « déconstruire », selon laquelle un phénomène singulier (tout à fait en général : une apparence singulière) se donne avec l'apparence d'être *cette* apparence de l'apparaître de *cette* même apparence en tant que *pure et simple* apparence (ou en tant que l'apparence en général)[2].

Le simulacre consiste donc dans le fait de se procurer une « vie transcendantale » en plaçant en même temps l'originalité dans la facticité de la phénoménalisation d'un phénomène concret : le phénomène comme « paradigme » de tout phénomène, comme « cas » du phénomène en tant que tel et en général. D'autre part, il produit le simulacre d'une activité pure : avec l'apparaître apparaît en outre, et cela dans le phénomène lui-même, le simulacre d'une auto-apparition d'une subjectivité, c'est-à-dire des phénomènes en tant que « vécus ». En d'autres termes, la tromperie consiste à transférer la *Jeweiligkeit* des phénomènes dans leur facticité à la *Jemeinigkeit* de mon existence ou de ma vie[3].

Richir assure la fixation méthodique de cette phénoménologie du simulacre ontologique par le concept d'une *épochè* phénoménologique hyperbolique : « Pratiquer l'*épochè,* même à l'égard de la pensée, fût-elle prise dans son inchoativité la plus riche, c'est ce que nous nommerons,

[1] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 74.
[2] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 32.
[3] C'est, si l'on veut, la version richirienne de la déconstruction derridienne de la présence, mais avec cette rectification fondamentale que, pour Richir, il y a une réflexivité du sens qui, chez Derrida, est effacée par la déconstruction.

désormais, pratiquer l'*épochè phénoménologique hyperbolique*[1] ». Cette *épochè* de la pensée est hyperbolique dans un sens cartésien, voire hyper-cartésien : selon Richir, le doute hyperbolique cartésien va certes jusqu'à l'indifférence du phénomène et de l'illusion du phénomène, et dégage corrélativement la pensée dans son indifférence ou son indistinction (de la perception, de l'imagination, du jugement ou du sentiment), mais il annule immédiatement le point extrême du doute hyperbolique : la possibilité que le malin génie puisse aussi me tromper sur la facticité de ma pensée. Qu'est-ce qui distingue la pensée de l'illusion de la pensée ? En termes de structure du simulacre ontologique : qu'est-ce qui produit l'apparence de la *Jemeinigkeit* de la facticité de la pensée ? (Le fait que les deux ne soient pas directement ou nécessairement liées se manifeste par leur dissociation dans la psychose.) Ce malin génie hautement hyperbolique – c'est ainsi qu'il faut comprendre Richir à ce stade – n'a rien d'une aberration spéculative ; il est au contraire une expérience socio-politico-culturelle fondamentale à l'ère de la psychologie de masse, de la société médiatique et de la manipulation des opinions :

> L'Autre qui pense en moi est énigmatiquement l'attentat le plus décidé qui puisse se concevoir contre moi et contre ma « vie » parce que, me trompant toujours sans que je ne sache jamais ni où, ni comment, ni jusqu'à quel point, il me divise, me fait exister à côté de moi et de « mes » pensées, c'est-à-dire désincarné[2].

Dans ces lignes se trouve précisément la réponse à la question de savoir ce qu'une *épochè* du simulacre ontologique dégage : elle consiste en une phénoménologie de la réceptivité de la facticité, une réceptivité qui ne peut se situer que dans les possibilités de phénoménalisation extrêmement subtiles de l'affectivité incarnée. En reprenant la terminologie de Henri Maldiney, Richir appelle cette réceptivité « passibilité ». Mais parce que cette réceptivité ne se rapporte pas à tel ou tel contenu de sens de la pensée (car en cela je peux être trompé), mais s'oriente vers ce que nous pouvons appeler avec Schelling l'imprépensable, cette passibilité est en fait une transpassibilité, c'est-à-dire une hyper-réceptivité (*Über-Empfänglichkeit*) à la facticité dans son imprépensable indéfini. C'est le point de basculement, pour ainsi dire, de la philosophie négative à la philosophie positive (que Richir caractérise avec Kant comme les moments négatif et positif d'un sublime phénoménologique). Cependant, il ne faut évidemment pas comprendre cela comme si le simulacre critiqué d'une vie ou d'un être originaire était remplacé par le « candidat » d'une affectivité originaire ; il

[1] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 80.
[2] *Ibid*.

s'agit plutôt, comme nous l'avons déjà établi, de la possibilité d'un simulacre de positivité. Richir exprime cela – et nous reconnaissons, là encore, une trace de la philosophie schellingienne – moyennant le concept de *l'instituant symbolique*. La réception incarnée de la facticité produit l'apparence de l'ipséité qui n'apparaît cependant plus comme une illusion négative, mais comme une énigme positive. L'instituant symbolique est le lieu d'accueil de l'ipséité et de la facticité qui permettent une autre élaboration, c'est-à-dire une élaboration créative du symbolique. Le champ de l'histoire et de la culture qui menaçait de me désincarner est en même temps le champ dans lequel l'instituant symbolique peut m'accueillir dans ma *Leiblichkeit* et me permettre d'établir désormais une relation créative et créatrice avec la tradition.

C'est cette voie d'une autre élaboration, d'une élaboration créatrice du symbolique (de la pensée, de l'écriture, du système) que je propose d'esquisser très brièvement en conclusion. Rappelons tout d'abord les considérations générales sur la philosophie phénoménologique que Richir développe avec mais aussi au-delà de Husserl. Comme on le sait, dans la phénoménologie, l'édifice doctrinal ou le système est remplacé par *une architectonique de questions et de problème*s. Cela résulte déjà de la qualification husserlienne de la phénoménologie comme philosophie-en-travail infiniment inachevable. De ce concept encore métathéorique chez Husserl, Richir fait maintenant un concept opérationnel. Ce qui sépare les différents types d'apparition et ce qui détermine leurs rapports de fondation sont en fait des *transpositions architectoniques*. Que faut-il entendre par là ?

Le livre *L'expérience du penser*, publié en 1996, est consacré à « l'autre côté » de la philosophie tardive de Schelling, *la philosophie de la mythologie et de la révélation*, dans laquelle Richir reconnaît précisément cette élaboration symbolique de la philosophie positive, pour laquelle il trouve maintenant un équivalent dans sa phénoménologie. Reprenant la terminologie des *Méditations phénoménologiques*, il définit les transpositions architectoniques comme suit : les transpositions architectoniques décrivent les diverses transformations de transpossibilités en possibilités dans un système linguistique. Ou, pour reprendre la terminologie de Schelling, ils désignent le point où « la masse inchoative des transpossibilités imprépensables de langage, transpassible à l'aperception, *se métamorphose* en possibilités prépensables de langue[1] », c'est-à-dire dans les aperceptions de langue ou les signes déjà institués d'un système

[1] M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, p. 104.

linguistique. Et Richir de souligner directement le caractère opérationnel de cette figure :

> Et nous comprenons que l'essence du monothéisme est sans doute d'avoir conçu, en son institution symbolique, que c'est *Dieu qui est le lieu même de la transposition architectonique en question,* et par là, *l'instituant symbolique*. Mais alors, il en résulte que la sur-venue du langage transpossible imprépensable et sa transposition architectonique en possibles de langue prennent la stature de véritable *événement,* de commencement *dans* la genèse du monde[1].

Il apparaît donc clairement que, premièrement, l'architectonique des transpositions occupe chez Richir la même place qu'occupait l'eidétique chez Husserl. Les distinctions eidétiques des différents types d'actes ou d'intentionnalités et surtout leurs rapports de fondation sont maintenant interprétés comme des puissances (*Potenzen* ou, en termes mathématiques, « *Mächtigkeiten* », c'est-à-dire des cardinalités) ou encore des « masses » de liberté et de nécessité. Par exemple, le passage d'une aperception perceptive à une aperception de langue, aussi imperceptible soit-il, implique une métamorphose structurelle (de degrés de liberté et de régularité). En dernière analyse, il y a donc toujours un registre archaïque, celui qui contient les « réserves » d'imprépensabilité, et un registre qui a toujours déjà capturé ces imprépensabilités dans des formes logico-eidétiques. Ce qui est important pour la phénoménologie de la formation créatrice du sens, c'est que les registres déjà codifiés retiennent toujours, comme un écho ou une trace, la possibilité de leur dé-codification, de leur ré-archaïsation. En effet, c'est déjà chez Husserl le sens même de *l'époché* : la dé-réalisation des phénomènes pour accéder à leurs potentiels de phénoménalisation archaïques.

J'arrête là ma traque. J'espère avoir pu mettre en lumière l'importance de la philosophie tardive de Schelling pour l'œuvre de Richir. On pourrait conclure en affirmant que Richir trouve chez Fichte et Schelling des approches complémentaires (alors que Hegel reste l'adversaire). Alors que Fichte élabore une phénoménologie de la pensée, Schelling a préparé une phénoménologie du simulacre ontologique. Richir en fait en quelque sorte des pôles vibrants au sein de sa phénoménologie refondée. Ces deux sphères, celles de la pensée et de l'être, risquent chacune soit de s'immanentiser, soit de s'épuiser dans la transcendance, et ainsi de s'éclipser mutuellement. Ce levier réciproque, Richir le saisit justement comme le générateur de la phénoménalité, ce qui lui permet en même temps

[1] *Ibid*.

de s'inscrire dans la *philosophia perennis* d'une manière si profonde que cela n'est sans doute plus arrivé depuis Heidegger.

Traduit par István Fazakas

Bibliographie

J. Derrida : *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.
P. Flock, *L'apparence comme figure réflexive fondamentale de la phénoménologie transcendantale. Un commentaire de la II. Recherche phénoménologique de Marc Richir*, tr. fr. István Fazakas, dans *Annales de Phénoménologie*, 2020, pp. 286-308.
I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Meiner, 2003.
M. Richir, *Husserl : une pensée sans mesure*, Critique n° 267-268, Paris, août/sept. 1969, pp. 778 – 808.
M. Richir, *Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation*, en : Textures 70/7.8 : Distorsions, Bruxelles. 1970, pp. 3 – 24.
M. Richir, *F.W. Schelling : Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine, Introduction, Traduction, Notes et essai de Commentaire Schelling et l'utopie métaphysique*. Payot, coll. Critique de la Politique, Paris, 1977.
M. Richir, *Nécessité du simulacre ontologique et impossibilité de la philosophie positive de Schelling : de la destruction de l'onto-théologie à la construction de la phénoménologie du simulacre ontologique*, manuscrit non publié intitulé, non daté.
M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, vol. 1, Ousia, Bruxelles, 1981.
M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1992.
M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1996.
F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Band VI,* Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1860.
F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation, Livre Premier, Introduction à la Philosophie de la Révélation*, Presses universitaires de France, Paris, 1989.
W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen, 1975.

Pour une phénoménologie de la lacune en phénoménalisation : Marc Richir lecteur de Jacques Lacan

MARWAN HENNERON

> Le phénomène comme rien que phénomène [...] est [...], pour nous, l'équivalent du 'réel lacanien'[1].
>
> Marc Richir

Dans un article programmatique, profondément médité, Guy-Félix Duportail propose de rouvrir le dialogue entre la psychanalyse et la phénoménologie. Il y constate que la fin des années 1950 et le début des années 1960, comme le montre particulièrement le congrès de Bonneval en 1960, était propice à un tel dialogue, et regrette

> les conflits intellectuels qui se développèrent dans les années soixante et soixante-dix, à la grande époque du gauchisme et du structuralisme, et qui ont conduit à la rupture de la communication[2].

Comme il le remarque :

> Aujourd'hui, avec le déclin du structuralisme et le renouveau de la phénoménologie, les conditions contextuelles pour le renouveau d'un dialogue critique sont, peut-être, à nouveau réunies[3].

Or, on ne peut qu'être frappé par l'écho qu'une telle idée peut rencontrer aujourd'hui, jusque dans les milieux qui pourraient y sembler de prime abord les plus fermés. Ainsi, l'un des principaux acteurs de la « rupture de

[1] M. Richir, *Phénomène temps et être I, Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1987, p.34.
[2] G.-F. Duportail, « Psychanalyse et phénoménologie : questions et enjeux » in *Savoirs et clinique,* Toulouse, Érès, 2006.
[3] *Ibid*.

la communication » évoquée par Guy-Félix Duportail, le psychanalyste Jacques-Alain Miller, semble avoir aujourd'hui, trente années après les faits, renouvelé son appréciation de la phénoménologie. Dans son cours de 2008, il fait ainsi du dialogue entre phénoménologie et psychanalyse, une nécessité stratégique pour le maintien à vif de la découverte psychanalytique, face au déploiement du cognitivisme qu'il considère comme une idéologie scientiste :

> On peut dire que le structuralisme, au moins en France, et Lacan y a joué un rôle majeur, le structuralisme s'est posé à travers une critique de la phénoménologie telle qu'elle avait été monnayée et qu'elle apparaissait dans la philosophie dominante à travers l'œuvre d'un Merleau-Ponty, la *Phénoménologie de la perception*, ou dans l'existentialisme d'un Sartre. […] Et donc, il y a eu, au cours des années 60, un binaire phénoménologie *versus* structuralisme, la notion d'un dépassement de l'une par l'autre. […] D'où nous sommes maintenant, il apparaît que le structuralisme n'a été qu'une transition pour en revenir à ce dont la philosophie phénoménologique était la critique et apparemment triomphante, à savoir ce que j'appellerais un scientisme, le scientisme qui est aujourd'hui dominant sous les espèces du cognitivisme […][1]. Il m'est arrivé de censurer le cognitivisme comme étant une singerie des sciences dures, et cet élément d'imitation, de semblant de science, il faut reconnaître que Lacan a joué avec pour la psychanalyse, que ça fait partie de la même irrésistible attraction vers le discours de la science et le structuralisme tout entier s'est imposé en étant au nom d'un idéal de scientificité. Nous avons quand même pensé, dans les années 60, sortir de la rhétorique des humanités, passer à un abord dont l'idéal était la scientificité[2].

Or si l'on peut donc admettre, avec l'un de ceux qui s'y est le plus étroitement associé, mais aussi avec ceux qui l'ont alors refusé, que le tournant hyper-structuraliste du dernier enseignement de Lacan conduit à une impasse scientiste, et qu'elle doit donc être dépassée, comment alors reconstruire l'architectonique des concepts analytiques ? Les propositions du dernier enseignement de Lacan, justifiées par leur statut de mathèmes, visaient en effet à garantir les fondements conceptuels de la psychanalyse.

---

[1] J.-A. Miller, *Tout le monde est fou*, 30/01/2008.

À défaut d'édition officielle, nous utilisons la transcription intégrale réalisée et diffusée par Jonathan Leroy pour tous les renvois au séminaire inédit *L'orientation lacanienne* de Jacques-Alain Miller. Nous n'indiquerons donc que le titre du séminaire et la date de la séance, en renvoyant au site internet :

https://jonathanleroy.be/2020/12/orientation-lacanienne-jacques-alain-miller/ (page consultée le 16/10/2021).

[2] *Ibid*.

Ne nous faudrait-il pas alors trouver une autre démarche que celle du mathème pour repenser, rigoureusement et dans une perspective fondationnelle, mais au-delà de toute tentation scientiste, les relations des théories psychanalytiques au réel, au sens et à la vérité ?

Nous nous proposerons ici, pour notre part, de contribuer à la réouverture, au vingt-et-unième siècle, d'un dialogue critique entre psychanalyse et phénoménologie, à partir d'une réponse possible à un double problème. Le problème, d'une part, d'architecture des concepts analytiques, que poserait l'abandon dans la théorie lacanienne de son hyper-structuralisme concernant la théorie du sujet, et du « semblant de science » sur le réel qu'y constitue le mathème. Et celui, d'autre part, que pose à la méthode phénoménologique la reconnaissance de ce que Jacques Lacan désigne comme la béance irreprésentable du réel.

Nous avons été conduits à ce double problème, comme à sa possible solution, par un auteur trop peu connu : le phénoménologue belge Marc Richir. Celui-ci appartenait à la troisième génération de la phénoménologie de langue française. Décédé en 2015, il a consacré de longues recherches originales à la psychanalyse, à la psychopathologie et à l'anthropologie philosophique. Ces recherches l'ont conduit à thématiser, repenser, critiquer, mais aussi parfois naturaliser en phénoménologie, de nombreuses conceptions issues des sciences de l'homme des années 1960 et 1970. Nous partirons, pour exposer la solution proposée par Marc Richir au double problème que nous évoquions, d'une phrase de son œuvre, ou plutôt même d'un coin de phrase, dont la lecture a fait pour nous effet de découverte :

> le phénomène comme rien que phénomène […] est […], pour nous, l'équivalent du « réel lacanien[1] ».

Ce que Marc Richir paraît poser là est l'idée que le non-sens brut – avant tout sens et négativement supposé par tout sens – que le psychanalyste Jacques Lacan désigne sous le nom de « réel » – pourrait se transposer, ou du moins trouver une « équivalence » dans sa propre phénoménologie, sous la forme du « phénomène en tant que rien que phénomène », c'est-à-dire comme le phénomène avant toute phénoménalisation et négativement supposé par toute phénoménalisation. Si ce projet richirien d'une phénoménologie de la lacune en représentation, comme trace de la paradoxale non-phénoménalisation du réel du phénomène, nous intéresse, c'est essentiellement pour sa capacité à radicaliser la méthode phénoménologique de l'*époché*, jusqu'à rendre la phénoménologie asubjective, et par là-même apte à théoriser les phénomènes cliniques liés à

[1] M. Richir, *Phénomène temps et être I, Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1987, p. 34.

la faille dans l'ipséité mise en évidence par la psychanalyse. Néanmoins, une telle proposition reste très problématique, en raison de son caractère ambigu. En effet, nous verrons que tout y dépend du statut de l'équivalence qu'elle propose, et que celle-ci ne saurait être absolue, si elle doit pouvoir permettre l'opération de naturalisation en phénoménologie du concept lacanien de réel, qui paraît en être l'enjeu. Ne nous faudra-il pas alors faire preuve de méfiance face au risque d'illusion produit par un concept paraissant saisi de bovarysme, puisque se prenant pour un autre sans pourtant rigoureusement l'être ? L'identification proposée par Marc Richir ne devrait-elle pas alors même être considérée comme projective et malveillante, visant à évincer, par substitution, ce à quoi elle s'identifie ? Et qui est enfin ce « nous » – qui n'est pas le « eux » des lacanien – pour qui le phénomène en tant que rien que phénomène et le « réel lacanien » auraient une relation d'équivalence ? Si une telle proposition est bien ambiguë, elle ouvre néanmoins une brèche dans le mur entre la phénoménologie et l'enseignement de Jacques Lacan.

Nous nous proposerons donc ici de tenter d'en expliciter le sens, dans son contexte, et d'en vérifier la pertinence, afin d'en trancher l'enjeu. On verra que celui-ci concerne essentiellement le statut des réponses à apporter à la crise de la métaphysique classique et aux idées de totalisation du système philosophique comme totalisation du réel par la conscience qui s'y rattachent.

Exposer ce qu'il en est du concept de réel dans l'enseignement de Jacques Lacan, et quel est son intérêt pour la philosophie, est une tâche difficile. Le sens de ce néologisme conceptuel apparaît en effet souvent fuyant par sa polysémie, le caractère allusif de nombre de ses définitions, et surtout son caractère nodal dans la pensée de Jacques Lacan, qui le rend difficilement dissociable des autres termes de son discours. Il a néanmoins été beaucoup évoqué dans la philosophie francophone du vingtième et vingt-et-unième siècle, moins certainement pour la clarté de sa définition comme concept que comme le nom d'un problème, celui d'une crise de l'ontologie, signalée par Jacques Lacan, qui y apporta une esquisse de solution, et dont les enjeux sont proprement philosophiques. Ontologiquement, le réel chez Jacques Lacan s'oppose au possible, en ce qu'il est l'impossible auquel on se heurte. Nous réveillant ainsi du rêve ou du fantasme, il s'oppose pour cette raison, au plan épistémologique aux totalisation imaginaires, et au plan de l'attitude existentielle, à ce que Jacques Lacan nomme le semblant. « Réel » est ainsi souvent sous sa plume un adjectif qui marque l'authenticité existentielle, lorsque celle-ci se condense en un point d'échappée au fantasme ou aux convenances instituées pour se faire invention, lieu de rencontre de la trouvaille et de la création. Son concept est ainsi sous-jacent à des notions comme celles de

« parole pleine » ou de « discours qui ne serait pas du semblant », qui sont conçues comme devant toucher au but quant au réel. Mais si le réel désigne bien ainsi un index d'authenticité, il est aussi thématisé par Jacques Lacan comme la limite de notre pouvoir de dire, et la raison pour laquelle la vérité, entendue comme *aletheia*, doit être « mi-dite », c'est-à-dire partiellement occultée pour pouvoir être dite. Le réel est ainsi enfin mobilisé pour désigner la gravité sourde du trauma ou du deuil, qui se marquent d'une nécessaire béance dans le dire.

La difficulté que nous rencontrons immédiatement pour présenter ce concept de réel chez Jacques Lacan, et que Marc Richir repère pour s'en emparer de façon créative, est qu'il est impossible de saisir le réel de Lacan par sa phénoménalité. En effet Lacan définit ce qu'il appelle le réel comme ce qui est en jeu dans la notion de référent. Mais ce référent, justement, reste selon lui, irreprésentable par toute représentation, imaginaire ou symbolique, en tant que référent en-soi qui diffère de sa représentation, et ne se donne ainsi que comme lacune, ou comme blanc dans la représentation. Cela rend de prime abord un tel concept difficile à « voir », concevoir et employer, particulièrement dans le cadre d'une phénoménologie descriptive. Concept radicalement iconoclaste, seul peut-être le travail pictural abstrait d'un Malevitch, nous pensons particulièrement à *Blanc sur blanc* (1918)[1], pourrait ici donner, une représentation paradoxale de l'ab-sens à quoi Lacan, au fond, réfère. Néanmoins, s'il est difficile de décrire le réel lacanien, sa fonction au plan théorique, elle, est essentielle, puisqu'il s'agit de nommer comme telle la

[1] Jacques-Alain Miller avance à propos de la représentation du réel *:* « Nous pourrions dire aussi qu'il y a deux versants, dans l'art abstrait : ou bien il nous montre des images émancipées du signifiant, qui prétendent à une beauté pure, sauvage, où la couleur domine – ce serait peut-être le versant de Kandinsky –, ou bien il nous présente un autre versant, qui serait quelque chose comme le signifiant tuant l'image significative. C'est le cubisme qui prépare ce versant, qui nous fait assister à la géométrie, une géométrie signifiante – et délirante –, dissolvant l'image […]. Et cela nous mène à Mondrian et à Malevitch », Jacques-Alain Miller, *L'image du corps en psychanalyse*, 28/05/1995. On sait que Kasimir Malevitch décrit *Blanc sur blanc* (1918), en 1920, comme la recherche philosophique de phénomènes d'un nouveau type, par soustraction de la couleur : « Je ne serai libre que lorsque ma volonté pourra tirer de l'existant la preuve des nouveaux phénomènes par l'argumentation critique et philosophique. J'ai vaincu la doublure bleue du ciel, je l'ai arrachée, j'ai placé la couleur à l'intérieur de la poche ainsi formée et j'ai fait un nœud. Voguez ! Devant nous s'étend l'abîme blanc et libre », K. Malevitch, *Le suprématisme*, 1920. La distinction proposée par Jacques-Alain Miller tend étonnamment à recouper la distinction opérée par Marc Richir entre deux strates de son architectonique des concepts qui précèdent transcendantalement la symbolisation : le champ phénoménologique sauvage, lieu de la couleur phénoménologique, qu'évoque bien Kandinsky, et le phénomène en tant que rien que phénomène, lieu de l'en-deçà de l'apparition, dont Mondrian pourrait donner l'idée.

limite asubjective, indescriptible positivement, de la représentation comme de la réflexion en général, et d'assurer ainsi, contre toute ontologie totalitaire ou contre toute illusion transcendantale du réalisme de la représentation, un point de fuite à l'ultime jointure problématique des différents registres, imaginaires et symboliques, de l'existence.

Comme l'écrivent Jean-Luc Nancy et Lacoue-Labarthe :

> Il s'agit, certes, d'une ontologie négative. C'est un trou qui en désigne le centre – et en ordonne la circonférence, ce trou en face duquel il faut « avoir les yeux ». Mais le tracé du trou n'en est pas moins le trajet d'une ontologie, de cette ontologie où la lettre, à qui l'« être » manque, « dessine » « le bord du trou dans le savoir », comme le dit Lacan lui-même en rappelant, précisément, l'Instance. Une ontologie ouverte – et fondée, c'est-à-dire aussi, nécessairement, close – sur une béance, qui dérobe son fond mais laisse cerner son contour, cela n'est pas sans exemple, bien au contraire, dans la tradition métaphysique – et notamment sous la forme d'une « théologie négative »[1].

Pour le dire dans des termes platoniciens, qui peuvent ici servir de point de repère, certainement peut-on dire que le « réel » chez Lacan est le négatif de l'Idée aussi bien qu'une Idée négative, et certainement faut-il rapprocher du *platonisme négatif* de Patočka, paru en 1953, cette importante indication de Lacan en 1972 :

> il y avait déjà un pas franchi par Parménide dans ce milieu où il s'agissait en somme de savoir ce qu'il en est du Réel. Nous en sommes tous là. Après qu'on a dit que c'était l'air, l'eau, la terre, le feu, et qu'après ça on n'avait plus qu'à recommencer, il y a quelqu'un qui s'est avisé que le seul facteur commun de toute cette substance dont il s'agissait, c'était d'être dicible. C'est ça le pas de Parménide. Le pas de Platon, c'est différent, c'est de montrer que dès qu'on essaie de le dire d'une façon articulée […] ce qui se dessine fait difficulté, et que le Réel, c'est dans cette voie qu'il faut le chercher. *Eidos*, qu'on traduit improprement par forme, est quelque chose qui déjà nous promet le serrage, le cernage de ce qui fait béance dans le dire[2].

Jacques Lacan avance ainsi, d'une façon assez similaire à Jan Patočka, que l'Idée platonicienne doit être lue à partir de *l'epekeina tes ousias*, à partir de l'au-delà de l'Être, afin de pleinement révéler la dimension socratique et problématique du non-savoir qui l'inspire et lui donne

[1] J.-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, 1973, Paris, Galilée.
[2] J. Lacan, *Ou pire*, 15/03/1972, transcrit d'après la sténotypie originale p. 6, https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/stenotypies-version-j-l-et-non-j-l/ (page consultée le 16/10/2021.

négativement son sens. C'est ce point de fuite problématique qu'il nomme le réel ou la « béance dans le dire », que fait précisément constater toute tentative d'accouchement de la parole. Ombilic des limbes dans le ciel des Idées, le réel est néanmoins ce dont d'après Lacan la logique, comme la topologie mathématique, sont la science, mais cela négativement, en raison des impasses et des paradoxes de la formalisation.

Le concept de réel chez Jacques Lacan fut assez largement reconnu pour être devenu séminal dans l'histoire de la philosophie de langue française : Marc Richir n'est pas le seul à y faire référence. Ce concept de « réel », entendu au sens que Jacques Lacan lui donne dans son enseignement, se trouve ainsi explicitement cité, et discuté de façon fort différente, en des lieux centraux de leur œuvre, dont nous ne donnons que quelques exemples, par des philosophes tels que Louis Althusser (*Freud et Lacan*, 1965), Gilles Deleuze (*L'Anti-Œdipe*, 1972), Jacques Derrida *(La dissémination*, 1972), Jean-Luc Nancy et Lacoue-Labarthe (*Le titre de la lettre*, 1973), Clément Rosset (*Le réel et son double*, 1976), Alain Badiou (*L'Être et l'événement*, 1988), Slavoj Žižek (*Moins que rien, Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique*, 2012). Et comme nous le montrerons ici, Marc Richir, qui en propose une lecture proprement phénoménologique. La raison du succès et de la séminalité d'une telle notion se trouve certainement dans son caractère critique, qui intéresse les philosophes, en permettant de pousser la critique du caractère illusoire du fantasme, jusqu'au fantasme du système philosophique lui-même.

Certainement peut-on dire que les réponses apportées par de nombreux philosophes à la fin du vingtième siècle, et au début du vingt-et-unième siècle, au problème de la crise interne de l'ontologie par le moyen du « réel de Lacan », s'ordonnent sur deux principaux versants, que l'on trouve déjà en germe dans son enseignement, et qui présentent des difficultés d'articulation. Jacques Lacan mobilise en effet dans son séminaire, pour penser le réel, à la fois un formalisme logique et mathématique d'une part (« le réel est ce que vous rencontrez de ne pas pouvoir écrire n'importe quoi en mathématiques » 15/12/1971, « le réel est ce qui s'oppose à l'exhaustion logique » 12/01/1972, « le réel est ce dont la logique est la science » 12/02/1974), par lequel il se rattache au structuralisme, et dont on verra que Marc Richir le refuse pour des raisons d'épistémologie phénoménologique des mathématiques ; mais qu'il mobilise aussi d'autre part une phénoménologie de l'inapparaissant (« Ce qui est là avant que nous ne le pensions est réel » 04/11/1971, « le réel est ce à quoi on pourrait arriver si on grattait tout le sens » 23/04/1974) dont Marc Richir s'inspire au contraire, et dont il écrit donner un « équivalent » dans son propre travail

phénoménologique, sous le nom de « phénomène en tant que rien que phénomène ».

Il est vrai que, comme le notait Guy-Félix Duportail, un certain structuralisme – par exemple celui qui a donné naissance aux *Cahiers pour l'analyse*, revue du Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure – a pu constituer un obstacle au dialogue entre phénoménologie et psychanalyse. Il est, sur ce point remarquable que, dès 1969, Marc Richir dénonce le moment où le structuralisme français s'engage dans ce qu'il perçoit comme une dérive au plan de la philosophie :

> Depuis 1966, et sous l'impulsion d'Althusser et de Lacan, le Cercle d'Épistémologie de l'École Normale Supérieure (de Paris) tente de dégager le statut de scientificité rigoureuse du marxisme et de la psychanalyse, dans une entreprise dont l'envers est la détermination de la philosophie comme idéologie. […] Le positivisme est aussi une idéologie[1].

Quelle est donc la situation qui fait réagir si vivement contre Jacques Lacan, Althusser et leurs élèves, ce jeune phénoménologue belge, et cela dans un texte public, donné dans un moment aussi dense intellectuellement et historiquement que celui qui suit mai 1968 ?

Il convient de rappeler ici qu'à partir de 1964, le séminaire de Jacques Lacan est accueilli par Louis Althusser à l'École Normale Supérieure. Cette alliance objective entre ces deux penseurs conduit leurs élèves, réunis dans un cercle d'épistémologie, à fonder la revue des *Cahiers pour l'analyse*. L'équipe des Cahiers comprend de jeunes althussériens convaincus, deux notamment qui feront une carrière exemplaire dans le marxisme et la psychanalyse : Alain Badiou et Jacques-Alain Miller. Ceux-ci sont sartriens, donc phénoménologues, lorsqu'ils entament leurs études, puis passent, sous l'influence d'Althusser, au marxisme structuraliste et à la psychanalyse lacanienne. Leur langage théorique mobilise alors le mathème de Lacan, la coupure épistémologique d'Althusser, mais aussi la causalité métonymique, et la suture, que revendique Jacques-Alain Miller. Ces jeunes philosophes, brillants, rejettent par radicalisme marxiste les penseurs existentialistes vieillissants qui les avaient d'abord conduits à Marx : Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty. Désormais opposés à la phénoménologie au nom de la science et de la praxis, ils s'engagent dans des organisations maoïstes, mais aussi en cartel dans le cadre de l'École Freudienne de Paris, afin d'y incarner la ligne dure de la nouvelle orientation structuraliste de Jacques Lacan. Anathème contre anathème, le

[1] M. Richir, « Le problème du psychologisme », in *Annales de l'Institut de philosophie de l'ULB*, Bruxelles, éditions de l'Institut de Sociologie de Bruxelles, 1969.

dialogue paraît impossible. D'un côté la tendance des *Cahiers pour l'analyse* prête le flanc à des accusations de scientisme antiphilosophique, de la part de ceux qui restent phénoménologues – rançon de son orientation léniniste et structuraliste assumée –, tandis que ceux-ci rejettent dans l'obscurantisme objectivement réactionnaire tous ceux qui ne pensent pas du bon côté de « la coupure épistémologique », érigée en barricade, voire en échafaud.

Or, si Guy-Félix Duportail et Marc Richir ont raison de signaler les enjeux philosophiques et politiques soulevés par ce moment d'alliance objective entre Jacques Lacan et Louis Althusser, dont témoignent les *Cahiers pour l'analyse* et ses suites, il convient tout aussi bien de rappeler, avec Clotilde Leguil[1] – intervenant courageusement par un exposé lors d'un cours de Jacques-Alain Miller, l'un des fondateurs de ces mêmes *Cahiers pour l'analyse* – que Jacques Lacan, tout en étant structuraliste, a bel et bien été le tenant d'une ontologie phénoménologique originale, qui anime toute l'envolée de départ de son enseignement, dans les années 50 et 60. Des concepts issus de la phénoménologie ont ainsi longuement cohabité dans son discours, plutôt que de s'y opposer, avec l'inspiration du structuralisme de Roman Jakobson et de Claude Lévi-Strauss. Elle affirme ainsi que :

> Ce rapport à l'ontologie, c'est-à-dire au fait de tenir un discours sur l'être, distingue Lacan parmi tous les structuralistes. Il n'y a en effet pas d'ontologie chez Lévi-Strauss, chez Foucault, ni chez aucun des penseurs structuralistes[2].

Cette remarque très pertinente doit ainsi nous conduire à ne pas trop vite ranger l'ensemble de l'enseignement de Jacques Lacan sous la rubrique d'un structuralisme dur, qui ne se radicalise dans sa pensée qu'à la fin de son œuvre, et à plutôt interroger la compatibilité de longue durée dans son enseignement des concepts inspirés par l'ontologie phénoménologique avec ceux qui sont inspirés par les analyses structuralistes de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson et Claude Lévi-Strauss. Remarquons en effet que ce travail, produit par Lacan, de mise en lien des concepts de l'ontologie phénoménologique et des concepts structuralistes fut salué par Jean-Paul Sartre[3], tandis que le discours de Jacques Lacan constitue également l'une

[1] Clotilde Leguil est psychanalyste et philosophe. Elle enseigne au département de psychanalyse de l'Université Paris VIII. Nommée, à l'issue de la procédure de la passe, Analyste de l'École de l'École de la Cause Freudienne, elle est notamment l'auteur de *Sartre avec Lacan.* Paris, Navarin Le Champ freudien, 2012.

[2] Clotilde Leguil in Jacques-Alain Miller*, L'Un tout seul*, 15/06/2011.

[3] « Lacan a clarifié l'inconscient en tant que discours qui sépare à travers le langage ou, si l'on préfère, en tant que contre-finalité de la parole : des ensembles verbaux se structurent

des inspirations de Maurice Merleau-Ponty dans *Signes*, paru en 1960, où celui-ci confronte longuement, et en admettant par là-même son importance, la structure saussurienne à sa phénoménalisation par le geste expressif. Cette compatibilité longuement assumée par Jacques Lacan témoigne à la fois d'un passage de flambeau dans le champ intellectuel, dont il est le témoin, mais aussi, de son amitié avec l'ensemble des protagonistes dans cette « guerre » entre phénoménologie et structuralisme, dont lui-même et son école constitueront ensuite, au milieu des années 1960, l'un des lieux historiques. Mais c'est donc bien pour souligner l'originalité et la fécondité de ce travail de mise en lien, opéré par Jacques Lacan, que Clotilde Leguil a raison d'écrire que par lui-même « le structuralisme est une méthode dont on ne peut déduire aucune ontologie[1] ».

Comment donc Jacques Lacan s'y prend-t-il pour tenir dans son enseignement à la fois la corde de l'ontologie phénoménologique et celle du structuralisme ? Clotilde Leguil affirme :

> Il me semble que s'il y a une ontologie de la psychanalyse chez Lacan, s'il a pu dire ainsi au cours du Séminaire de l'année 1964, qu'il avait son ontologie, comme le rappelait Jacques-Alain Miller cette année, c'est aussi depuis un certain emprunt à l'ontologie sartrienne détournée de sa fonction philosophique initiale qu'il a pu l'affirmer. […] Ainsi, les concepts de manque-à-être, de désir d'être, de désêtre, sont propres à Lacan, mais témoignent de ce qu'il a pu récupérer de l'ontologie sartrienne afin de lui assigner un autre but, en l'utilisant afin de reformuler la psychanalyse freudienne. […] S'il s'est séparé de l'ontologie, c'est-à-dire de la référence à la catégorie de l'Être, pour faire valoir dans son tout dernier enseignement la catégorie du réel, si la logique a ainsi pris le dessus sur l'ontologie, néanmoins le rapport à cette ontologie ne fut pas accidentel, il ne fut pas ponctuel, il fut d'une certaine façon un invariant, un point fixe dans l'approche proposée par Lacan de la psychanalyse[2].

Selon Clotilde Leguil, la sortie de l'ontologie phénoménologique chez Jacques Lacan se fait donc au moyen du concept de réel, qu'elle identifie à la logique, conformément aux indications de son dernier enseignement. Or, comme elle le note plus loin « C'est spécifiquement dans le Séminaire de 1962-1963 sur *L'Angoisse* que l'on peut repérer ce renversement[3] » de

comme ensemble pratico-inerte à travers l'acte de parler », J.-P. Sartre, « L'anthropologie », entretien avec les *Cahiers de philosophie* de 1966, in *Situations IX,* Paris, Gallimard, 1972, p. 97.

[1] Clotilde Leguil in Jacques-Alain Miller*, L'Un tout seul*, 15/06/2011.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*.

l'ontologie phénoménologique par la promotion du concept de réel. Celui-ci désigne précisément l'inconscient, sur un plan transcendantal, comme pré-ontologique. En effet comme Jacques Lacan, cité par Clotilde Leguil, l'avance, « la béance de l'inconscient, nous pourrions la dire pré-ontologique […], ce n'est ni être, ni non-être, c'est du non-réalisé[1] ». Clotilde Leguil commente alors ce point en affirmant :

> C'est dire que l'inconscient pour Lacan en 1964 n'est pas à appréhender comme un être, mais comme un apparaître, comme un phénomène qui surgit pour disparaître et dont l'être n'est rien d'autre que ce surgissement. […] Et il y a quelque chose d'une reprise du statut même du phénomène tel que Sartre avait pu l'aborder en 1943, puisque pour le philosophe – et c'est ce qui le sépare de Heidegger – il n'y a pas l'Être (avec un « E » majuscule) au-delà des étants, il n'y a pas de noumène derrière les phénomènes, mais il n'y a que les phénomènes et le sujet lui-même, qui n'a d'autre fondement que son manque d'être. Ainsi l'être du sujet n'est rien d'autre que ce manque d'être[2].

Clotilde Leguil remarque donc que jusqu'en 1967, et en incluant donc dans cette période la *Proposition sur le psychanalyste de l'école*, Jacques Lacan est le tenant d'une ontologie phénoménologique, assez proche de celle de Jean-Paul Sartre. Elle se trouvera ensuite remplacée, à partir de la période des *Cahiers pour l'analyse*, par un nouvel accent structuraliste, formaliste, prenant appui sur la logique et la topologie mathématique : Jacques Lacan s'engage alors résolument sur la voie dite du mathème. Mais s'agit-il alors véritablement d'un saut hors de toute phénoménologie ?

S'il paraît tentant de le penser, afin de simplifier les choses en opposant de façon manichéenne les structuralistes radicaux et les phénoménologues, il nous faudra à l'inverse remarquer que Jacques-Alain Miller invoque, un peu étrangement, du moins de prime abord, Martin Heidegger, lorsqu'il témoigne des raisons qui l'ont conduit, avec Alain Badiou, à la promotion du formalisme et de la notion de mathème dans l'enseignement de Jacques Lacan. Jacques-Alain Miller rend ainsi raison de la promotion du mathème, que Marc Richir désigne en 1969 comme constituant une idéologie scientiste, positiviste et antiphilosophique, à partir d'une interprétation de l'article de Martin Heidegger de 1949 *Qu'est-ce qu'une chose ?*, qui semble donc ici avoir mis le feu aux poudres. Jacques-Alain Mille avance en effet que

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.

> [Martin Heidegger inspire la notion de mathème chez Jacques Lacan à partir d'une] remarque dans son livre qui s'appelle *Qu'est-ce qu'une chose ?* qui a été traduit en français en 1971 et qui comporte une élucidation du concept de mathématique. […] C'est là que Heidegger nous présente une lecture qui peut être une fiction sans doute, mais une lecture du *ta mathemata* des Grecs. Qu'est-ce que c'est que *ta mathemata* ? C'est ce qui peut être appris et par-là ce qui peut être enseigné. Remarquons que Lacan a donné ce sens-là à ce qu'il a appelé le mathème. Le mot ne figure pas dans la traduction qui a été donnée de Heidegger, c'est Lacan qui a francisé *ta mathemata* en disant le mathème et en le définissant à la grecque comme ce qui peut être enseigné. Lacan était conduit à dire que ce qui peut être enseigné par excellence de la psychanalyse, c'est un certain nombre de formules d'allure mathématiques. Il a inventé de populariser le terme de mathème au moment où il mettait au tableau ses schémas des discours, schémas permutatifs de symboles d'allure mathématiques. Donc il a lui-même élaboré une pseudo-mathématique de la psychanalyse, une pseudo logique mathématique de la psychanalyse pour se conformer au réquisit kantien comme si la psychanalyse pouvait être scientifique à la mesure de ce qu'elle pourrait comporter de mathématique, tout en logeant la psychanalyse sur la marge de la science. […] Donc il s'agit pour Heidegger, au départ, dans le mathématique, de ce que nous pouvons apprendre au contact des choses mais sans que ce savoir, nous l'ayons extrait des choses. Et, par-là, le mathématique serait le présupposé de tout savoir et le nombre serait venu à représenter par excellence le mathématique en ce sens-là. […] La version lacanienne concernant le nombre est de faire des nombres une exception dans le symbolique, c'est d'énoncer : les nombres sont du réel. Quand Lacan dit : les nombres sont du réel, ça veut dire : ils ne sont pas de l'imaginaire, mais ils ne sont pas non plus du symbolique. On peut dire que ce ne sont pas des signifiants pour autant qu'un signifiant est fait pour porter des significations, pour autant qu'un signifiant, enfin les signifiants sont supports d'imaginaire. Si on veut en faire des signifiants, alors ce sont par excellence des signifiants sans signifié. […] Ceci vient directement de Heidegger, me semble-t-il. Comme je l'ai rappelé la dernière fois, et ça revient plusieurs fois sous la plume de Lacan, c'est le terme de Bertrand Russell qui séduisait, qui séduisait Kojève : à savoir que le discours mathématique, la mathématique, on ne sait pas de quoi on y parle. Et ici, j'y vois un écho ; on ne sait pas de quoi on y parle et c'est-à-dire c'est un discours sans au-delà[1].

On peut ainsi trouver dans cette lecture de Martin Heidegger l'un des fondements de la théorie proposée par Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, puis Alain Badiou, d'un Être mathématique, troué par les impasses de la

[1] J.-A. Miller, *Tout le monde est fou*, 23/01/2008.

formalisation, où s'enracinent, comme possibilité de la contingence, la rencontre disruptive du réel, qui deviendra chez Alain Badiou l'Événement.

Or c'est bien cette même page du texte sur la chose de Martin Heidegger, et Martin Heidegger lui-même aussi bien que son interprétation tendancieuse par Lacan, que conteste Marc Richir lorsqu'il écrit :

> Il faut radicaliser la thèse heideggérienne sur l'inscription de la mathématique dans le projet mathématique du *Dasein*, en ajoutant que si le mathématique consiste à prendre ce qu'on a déjà (dans « l'apprendre »), on ne sait jamais très bien ce qu'on a : le mathématique est en ce sens irréductiblement au monde, avec la même illusion de transparence. En d'autres termes, sans doute non moins choquants, il y va, dans la mathématique, de la phénoménalité de la pensée, c'est-à-dire de cette modalité (abstraite par la tradition) de l'être-au-monde qu'est la pensée elle-même en tant que projet-de-monde d'un *Dasein*. […] Car en ce sens, la finitude essentielle du *Dasein* n'est pas « moins » à l'œuvre dans la mathématique que dans toute autre dimension de l'activité humaine : l'avoir ne peut en aucune mesure déterminer l'être, et il y a finalement autant de définitions de la mathématique qu'il y a de points de vue métaphysiques sur l'homme et le monde – la mathématique moderne n'est pas liée comme par une fatalité à la métaphysique moderne : nous proposons ici une sorte de prolégomène en vue de l'interprétation non-métaphysique de la mathématique, et par là, nous pensons ouvrir un champ nouveau à l'épistémologie, que nous caractérisons par l'adjectif « phénoménologique »[1].

On voit ainsi, qu'à suivre Marc Richir, la mathématique ne saurait revendiquer aucun privilège métaphysique face à la finitude de notre accès au réel, puisque la mathématique devrait être comprise comme irréductiblement au monde en tant qu'activité humaine, activité abstraite seulement secondairement, et symboliquement instituée sous la forme de codes et de langages mathématiques particuliers. Activité humaine abstraite par la tradition, la mathématique ne manifesterait pas immédiatement le réel brut, mais bien plutôt la phénoménalité de la pensée au sens d'un projet-de-monde, et cela sous une forme symbolique. On voit donc tout ce qui sépare Marc Richir de la thèse de Jacques Lacan, Alain Badiou et Jacques-Alain Miller, précédemment évoquée : « La version lacanienne concernant le nombre est de faire des nombres une exception dans le symbolique » : « les nombres sont du réel[2]. » Et plus encore, impossible pour Marc Richir de

[1] M. Richir, *Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles,* in *Études phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles, 1986.
[2] J.-A. Miller, *Tout le monde est fou*, 23/01/2008.

soutenir, comme Jacques-Alain Miller dans son article célèbre sur *La suture* paru dans le premier numéro des *Cahiers pour l'analyse* en 1966, la théorie selon laquelle le sujet serait l'effet d'une causalité structurale de type logico-mathématique : une lecture radicale des textes les plus formalistes de Jacques Lacan. D'après Marc Richir, une telle conception du sujet ne serait pas le moins du monde libérée de son caractère métaphysique en raison de son ancrage dans la mathématique, mais reconduirait au contraire un point de vue métaphysique profondément réducteur sur l'homme, et incompatible avec la démarche phénoménologique.

Or si, comme l'avance le phénoménologue Marc Richir, il y a donc bien une « équivalence » entre son « phénomène en tant que rien que phénomène », et le « réel » de Jacques Lacan – c'est-à-dire si Marc Richir et Jacques Lacan pointent bien une même Idée négative afin de la mobiliser chacun dans le cadre d'une topologie fondamentale de la subjectivité, et cela avec un même vocabulaire phénoménologique de la lacune, du blanc, du rien, de la *Spaltung*, du non-réalisé, etc. –, cela ne signifie pourtant pas immédiatement qu'ils en disent les mêmes choses, y affrontent leur penser de la même manière, ou reconnaissent, par exemple, le même statut ontologique et épistémologique à leurs topologies. L'équivalence entre le réel lacanien et le phénomène en tant que rien que phénomène richirien doit donc être pensée, non comme un emprunt d'une fidélité rigoureuse, et soucieux d'orthodoxie, mais plutôt comme une réinvention conceptuelle dans le cadre d'une autre méthode et d'un autre langage philosophique.

Ainsi, ce que Marc Richir emprunte à Jacques Lacan semble assez compatible avec le début de son enseignement, davantage phénoménologique, comme le rappelle Clotilde Leguil. Il en propose alors une clarification et un prolongement qui se veut en continuité avec l'esprit du dernier Merleau-Ponty. Mais son élaboration s'affirme néanmoins comme incompatible avec le dernier enseignement de Jacques Lacan, plus formaliste et qui s'attache toujours davantage à mathématiser l'abord du réel. À la différence de la définition structuraliste du sujet, que Marc Richir conteste explicitement, les textes du dernier enseignement de Jacques Lacan concernant les mathèmes et la topologie sont superbement ignorés. Choix philosophique, lié au tournant refusé de 1966, que nous évoquions, mais lié certainement également aux difficultés certaines d'accéder à un séminaire oral, lentement publié, et toujours plus ésotérique chemin faisant. Quelles que soient ses raisons ou ses difficultés, Marc Richir ne cite jamais, quoi qu'il en soit, les enseignements de Lacan postérieurs à 1964.

Ce que Marc Richir retient essentiellement du réel de Lacan, et ce qui semble expliquer la raison pour laquelle il l'aborde par la problématique du phénomène, paraît lié à sa lecture du *Visible et de l'invisible* de Maurice Merleau-Ponty, qui meurt en 1961. Ami, lecteur et auditeur de Jacques

Lacan – comme en témoigne l'éloge funèbre qu'il publia à son propos –, le phénoménologue de la perception s'engageait à la fin de son œuvre vers une thématisation de l'invisible et de l'inapparaissant, décrits au moyen d'une phénoménologie mobilisant le chiasme et la topologie.

Comme l'écrit Guy-Félix Duportail :

> En effet, déjà, dans *Le Visible et l'Invisible*, ce sont les termes « d'empiètement », de « voisinages », de « torsion », de « retournement », tous issus de la topologie des surfaces, qui sont ceux utilisés par Merleau-Ponty pour désigner l'élément ontologique […]. Le lien de l'espace topologique à une ontologie du sensible est donc patent pour Merleau-Ponty. Qu'on veuille bien y songer un instant : si le corps voyant ne fait pas trou dans l'Être, à la façon de la négativité du pour soi sartrien, si, au contraire, la vision merleau-pontienne est un creux dans la chair du monde, la raison en tient aux propriétés topologiques de l'Être charnel, c'est-à-dire, pour le cas, à sa fameuse structure spatiale en doigt de gant, à son retournement qui autorise à la fois l'indivision générale de l'Être et la double déhiscence du voyant et du visible. Bref, si l'ontologie en question n'est pas dialectique, et si elle connaît malgré cela un jeu de différences spéculaires qui lui ressemble, c'est bien parce que sa logique est très exactement celle d'une raison topologique[1].

Une telle proximité des centres d'intérêts de Jacques Lacan et du dernier Maurice Merleau-Ponty, notamment concernant la topologie du sujet, traduit une inspiration mutuelle, marquée d'une irréductible différence d'approche. Et en ce sens, pour le spécialiste de Maurice Merleau-Ponty qu'est très tôt Marc Richir, nul doute que la lecture de Jacques Lacan n'ait constitué une nécessité intertextuelle. Mais bien que le dernier Lacan ait été vivant et célèbre durant les années de formation de Marc Richir, qui avait 38 ans à sa mort, celui-ci ne paraît pas avoir porté alors un intérêt actif à son enseignement, et cela bien qu'il discute pourtant plus tard, et longuement, dans son œuvre, ses écrits d'avant 1964. Il n'est ainsi pas rapporté qu'il n'ait jamais assisté au séminaire de Jacques Lacan, contrairement à Maurice Merleau-Ponty qui s'y rendit assidûment. La lecture ambivalente, critique et renouvelante des textes de Jacques Lacan, inspirée par Maurice Merleau-Ponty, que Marc Richir publie essentiellement en 1988, dans *Phénoménologie et institution symbolique*, ne débute donc que dans l'après-coup de ces enseignements : vingt-sept ans après la mort de Maurice Merleau-Ponty, et sept ans après la mort de Jacques Lacan en 1981. Elle prend place à l'orée des années 1990, dans un moment de déclin de la

[1] G.-F. Duportail, « Psychanalyse et phénoménologie : questions et enjeux » in *Savoirs et clinique,* Toulouse, Érès, 2006.

« mode structuraliste », et de crise institutionnelle pour les élèves de Jacques Lacan, après la dissolution de l'École Freudienne de Paris. Notons ici, à titre de concomitance que Luc Richir, le frère de Marc Richir, qui avait participé avec son frère à l'aventure de la revue *Textures*, devient psychanalyste en 1974, et commence à publier en 1985 une revue d'esthétique *La part de l'œil*, dans laquelle se rencontrent les concepts de la psychanalyse et de la phénoménologie.

S'il est évidemment impossible de résumer ici les multiples travaux de Marc Richir concernant la psychanalyse, ou de rendre entièrement compte de son explication avec l'enseignement de Jacques Lacan – ce que nous renvoyons à de prochains articles –, il apparaît néanmoins possible de présenter pour conclure ce que celui-ci propose de neuf en reconceptualisant le réel de Lacan comme « phénomène en tant que rien que phénomène ».

L'idée essentielle de Marc Richir est de s'appuyer méthodologiquement sur une *épochè* hyperbolique afin de proposer une phénoménologie asubjective, rejetant la présupposition d'un ego transcendantal au profit d'une conception phénoménale et processuelle de la subjectivation comme sens se faisant. Loin de s'en tenir à la description de ce qui apparaîtrait naïvement dans l'attitude naturelle, une telle phénoménologie viserait plutôt les conditions transcendantales d'apparition des phénomènes, reconstruits par construction phénoménologique, et particulièrement les essences sauvages et les concrétudes phénoménologiques qui sont à supposer en-deçà de l'institution symbolique du langage et de la culture, qui codent, surdéterminent, mais aussi aliènent, l'expérience phénoménologique sauvage. Ce champ phénoménologique, que dégage Marc Richir par ses descriptions, est à distinguer dans l'architectonique richirienne des concepts, du champ symbolique, qui recouvre également l'imaginaire lacanien, en tant qu'il constitue le champ d'investigation de l'anthropologie phénoménologique. Mais le champ phénoménologique sauvage, qui n'apparaît qu'exceptionnellement par l'expérience du sublime, doit lui-même être distingué du phénomène en tant que rien que phénomène, puisque, à la différence du champ phénoménologique, il n'apparaît jamais en lui-même, éclipse clignotante, rythme de la phénoménalité, rien au creux de l'enroulement et du déroulement des apparitions, condition transcendantale de la phénoménalisation du phénomène comme phénomène-de-monde. Le phénomène en tant que rien que phénomène partage donc bien avec le réel de Lacan – et quoiqu'il ne se noue pas exactement aux mêmes dimensions – le caractère commun de désigner l'origine irreprésentable de toutes les apparences, leur invisible condition d'apparition.

Il est également ce qui se trouve selon lui négativement en jeu dans les lacunes en phénoménalisation que constituent les formations de l'inconscient. En effet, Marc Richir comprend les formations de l'inconscient, aussi bien que les symptômes psychanalytiques, comme des trébuchements de la phase de présence produits par une rencontre malheureuse, un « malencontre », entre le champ phénoménologique et le champ symbolique. Mauvaise rencontre donc entre le vécu latent, d'une part, et les mots pour penser et dire ce vécu, d'autre part ; qui témoignerait d'une impasse de la phénoménalisation en raison d'une aliénation ou d'une capture du vécu par l'institution symbolique. Comme l'explique Marc Richir, commentant ici Jacques Lacan :

> « Cette dimension est assurément à évoquer dans un registre qui n'est rien d'irréel, ni de dé-réel, mais de non-réalisé » (QCF, 25-26). Le paradoxe qu'il faut affronter est que si l'on voit dans l'inconscient une cause, dont les effets seraient les symptômes, cette cause, en tant que, pour Lacan, « il n'y a de cause que de ce qui cloche » (QCF, 25), est de l'ordre de la béance, en laquelle il se passe quelque chose. Et il précise plus loin : « La béance de l'inconscient, nous pourrions la dire pré-ontologique. J'ai insisté sur ce caractère trop oublié […] de la première émergence de l'inconscient, qui est de ne pas prêter à l'ontologie. Ce qui en effet s'est montré d'abord à Freud [et aux autres], c'est que ce n'est ni être, ni non-être, c'est du non-réalisé » (QCF, 31-32). Autrement dit, c'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non-accomplissement induit des effets. Et nous pourrions ajouter, dans notre contexte présent : quelque chose qui ne s'est pas accompli pour le sujet (même s'il a pu s'accomplir par ailleurs), en tant qu'il ne s'est pas temporalisé pour lui dans la temporalisation spécifique du phénomène de langage, donc en tant qu'il est coextensif d'une lacune ou d'un trou dans la phénoménalité du langage. En ce sens, pourrait-on dire, la béance de l'inconscient serait de l'ordre du non réalisé au sens où l'on dit que l'on n'a pas réalisé ce qui se passait dans telle ou telle situation où l'on peut se trouver impliqué dans l'expérience la plus concrète. […] Là est sans doute, au moins pour nous, la profondeur de la découverte freudienne, mais surtout, il faut le dire, lacanienne : dans la mise en évidence de ce que nous nommerons l'inconscient symbolique, à savoir l'inconscient en tant qu'inscrit dans ou créé par l'institution symbolique, et qu'il faut distinguer rigoureusement de ce que nous avons désigné jusqu'ici, dans nos travaux, comme l'inconscient phénoménologique, qui est celui du champ phénoménologique. Ce qui tient cette distinction est en effet que ce qui est manqué dans la rencontre, c'est précisément, pour nous, le phénomène comme rien que phénomène, c'est-à-dire le phénomène comme phénomène-de-monde (qui est donc, pour nous, l'équivalent du « réel » lacanien). Mais ce sera à charge, pour nous, de montrer que la

> lacune dans la phénoménalité du langage a pour effet d'induire une lacune dans la phénoménalité du phénomène-de-monde en général, ou un trou dans l'être-au-monde (de l'homme), c'est-à-dire aussi bien dans son *Leib*, et non pas une ouverture au phénomène-de-monde sauvage ou hors langage. Cette lacune est donc aussi véritable lacune dans l'exercice de la liberté phénoménologique[1].

Comme le montre ce texte de synthèse très dense, où il résume à grands traits sa conception de l'inconscient, Marc Richir propose une conception phénoménologique de l'inconscient symbolique de la psychanalyse, qui ne se réduit pas à l'inconscient phénoménologique, repéré dès l'œuvre de Husserl sous la forme des synthèses passives, mais qui prend bien en compte la phénoménalité de langage dans laquelle l'inconscient de la psychanalyse se trouve inscrit. Marc Richir suit donc bien la plus classique des thèses de Jacques Lacan : l'inconscient est structuré comme un langage ; tout en n'admettant pas la réification logico-mathématique de la catégorie du sujet.

Le caractère particulier de l'inconscient symbolique de la psychanalyse serait selon Marc Richir d'être issu d'une mauvaise rencontre entre le champ phénoménologique et le champ symbolique, ce qui formerait des lacunes dans le vécu, que l'on nomme en psychanalyse refoulements, dénis, ou forclusions. Ces lacunes témoigneraient du fait que le vécu sauvage ou hors-langage ne parviendrait pas à se phénoménaliser librement, grâce à une symbolisation processuelle. Il manquerait pour ce faire une bonne rencontre, créative, entre les champs phénoménologique et symbolique ; celle précisément que vise à rendre possible dans les situations pathologiques la cure psychanalytique, mais également, et plus largement, d'autres démarches artistiques, expressives ou institutionnelles pour autant qu'elles relèvent du « sens se faisant ».

On peut ainsi remarquer, pour conclure, que Marc Richir propose une version de la phénoménologie particulièrement informée de la découverte freudienne et de l'enseignement de Jacques Lacan. Appuyée sur la tradition phénoménologique, la lecture qu'il propose de ces découvertes peut néanmoins apparaître à bien des égards plus philosophiquement rigoureuse, et épistémologiquement fondée, que les œuvres fourmillantes et particulièrement innovantes des auteurs pionniers de la psychanalyse. Elle n'est pour autant pas infidèle à leur esprit, ou à ce qui fait l'essentiel de leur enjeu. Permettant, grâce à l'architectonique de ses concepts, un dialogue entre des théories psychanalytiques freudiennes, lacaniennes, winnicottiennes, existentielles, formulées dans des langages théoriques *a*

[1] M. Richir, *Phénomène temps et être II, Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988.

priori non superposables, la phénoménologie de Marc Richir nous semble pouvoir permettre – au moins en droit – de surmonter une certaine babélisation de la psychanalyse, dont les fondements théoriques apparaissent de moins en moins assurés au fur et à mesure de sa complexification par les générations successives de grands analystes. Méthodologiquement exempte de scientisme, tout en étant en mesure, par le caractère asubjectif de son *épochè* hyperbolique, de rendre compte de la béance de l'inconscient, elle nous apparaît de plus comme une démarche capable de refonder la psychanalyse sur des positions philosophiques ayant le mérite de leur clarté, et au-delà de toute prétention, nécessairement mal engagée, à la scientificité.

Symbolique et transcendantal (II)
Le symbolique : une vie lacunaire ?

JÉRÔME WATIN-AUGOUARD

Introduction

Dans son Introduction à *L'origine de la géométrie*, Derrida formule, en note, une remarque profonde qui servira d'amorce à une réflexion sur les rapports entre symbolique et transcendantal dans la phénoménologie richirienne[1] :

> Toute entreprise critique, juridique et transcendantale se rend vulnérable par la facticité irréductible et la naïveté naturelle de son langage. On prend conscience de cette vulnérabilité ou de cette vocation au silence en une réflexion seconde sur la possibilité de la régression juridico-transcendantale elle-même. Malgré son style nécessairement spéculatif, cette réflexion s'oriente toujours, sans devoir céder à l'empirisme, vers le monde de la culture et de l'histoire[2].

Si cette remarque concerne d'abord l'interprétation qui est faite de *L'origine de la géométrie*, elle ne se réduit pourtant pas à ce dernier moment de la pensée husserlienne, mais elle ouvre – telle est sa profondeur – à un double enjeu de la phénoménologie post-husserlienne : le statut du « monde de la culture et de l'histoire », c'est-à-dire du monde symbolique[3], tout

[1] Cet article poursuit une réflexion déjà engagée dans le précédent numéro des *Annales*, qui développait le problème des rapports entre transcendantal et symbolique dans l'œuvre de Cassirer, pour y cerner, malgré une certaine équivoque quant à la définition du symbolique, la possibilité d'envisager un champ phénoménologique distinct des formes symboliques déterminées. *Cf*. J. Watin-Augouard, « Symbolique et transcendantal (I). De la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer à la phénoménologie richirienne », *Annales de Phénoménologie*, Nouvelle série, n°19, 2020, pp. 255-285.

[2] E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction de Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962, note p. 61.

[3] Cette identification entre monde culturel-historique et monde symbolique sera bien sûr explicitée par la suite. Disons d'emblée que le monde symbolique s'entend comme la dimension des significations incarnées (à travers des signes, des comportements, des institutions) au sein d'une intersubjectivité se déployant dans une spatio-temporalité historique – ce en quoi le symbolique est formation de *monde*.

autant que celui du « transcendantal », de son mode d'« existence » et de la démarche qui le justifie. Cela se vérifie tout particulièrement quand on examine l'œuvre de Marc Richir, remarquable en ce qu'elle croise ces deux enjeux, confronte la perspective transcendantale à la dimension symbolique, tout en interrogeant cette dernière à l'aune du transcendantal. C'est au sein de ces recroisements que s'élabore la phénoménologie richirienne, et nous tenterons de l'interpréter en posant cette question simple : que devient le symbolique, par contraste avec le statut que Cassirer lui avait donné et, à sa suite, le structuralisme ? Nous y apporterons quelques éléments de réponse en confrontant, plus spécifiquement, le symbolique en son sens structuraliste (et notamment lévi-straussien) avec le sens que lui donne la phénoménologie richirienne.

Cette dernière est avant tout une phénoménologie transcendantale, dans la mesure où elle cherche les conditions de possibilité de l'expérience dans le phénomène, lequel n'est pas ce qui apparaît, mais ce qui rend possible l'apparaissant, ou, pour reprendre les termes d'Heidegger au §7 de *Sein und Zeit*, ce qui lui donne « sens et fondement » (*Sinn und Grund*)[1]. Mais ce qui caractérise l'originalité de l'œuvre de Richir tient à son projet de refondation de cette phénoménologie transcendantale, projet mené dans le sens d'une radicalisation de la méthode et de la *Sache* phénoménologique. En effet, le phénomène richirien n'est plus à chercher dans un *Ego* pur, ni dans un *Dasein*, mais dans un champ, anonyme, plus « archaïque », ouvert par une *épochè* hyperbolique qui met entre parenthèses toute positionnalité, toute déterminité et, en général, tout être donné : en tant que « phénomène comme rien que phénomène » il se situe en deçà de toute objectivité intentionnelle, et échappe au régime de la donation, laquelle dépend toujours du champ de l'institution symbolique, c'est-à-dire des significations déterminées fixées en « systèmes » qui « 'quadrillent' ou codent l'être, l'agir, les croyances et le penser des hommes[2] ». Autant le champ symbolique désigne la fixation du sens en tant qu'il est *institué*, autant le champ phénoménologique-transcendantal est bien plus celui du sens mouvant, inchoatif, en tant qu'il *se fait*. L'un est le champ de la détermination, l'autre de l'indétermination, le second constituant la « matrice transcendantale » du premier[3]. Or, le problème ou l'enjeu

[1] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7C, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 35.

[2] M. Richir, *L'expérience du penser – Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, J. Millon, 1996, Liminaire, p. 14. Désormais noté *EP*.

[3] *Cf*. ce passage très éclairant où Richir explicite sa conception du phénomène et son projet de radicalisation de la phénoménologie husserlienne : « La phénoménologie transcendantale s'enracine, en effet, dans la question du phénomène *en tant que* phénomène, donc du phénomène en tant qu'il n'est pas toujours déjà 'interprété' comme

principal de la pensée richirienne consiste à savoir comment accéder au *se faire* du sens, entendu que tout ce à quoi nous avons affaire dans notre expérience, tout ce qui s'y donne justement, est symbolique, et donc non strictement phénoménologique. Parfaitement lucide quant à ce point, Richir insiste, par conséquent, sur la nécessaire déformation symbolique du phénomène dès lors qu'on essaie de l'appréhender : ce qui n'est *rien que* phénomène devient, par le langage qui tente de le saisir, un *quelque chose,* et acquiert dès lors une certaine positivité par où s'immisce le risque de penser non pas le phénomène, mais son simulacre. Toute la tâche du phénoménologue consiste ainsi à garder contact, dans son langage, avec la dimension inchoative, instable et indéterminée de la phénoménalité du *sens se faisant*. Il s'agit, par conséquent, de trouver ce langage spécifique dans « *une lutte du langage contre lui-même avec ses ressources propres* […] en tant qu'il s'agit en fait de *surmonter la facticité du langage articulé, la déterminité qui l'affecte en son institution symbolique*[1]. » Par où l'on voit que l'« entreprise […] transcendantale » menée par cette phénoménologie se rend bien « vulnérable par la facticité irréductible et la naïveté naturelle de son langage », facticité et naïveté *symboliques* qui nous poussent à déterminer un phénomène pourtant foncièrement indéterminé. C'est pourquoi la « réflexion seconde » sur la possibilité même de la démarche phénoménologique-transcendantale, au lieu de se concentrer exclusivement sur la réflexion de la réflexion – dans un « style spéculatif » – s'oriente également vers le monde symbolique, afin de prendre conscience et de prévenir le risque de prédétermination du phénomène comme rien que phénomène.

---

phénomène d'autre chose que lui-même (une structure préalable, une chose ou un objet à quoi correspondent des concepts ou des idées déterminés), par suite, du phénomène considéré comme *rien que* phénomène, où ne paraît et n'apparaît que le phénomène. Nous aurions pu assimiler cette considération à la réduction phénoménologique husserlienne si cette dernière n'avait été le plus souvent, sinon toujours, la mise hors circuit de la structure sujet-objet *empirique* destinée à mettre à jour, dans la structure sujet-objet *transcendantale,* une déterminité toujours déjà là du phénomène en rapport avec la déterminité toujours déjà donnée du sujet transcendantal et du corrélat objectif de la 'vie' intentionnelle […]. Notre considération du phénomène comme *rien que* phénomène, revient donc à radicaliser la réduction phénoménologique husserlienne et à lui donner un nouveau sens : il s'agit de considérer le phénomène en dehors (par mise entre parenthèses ou hors circuit) de toute positivité et de toute déterminité qui n'est susceptible, pour nous, de lui venir que par ailleurs ou d'ailleurs, dont il constitue pourtant, en un sens que nous allons préciser, la matrice transcendantale », M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres – Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p. 18. Désormais noté *PTE I*.

[1] M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique – Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 85 (nous soulignons). Désormais noté *PTE II*.

La note de Derrida rend ainsi attentif à deux points essentiels qui permettent de comprendre, en la problématisant, l'œuvre richirienne. Premièrement, la radicalisation de la phénoménologie transcendantale ne détourne pas le regard du monde culturel et historique ; au contraire, il implique qu'on s'y oriente. La pensée richirienne, et l'importance cruciale qu'elle donne à la distinction entre phénoménologique-transcendantal et symbolique, témoigne bien de cette orientation. Mais, deuxièmement, Derrida indique aussi ce qui apparaît comme la motivation première de cette orientation symbolique : au regard de la démarche transcendantale, le symbolique semble constitué par une naïveté et une facticité qui semblent rendre cette démarche vulnérable. Ce serait donc pour conjurer cette vulnérabilité que le philosophe transcendantal se tournerait vers le symbolique, contre lequel il faudrait avant tout lutter.

> Il y a, par-là, écrit Richir, une sorte de *conflit originaire entre le langage et les phénomènes en tant que tels,* c'est-à-dire rapportés à leur phénoménalité dans leur phénoménalisation schématique […] Ce conflit, qui semble bien irréductible, fait tout l'inconfort et l'extrême difficulté de la phénoménologie, tant transcendantale qu'ontologique : le paradoxe de la phénoménologie, en ces deux sens, est qu'elle a toujours à lutter contre le langage avec les ressources infinies du langage[1].

Le caractère originaire et irréductible de ce conflit entre symbolique et transcendantal place de prime abord la phénoménologie richirienne dans une nette opposition à une autre pensée qui, elle aussi, a tenté d'articuler ces deux dimensions, à savoir celle d'Ernst Cassirer[2]. Récapitulons ici quelques points essentiels que nous avions développés précédemment, qui nous permettront d'aller plus loin dans l'examen de cette question.

Un premier trait commun à Cassirer et Richir tient à l'usage, que nous appellerons *systématique* ou *transversal*, du symbolique, qui n'est plus réduit à désigner un domaine spécifique de l'expérience – celui des symboles de la sémiologie, de la logique ou de l'esthétique – mais bien l'expérience elle-même en tant qu'elle est structurée ou configurée par une activité de mise en forme ou de structuration (*Bildung, Gestaltung*). *Le* symbolique est transversal puisqu'il traverse, en les structurant, toute une diversité de domaines – que Cassirer nomme « formes symboliques » – tels que le mythe, la religion, l'art, la science, la politique, et, bien entendu, le langage. Il est également systématique puisque tous ces domaines sont des

[1] *PTE I*, p. 327.

[2] *Cf.* « Symbolique et transcendantal (I). De la *Philosophie des formes symboliques* de Cassirer à la phénoménologie richirienne », art. cit.

éléments d'un ensemble cohérent, liés par des relations spécifiques, au sein de ce que Cassirer désigne comme « système des formes d'expression de l'esprit[1] ». Cette dimension systématique-transversale est caractéristique de l'extension acquise par la notion de symbolique au cours du XXe siècle, que Cassirer est, à notre connaissance, le premier à mettre en lumière, et que l'on retrouvera dans le structuralisme, mais aussi en phénoménologie, chez Merleau-Ponty et surtout chez Richir. Néanmoins, malgré cet usage commun, le statut du symbolique varie selon qu'il est appréhendé comme *forme*, comme *structure* ou comme *institution*.

La *forme symbolique* est définie par Cassirer comme union intime entre le sens et le sensible, la forme et la matière, et cette union, comme « énergie de l'esprit »[2] est une activité schématique qui se déploie diversement, selon les différents domaines objectifs de sens (le schématisme mythique diffère ainsi du schématisme religieux, le schématisme artistique n'est pas le même que le schématisme scientifique). Or, il était apparu que la distinction entre les objectivités déterminées d'une part, et l'activité transcendantale, schématique, d'autre part, n'était pas suffisamment accentuée, et prêtait donc à un risque d'équivoque[3], le symbolique étant tantôt placé du côté dynamique de la fonction transcendantale, tantôt du côté statique de la forme objective. Plus généralement, cette situation découle de la position méthodologique de principe adoptée par Cassirer et qui consiste à refuser[4] tout champ transcendantal en deçà des synthèses objectives que constituent les formes symboliques et à considérer que le langage, loin d'être un voile déformant, est le véhicule authentique de toute philosophie transcendantale.

---

[1] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988 (1953), p. 8. trad.fr. Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques, 2. La pensée mythique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. VIII.

[2] E. Cassirer, « *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* », *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 175, « Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit », in *Trois essais sur le symbolique*, trad. fr. Jean Carro, avec la collaboration de Joël Gaubert, Paris, Cerf, 1997, p. 13.

[3] Nous avions ainsi parlé, dans notre précédent article, de « l'équivoque du symbolique » chez Cassirer, en référence à l'article de Vincent Descombes, référence que nous avions alors omis de signaler. Que l'erreur soit ici réparée : « L'équivoque du symbolique », *Revue du MAUSS*, vol. 34, no. 2, 2009, pp. 438-466.

[4] Tout du moins dans les trois premiers tomes de la *Philosophie des formes symboliques*, le quatrième, non publié de son vivant, témoignant d'une attention certaine à « l'énigme du devenir-forme comme tel » et au « mouvement d'une pensée se cherchant elle-même », en deçà donc des formes symboliques déterminées. Cf. *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois, Oswald Schwemmer (hg.), Bd 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg, Felix Meiner, 1995, pp. 4-5, et notre article « Symbolique et transcendantal (I) », *op.cit.*, pp. 276-285.

L'orientation vers la culture et l'histoire n'est donc pas, dans l'œuvre de Cassirer, motivée par le soupçon d'une vulnérabilité de la démarche transcendantale qu'il faudrait prévenir ou du moins dont il faudrait avoir conscience, mais par la nécessité de l'ouvrir à une « critique de la culture ». En somme, le symbolique, considéré comme forme, est le champ de la libre création de sens, de la *Bildung* incessante du monde et de l'humanité.

Même si le rapprochement de la *Philosophie des formes symboliques* avec le structuralisme est justifié[1] et permet d'abandonner une vision franco-française de ce mouvement[2], il rencontre toutefois deux limites essentielles qui distinguent nettement le symbolique comme forme et le symbolique comme *structure* ; alors que la première est synonyme de liberté, la seconde est foncièrement déterminante et contraignante. Ainsi que l'indiquait Claude Lévi-Strauss lui-même dans son débat avec Paul Ricœur en novembre 1963, il serait possible de comprendre son entreprise « comme une sorte d'inventaire des contraintes mentales, une tentative pour réduire l'arbitraire à un ordre, pour découvrir une nécessité, immanente à l'illusion de la liberté[3] ». La deuxième différence tient au fait que la perspective structuraliste, particulièrement celle de Lévi-Strauss, est animée par une « intention exhaustive[4] » : il s'agit, pour l'anthropologie, de constituer un « inventaire général des sociétés[5] », où chaque élément particulier (technique, mythe, relation parentale etc.) serait interprété comme un « choix », que « semble faire chaque société », « parmi des possibles dont on dressera le tableau[6] », un peu à la manière d'un « tableau périodique des corps chimiques[7] ». Or, cette clôture du système symbolique est aux antipodes de la pensée de Cassirer puisque si les formes symboliques

[1] Il a d'ailleurs été initié par Ernst Cassirer lui-même dans l'un de ses derniers textes : « Structuralism in Modern Linguistic », *in* ECW 24, *Aufsätze und kleine Schriften* [1941-1945], texte établi par Claus Rosenkranz, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007, p. 299 *sq.* Cf. également la lettre de Claude Lévi-Strauss à Werner Hofmann, datée du 27 octobre 1971, publiée dans Werner Hofmann, « Meine Wege zu Cassirer, eine Skizze », *in Theory of Figuration, Cassirerstudies*, II-2009, dirigé par Giulio Raio et Carmen Metta, Naples, Bibliopolis, p. 55, cité par Muriel van Vliet, « De la *Philosophie des formes symboliques* d'Ernst Cassirer à *l'Anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss : portée et limites d'une comparaison », *Philosophie*, vol. 115, no. 4, 2012, p. 45.

[2] *Cf.* R. Bertrand, « Dénationaliser la pensée. Ernst Cassirer et l'histoire philosophique du structuralisme ». *Estudos Semióticos*, *13*, 2017, pp. 44-50.

[3] C. Lévi-Strauss, « Réponses à quelques questions », entretien du « groupe philosophique » d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss, *Esprit*, vol. 11, no 322, nov. 1963, p. 630.

[4] C. Lévi-Strauss, « Le champ de l'anthropologie sociale », *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1974, p. 19.

[5] *Ibid.*, p. 20.

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.*, p. 11.

constituent bien un système, ce dernier demeure ouvert, ayant, à son horizon la libre *Bildung*, à titre de tâche (*Aufgabe*) permanente de l'humanité.

L'originalité de la phénoménologie, et particulièrement celle de Richir, tient à ce qu'on peut la considérer comme une tentative d'articulation de ces deux approches du symbolique, comme forme dynamique d'une part (s'inscrivant par là au sein de la tradition transcendantale) et comme structure stable et contraignante d'autre part (reprenant ainsi les acquis majeurs du structuralisme). Cette articulation est notamment permise par la notion d'institution et par sa polysémie : à la fois stabilité, permanence et autorité de ce *qui est institué*, et processus dynamique d'*institution* par lequel un sens nouveau apparaît, émerge au sein de l'intersubjectivité. Mais le statut du symbolique n'est pas pour autant réglé par ce qui serait une sorte de compromis un peu tiède, car une question décisive demeure : qu'est-ce qui rend possible l'institution symbolique comme apparition ou création de sens ? De même, qu'est-ce qui explique le processus de sédimentation ou de fixation ? Le propre de la phénoménologie transcendantale est justement de considérer le symbolique à l'aune du champ transcendantal, dont il est clairement distingué, chez Richir du moins, par un hiatus architectonique. Pour ce dernier, le symbolique témoigne toujours d'une « lacune » en phénoménalité : ce qui est déterminé est comme prélevé sur fond de la « prodigalité infinie des phénomènes », laquelle, plus que son institution symbolique, constitue « les vraies richesses[1] ». Cette lacune est la source, à la fois, des « pathologies symboliques[2] » et du risque d'une prédétermination subreptice du phénoménologique, c'est-à-dire d'une identification indue de la phénoménalité des phénomènes avec une déterminité ontologique. Si le phénoménologue transcendantal s'oriente vers le monde

[1] *Cf.* à propos du « logos sauvage du poème » : « lieu même de notre condition d'hommes si nous consentons à enfin être au monde, à vivre au grand air. *Lieu des vraies richesses*, puisque, en lui, se révèle qu'*il y a toujours plus pour le langage que ce qu'y découpe et tranche son institution symbolique : la prodigalité infinie des phénomènes*, seule à la mesure de la transcendance d'absence du monde sur fond de quoi ils paraissent tendus avant les êtres et les choses, éclatés en leurs essences sauvages, qui, proliférant en foules, et déjà un peu mères des êtres et des choses, en sont encore très loin, non marquées qu'elles sont par le Nom du soleil. » *PTE II*, p. 300. Nous soulignons.

[2] *Ibid.*, p. 9. Précisons d'emblée, pour la clarté de l'exposé, que ces « pathologies » sont produites par une « capture symbolique », effet de la lacune en phénoménalité que constitue le champ symbolique. Ce dernier, en effet, présente des découpages de significations, déterminées et distinguées les unes des autres : toute détermination est privation, ou, en termes richiriens, lacune ou manque, eu égard à la prodigalité du champ des phénomènes. Par conséquent, la pratique du langage, ou plus généralement les comportements, peuvent témoigner d'une fixation sur ces unités de sens symboliques – fixation plus ou moins pathologique dans la mesure où le champ phénoménologique, et sa liberté constitutive, est plus ou moins fermé par cette capture symbolique.

symbolique ce ne serait ainsi jamais, semble-t-il, que pour mieux dénoncer sa dimension lacunaire.

Et pourtant, Richir reconnaît, dans le même temps, une « indéterminité foncière de l'institution[1] », qui constitue son « fond ultime […], ce par quoi elle rejoint ou fait écho au champ phénoménologique[2] ». Plutôt donc que d'insister sur le hiatus entre phénoménologique et symbolique, il semblerait qu'il faille être attentif à l'ambiguïté même du symbolique – lacune, mais lacune vivante, qui, « malgré l'accumulation de déterminations (de codes et d'usages de code) […] signifie, toujours, *l'indéterminité*[3] ». Si tel est le cas, nous ne pouvons nous contenter de l'opposition entre l'indéterminité phénoménologique et la déterminité symbolique, puisque le symbolique lui-même est foncièrement ambigu, à la fois codé par le déterminé et travaillé par l'indéterminé, par l'écho, *en lui*, du foisonnement des phénomènes.

Cette ambigüité du symbolique chez Richir a-t-elle quelque chose à voir avec « l'équivoque » que nous avions tenté de cerner chez Cassirer ? Certes, le souci richirien de l'architectonique protège sa pensée de toute équivoque entre symbolique et transcendantal. Néanmoins, le hiatus entre ces deux champs ne supprime pas l'ambigüité propre au symbolique, que nous venons d'indiquer rapidement, et que le présent article a pour objectif d'approfondir et de problématiser, dans la période qui va de *Phénomènes, Temps et Êtres* (1987-1988) à *L'expérience du penser* (1996). En somme, ce qui se présente comme équivoque chez Cassirer, comme ambiguïté chez Richir, témoignerait de la « richesse » et de la vie propre au symbolique, en tant qu'ouvert au transcendantal phénoménologique : si cette vie n'est pas celle, sauvage, des phénomènes, si elle est lacunaire et non pas infiniment prodigue, elle est pourtant la nôtre. Mais voilà le grand problème de cette ambigüité : peut-on, en toute rigueur, parler de la vie *propre* au symbolique *en tant qu'ouvert au phénoménologique* ? La vie propre du symbolique comme tel n'est-elle pas au contraire la mort phénoménologique, et à l'inverse, la vie phénoménologique n'implique-t-elle pas de mourir au symbolique ? N'est-on pas, finalement, reconduit à l'opposition du phénoménologique et du symbolique, dans la mesure où le second ne vit que de l'écho, en lui, du premier ? Une fois reconnue la nécessité d'ouvrir le symbolique à son autre phénoménologique, ne sommes-nous pas irrémédiablement happés par cette ouverture ou cet excès, et dès lors reconduits à une conception lacunaire du symbolique ?

Nous essayerons, dans un premier temps, de ressaisir synthétiquement l'originalité de l'approche richirienne du symbolique, comme reprise – mais

[1] *EP*, p. 17.
[2] *EP*, p. 15.
[3] *Ibid.*

reprise critique – de certains acquis structuralistes. Il s'agira de reprendre le mouvement de pensée qui ouvre la structure symbolique à son autre phénoménologique. Ce qui impliquera, dans un deuxième temps, d'interroger le « lieu de recroisement » du champ phénoménologique et de l'institution symbolique, à savoir le sublime, à l'endroit duquel nous pourrons dès lors poser la question suivante : la centration sur ce moment, singulier et contingent, ne restreint-il pas la vie symbolique, ou le symbolique véritablement vivant, à une extrême pointe en dehors de laquelle tout le reste n'est rien que lacunaire ? Et comment, sinon, concevoir la rencontre entre phénoménologique et symbolique ? Le traitement de cette question nous permettra de dégager, mais en l'esquissant en guise d'ouverture, sa dimension socio-politique, le but étant, de manière générale, de déterminer ce que la perspective phénoménologique-transcendantale peut dire *sur* et *au* monde symbolique, sans le réduire à une simple lacune.

Le structuralisme et sa reprise critique

Il a souvent été remarqué que le rapport de Richir au structuralisme ne pouvait être réductible à une simple opposition et qu'il s'agissait bien davantage d'une reprise critique[1] des acquis les plus importants de ce mouvement de pensée, ce dont témoigne, bien sûr, l'usage de la notion de symbolique, d'« ordres symboliques » et d'« institutions symboliques » au premier chef. Il s'agira, dans cette première partie, de cerner ce que devient *le* symbolique en phénoménologie (richirienne), et donc, également, de comprendre l'attitude du phénoménologue (Richir) face au structuralisme. Nous essayerons d'établir deux points principaux : 1) la conception richirienne *du* symbolique est générique et globale – et il en va de même *du* structuralisme comme compréhension partielle du symbolique. 2) Si la reprise critique du structuralisme par la phénoménologie permet de dépasser la dichotomie entre ces deux mouvements de pensée, c'est dans la mesure où la position structuraliste est expliquée par la phénoménologie comme « illusion nécessaire[2] » ; plus précisément, Richir permet d'intégrer phénoménologiquement le structuralisme, comme compréhension illusoire du symbolique en sa tautologie.

Dans le premier tome de *Phénomènes, Temps et Êtres*, la notion d'ordre symbolique est introduite et très sommairement « expliquée », si l'on peut

[1] Ou d'une « distance critique non rejetante » (J. Mesnil, « Symbolique et phénoménologique. Une distinction organisatrice dans l'architectonique de Marc Richir » *Eikasia*, juillet 2014, p. 263). Nous dirions, plus précisément ou plus positivement, distance critique *intégrative* – ce que nous expliciterons et justifierons dans cette partie.
[2] *EP*, p. 15.

dire, par référence aux deux auteurs structuralistes majeurs que sont Lévi-Strauss et Lacan. « Nous entendons par là, écrit Richir en note, ce que l'on entend généralement en ethnologie (par ex. Lévi-Strauss) ou dans la psychanalyse d'inspiration lacanienne[1]. » Note particulièrement étonnante, pour plusieurs raisons. Premièrement parce que la conception des « ordres symboliques » que mobilise Richir semble toute entière dépendante et issue du structuralisme. Deuxièmement, cette conception de la notion est complètement sous-entendue, tant ce que l'on « entend » en ethnologie ou en psychanalyse structuralistes par « ordre symbolique » semblerait évident – rien n'est moins sûr, pourtant, surtout s'il s'agit d'englober dans une même acception le symbolique de Lévi-Strauss et celui de Lacan – et il suffit de se reporter à l'article de Vincent Descombes (publié dans un premier temps en 1980)[2] pour se rendre compte de la complexité de la notion et de ses variations sémantiques d'un auteur à l'autre. Enfin, le troisième motif d'étonnement tient à la généralité de la notion mobilisée par Richir. Dans *La crise du sens et la phénoménologie*, toujours en note, cette généralité est reprise et même accentuée[3]. À notre connaissance, la référence au « symbolique » ne se précise explicitement qu'à partir *Du sublime en politique* (1991), où, encore dans une note, Richir détaille certaines caractéristiques de l'institution symbolique, mais cette fois en reconnaissant, d'une part, la dimension générique et globale de la notion, mais aussi, d'autre part, sa complexité[4]. Il semble que ce ne soit que dans le liminaire de *L'expérience du penser* (1996) que l'institution symbolique devienne l'objet d'un développement spécifique détaillant ses diverses caractéristiques. Le chemin de pensée de Richir est ainsi révélateur de ce que Derrida remarquait dans sa note. En effet, dans la décennie allant de *Phénomènes, temps et êtres* (1987-1988) à *L'expérience du penser* (1996), en passant, bien sûr, par les *Méditations phénoménologiques* (1992), Richir développe, dans le même mouvement, des réflexions phénoménologiques et architectoniques globales autant que des réflexions plus « locales » concernant l'institution symbolique de la science, du mythe et de la mythologie, de la philosophie, de la politique. Toutefois, à aucun moment Richir n'abandonne la perspective générique : malgré sa complexité – qui est celle des différents « systèmes » qu'il intègre – il s'agit toujours de saisir la spécificité *du* symbolique par distinction et articulation avec le

[1] *PTE I,* note 1, p. 32.
[2] *Cf.* V. Descombes, « L'équivoque du symbolique », *op.cit.*
[3] « Nous entendons institution symbolique au sens le plus large, tel qu'il est généralement impliqué dans la linguistique, l'ethnologie et la psychanalyse. » Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, note 1, p. 10.
[4] M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, note 2, p. 14. Nous citerons et commenterons en détail cette note dans les lignes qui suivent.

phénoménologique. Même lorsque Richir se contente d'une allusion générale au structuralisme pour prévenir le lecteur de ce qu'il faut entendre par « symbolique », cette entente s'explicite et se clarifie, en réalité, au fur et à mesure de la lecture, par contraste avec le champ phénoménologique que la réflexion tente d'ouvrir : si l'indéterminité, la non-positivité et le foisonnement du phénomène comme rien que phénomène ne s'ouvrent qu'en pratiquant l'*épochè* radicalisée, cette dernière ne se pratique qu'en mettant entre parenthèses la déterminité, la positivité et la fixation des choses, c'est-à-dire leur part proprement symbolique. Le phénomène comme rien que phénomène se dégage sur fond du quelque chose symbolique, et inversement.

Même si Richir reconnaît la complexité des institutions symboliques dans leur détail, il s'agit toujours de saisir l'institution symbolique dans sa dimension générique, d'en saisir l'unité totale. Ce point est particulièrement manifeste dans la note *Du sublime en politique*, que nous allons commenter point par point. Après avoir explicité, pour « guider le lecteur », le propre de la dimension phénoménologique, Richir poursuit à propos du symbolique :

> Les déterminités de l'expérience, que nous ne faisons jamais que reconnaître, nous paraissent en effet comme toujours déjà *données,* dans le manifeste, qu'il faut soigneusement distinguer du phénoménologique. Tout ce qui est donné relève en ce sens de ce que nous appelons l'institution symbolique, terme générique par lequel nous reprenons tout ce qui est toujours déjà codé des pratiques et des représentations humaines. Malgré l'apparence de cette désignation globale, l'institution symbolique, que nous ne nommons elle que parce qu'elle se donne avec l'absence de sa propre origine – contrairement aux « institutions » au sens classique –, est fort complexe, consiste en *l'articulation* de « systèmes » symboliques qui vont de la langue aux techniques de chasse, de pêche, d'agriculture, d'industrie, en passant par les règles de parentés ou les pratiques et représentations données pour politiques ou religieuses. Eu égard au champ de la donation déterminée en signifiants et significations, l'institution symbolique paraît donc comme un tout complexe sans dehors. Son explicitation relève aujourd'hui des disciplines anthropologiques[1].

Plusieurs caractéristiques importantes de l'institution symbolique sont ici précisées par Richir. Tout d'abord l'équivalence entre champ de la donation et champ symbolique : tout ce qui nous est « toujours déjà donné » par avance et que nous rencontrons donc passivement relève de l'institution

[1] *Ibid.*

symbolique. Par conséquent – et c'est en cela que consiste l'originalité de Richir dans le paysage phénoménologique – la donation, le « manifeste », étant toute entière marquée du sceau symbolique, ne relève plus du phénoménologique, lequel bascule dans l'inapparent et la non-donation. En effet, tout ce qui se manifeste ou se donne de prime abord dans l'expérience naturelle ou naïve est toujours reconnu *en tant que* quelque chose, dans l'horizon de la signification[1] – ce qui se donne l'est toujours de manière *déterminée*. La donation de l'expérience est ainsi médiatisée par un filtre symbolique déterminant : ce qui nous est donné ce sont donc avant tout « les déterminités de l'expérience, que nous ne faisons jamais que reconnaître ».

La donation est symbolique d'abord par ce fait de la détermination, mais aussi – seconde caractéristique essentielle – par le « codage » ou « quadrillage » de l'expérience ou, plus précisément, de l'action et de la pensée humaines. Alors que la structure de la reconnaissance d'un objet *en tant que* quelque chose, médiatisée par la signification, reprend une question classique de la phénoménologie husserlienne depuis les *Recherches logiques*, la mention d'un « codage » des « pratiques et des représentations humaines » renvoie ici à la notion de « code linguistique » et, plus généralement, à l'usage structuraliste appliqué à la dimension sociale dans son ensemble. Par exemple, dans « Langage et parenté », Lévi-Strauss se demande comment l'hypothèse d'une affinité entre « divers aspects de la vie sociale » et le langage pourrait être vérifiée. Il faudrait, pour ce faire, atteindre un niveau d'analyse suffisamment profond où puisse communiquer chacun de ces aspects, où l'on puisse « passer » de l'un à l'autre, moyennant « une sorte de code universel capable d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques relevant de chaque aspect[2] ». C'est justement par le biais de ce « codage » que se posent ensuite les questions, chères au structuralisme, de formalisation et de traductibilité d'un système symbolique à l'autre. En somme, les divers systèmes symboliques (langues, techniques, règles, pratiques, représentations) sont

[1] *Cf*. F. Forestier, « L'animalité symbolique de l'humain », *Eikasia*, 47, 2013, pp. 649-664, et particulièrement les pp. 652-654 à propos de la « structure de l'en-tant-que ».

[2] « Qu'on limite l'examen à une seule société, ou qu'on retende à plusieurs, il faudra pousser l'analyse des différents aspects de la vie sociale assez profondément pour atteindre un niveau où le passage deviendra possible de l'un à l'autre ; c'est-à-dire élaborer une sorte de code universel, capable d'exprimer les propriétés communes aux structures spécifiques relevant de chaque aspect. L'emploi de ce code devra être légitime pour chaque système pris isolément, et pour tous quand il s'agira de les comparer. On se mettra ainsi en position de savoir si l'on a atteint leur nature la plus profonde et s'ils consistent ou non en réalités du même type », C. Lévi-Strauss, « Langage et parenté », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973 (1958), p. 70.

traductibles l'un à l'autre parce que l'institution symbolique est, au sens générique et global, un système de codage.

Néanmoins, si la donation est symbolique parce que déterminée et codée, cela veut-il dire que le symbolique, dans son ensemble, relève du registre de la donation, du manifeste, ou de la « conscience claire[1] » ? Plus précisément, le codage qui donne à la donation son caractère symbolique est-il lui-même donné ? Bien au contraire si l'on suit, là encore, Lévi-Strauss, notamment dans ce qui a longtemps été tenu pour le manifeste du structuralisme français, *L'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Abordant le problème de l'incommunicabilité des sujets à l'œuvre dans l'observation et l'enquête ethnographiques, lesquelles se heurtent bien souvent à l'altérité des groupes étudiés et des sujets qui en font partie, Lévi-Strauss avance que « cette difficulté serait insoluble […] si l'opposition entre moi et autrui ne pouvait être surmontée sur un terrain, qui est aussi celui où l'objectif et le subjectif se rencontrent », c'est-à-dire « l'inconscient », dont les lois, situées « en dehors de l'appréhension subjective », déterminent pourtant « les modalités de cette appréhension[2]. » C'est pourquoi la recherche, si elle veut être fructueuse, se doit de parcourir le plus rigoureusement possible « les itinéraires inconscients de cette rencontre [entre moi et autrui], tracés une fois pour toutes dans la structure innée de l'esprit humain et dans l'histoire particulière et irréversible des individus ou des groupes[3] ». C'est ici tout le champ de l'inconscient symbolique, également mobilisé par Marc Richir, mais aussi soigneusement distingué de l'inconscient phénoménologique.

Par où l'on remarque l'un des points de rencontre entre le structuralisme et la phénoménologie richirienne, qui est aussi, précisément, leur point de rupture. Dans les deux cas il s'agit d'une recherche des profondeurs, de ce qui constitue l'esprit humain et le rend apte à structurer l'expérience et ce qui s'y manifeste et qui est, la plupart du temps, vécu naturellement ou spontanément – profondeurs qui sont donc inconscientes. Structuralisme et phénoménologie seraient toutes deux des tentatives d'exhiber l'inconscient au-delà du champ strictement psychanalytique. Mais l'une des différences majeures se situe dans la caractérisation de ces constituants ultimes de l'activité de l'esprit : le structuralisme essaye, dans une perspective scientifique ou scientiste plus ou moins prononcée, de déterminer et d'objectiver ces constituants, établis « une fois pour toutes » et fournissant tous les éléments possibles d'un ensemble précis de schèmes cognitifs ou

[1] M. Richir, *Du sublime en politique*, *op.cit.,* note 2, p. 14.
[2] C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF 1950, p. XXX.
[3] *Ibid.*, p. XXXI.

pratiques, ensemble qui lui-même déterminerait ce qu'on appelle « humanité », c'est-à-dire ce point de rencontre inconscient entre l'objectif et le subjectif, le moi et l'autre. L'exigence première du structuralisme est bien celle de la détermination objective de ces structures inconscientes. Tout le contraire de la phénoménologie richirienne qui essaye de formuler, dans le langage philosophique, l'indétermination foncière d'un *autre* inconscient, phénoménologique, et qui, n'étant justement pas symbolique, échappe à la détermination objective. C'est ce qui signe le trait le plus fondamentalement humain de notre condition, à savoir notre liberté, puisque, à l'encontre de schèmes déterminés « une fois pour toutes » et qu'il s'agirait d'objectiver, le schématisme inconscient qui fait la vie du sens n'est jamais fixé « une fois pour toutes » – une telle fixation ne serait qu'illusoire, et ne serait, en fin de compte, qu'une prédétermination, projective, de ce que la pensée, à un moment précis de son aventure, prise qu'elle est dans telle ou telle institution symbolique, dans telle ou telle langue, a pu saisir de ce schématisme, saisie toujours partielle et partiale, et jamais intégrale. S'il y a donc bel et bien une opposition de principe entre phénoménologie et structuralisme, elle tient à l'exclusivité donnée ou non à l'inconscient symbolique : déterminable par les structures (Lévi-Strauss) ou la chaîne des signifiants (Lacan), constituant une sorte de code caché[1], cet inconscient, seul, déterminerait un monde symbolique machinal et clôt sur lui-même ; ouvert, en revanche, à l'inconscient phénoménologique, indéterminé, indéterminable et donc non-déterminant, ce monde est du même coup ouvert à sa propre énigme et capable d'un recul réflexif sur soi. C'est précisément ce caractère énigmatique qui signe le troisième trait essentiel du symbolique richirien.

En effet, malgré sa donation, déterminée et codée, l'institution symbolique « se donne avec l'absence de sa propre origine ». Ce qui, pour Lévi-Strauss n'était qu'un « arbitraire » réductible en droit à un « ordre », à une « nécessité » structurale, est, au contraire, pour Richir[2], une énigme

[1] Autant Lacan que Lévi-Strauss sont d'ailleurs l'objet d'une même critique de la part de Richir, qui dénonce ce que leur pensée peut avoir d'« hyper-hégélienne », en supposant un « savoir » caché quelque part, dans un réseau de signifiants à décrypter (*cf*. PTE II, p. 159) ou dans des structures inscrites « une fois pour toutes » (*cf*. à propos des *Mythologiques*, « monument […] hyperhégélien », *PTE II*, note 3, pp. 293-294).

[2] Et notamment, plus contemporain encore, pour Frédéric Lordon, qui défend la dimension ou la condition proprement an-archique du monde social et politique, sans origine, et encore moins sans principe assignable. S'appuyant en cela sur une tradition pascalienne (*Trois discours sur la condition des grands*) et bourdieusienne qu'il poursuit en lui adjoignant une perspective spinoziste, il défend la thèse suivante : c'est le jeu des affects, sans cesse réinitié, qui institue les valeurs. *Cf*., entre autres, *La condition anarchique*, Paris,

irréductible, qui fait toute la vie de l'institution symbolique et qui est l'écho en elle du champ phénoménologique. Notons que Richir précise que cette absence d'origine caractérise l'institution symbolique par distinction avec « les 'institutions' au sens classique ». La brièveté de la remarque ne la rend pas immédiatement explicite ; sûrement vise-t-il ici la conception « classique » des institutions qui les enracinait dans un ordre naturel ou divin, leur donnant ainsi une raison dernière. Encore que, même en régime théologico-politique « classique » – si l'on entend par là la période historique – il est tout à fait possible de trouver des pensées de l'institution qui mettent en avant leur contingence, et en premier lieu celle de Pascal[1]. Quoiqu'il en soit, autant la détermination et le codage constituent un acquis structuraliste repris par Richir, autant la reconnaissance de l'absence d'origine et, par suite, de la non-clôture de l'institution symbolique, comme « tout complexe sans dehors » trace une frontière nette avec le structuralisme, et représente, peut-être, l'essentiel de sa critique par la phénoménologie. Ce point est clairement explicité dans le liminaire de *L'expérience du penser* :

> Sa non-clôture apparaît dans le fait qu'elle n'est jamais en coïncidence avec elle-même (telle était l'illusion du structuralisme, illusion nécessaire pour constituer la culture, ou telle « partie » de la culture, comme « objet » *identifiable),* qu'elle est en elle-même et pour elle-même, tout aussi *énigmatiquement,* ouverte aux insondables questions de sa *contingence.* Cela l'entraîne toujours, dans les termes mêmes qu'elle paraît donner d'elle-même et se donner à elle-même, au travail *pensant,* plus proprement humain, de son *élaboration symbolique* comme explicitation de son *sens*[2].

Seuil, 2018, particulièrement le chapitre I, « Affects et institutions de la valeur », pp. 21-43.

[1] Les *Trois discours sur la condition des grands*, ainsi que quelques *Pensées*, témoignent bien de l'importance donnée aux « grandeurs d'établissement » qui, loin d'avoir un quelconque fondement naturel, dépendent d'un « certain tour d'imagination » dans l'instauration des lois humaines. Certes, c'est Dieu qui, *in fine*, « permet aux sociétés de faire des lois », mais cela n'enlève justement rien au caractère contingent des conventions socio-politiques (*cf.*, entre autres, *Discours la condition des grands*, Premier Discours, *Pensées, opuscules et lettres*, édition de Philippe Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2011 pp. 747-749.) On pourrait d'ailleurs mener une lecture richirienne de ces textes pascaliens. Notons déjà que la principale différence tient au fait que Pascal insiste davantage sur le « hasard » des lois, et donc sur une certaine absurdité de la condition humaine – par contraste avec la lumière divine – et non sur l'énigme qu'elle représente, et qui ouvre sur l'élaboration symbolique, la recherche de sens, et donc sur le champ phénoménologique. S'il y a énigme pour Pascal, ce serait celle du Christ et de l'incarnation, non celle du monde symbolique, livré à la plus totale fantaisie. Ce serait à préciser.

[2] *EP*, pp. 14-15.

Si l'institution symbolique « se donne avec l'absence de sa propre origine », c'est bien parce qu'elle n'a pas de raison *dernière*, c'est-à-dire qui soit, en dernière instance, non symbolique, extérieure à ce qu'elle est censée expliquer. Les fondements naturels ou divins sont, en réalité, des élaborations symboliques, engendrées, précisément, par la contingence foncière de l'institution. Précisons que cette raison dernière hors-symbolique ne doit pas non plus être cherchée dans le champ phénoménologique. Dans la même note *Du sublime en politique* Richir nous prévient qu'il faut « se garder d'y chercher l'origine des déterminations » : ce qui est indéterminé, en effet, ne saurait produire de la détermination, sauf à se donner d'avance, dans le champ phénoménologique, ce qu'on voudrait lui faire produire dans le champ symbolique. C'est là, justement, ce qu'est censé prévenir le hiatus architectonique, qui rend impossible toute dérivation ou déduction – métaphysique au sens dogmatique – d'un champ à l'autre – ce qui ne signifie pas, pour autant, que le symbolique et le phénoménologique ne s'articulent pas l'un à l'autre. Au contraire, l'expérience humaine est bien l'intrication vivante ou vécue de ces deux champs. Le champ phénoménologique n'est donc pas ce qui produit les déterminations, mais ce qui empêche ces dernières de s'organiser irrémédiablement en système clos, irréfléchi et se contentant de fonctionner ou de « marcher » tout seul. C'est ce qui affecte toute institution symbolique d'une non-coïncidence à soi, ou, dit positivement, d'un recul sur soi, qui se traduit ou se manifeste concrètement dans le fait que l'institution symbolique – dans sa globalité ou comme telle – est travaillée par son propre sens qu'elle cherche incessamment à expliciter. C'est ce qui, ensuite, au niveau plus local des différents systèmes symboliques, rend possibles les procédés de questionnement, de remise en question, de réforme qui font toute leur historicité. Et c'est enfin ce qui constitue ce qu'il y a « de plus proprement humain » *dans* l'institution symbolique en tant qu'institution *se faisant* par opposition à son fonctionnement machinal et aveugle en régime de clôture symbolique.

Lorsque Richir écrit que l'institution symbolique est un « tout complexe sans dehors », l'expression, comme telle, peut d'abord porter à confusion, car elle amène à penser que, sans dehors, le symbolique épuise tout ce qu'il y a à dire du « réel », qu'il règne en maître sur l'expérience humaine. La difficulté tient à ce que c'est à la fois vrai et faux, et que tout dépend de ce que l'on entend par « dehors ». Vrai, car le codage symbolique de l'être, de l'agir et du penser couvre l'ensemble de l'expérience : comme le rappelle Richir, « il y a autant d'institution symbolique dans un outillage que dans une langue, dans la disposition de l'espace que dans les récits des

origines[1] », chaque élément étant donc une « partie totale[2] ». C'est en ce sens que l'institution est une « 'totalité' sans dehors[3] » puisqu'il est impossible de disséquer l'expérience humaine en y distinguant ce qui est symbolique de ce qui ne l'est pas : *tout est symbolique* et c'est par là que Richir rejoint le structuralisme et même, d'une certaine manière, Cassirer. Mais, dans le même temps, cette expérience symbolique prolifère, s'approfondit, s'enrichit de significations nouvelles. Elle s'interroge sur son propre sens, sur ses origines insondables. Cette capacité d'élaboration, de réflexion et de recul, n'est pas explicable par le symbolique lui-même, mais par la *liberté phénoménologique*. Et l'on peut dire que le symbolique a bien un dehors, un champ qui n'est pas lui, mais un dehors hors temps et hors espace, un dehors insituable, indéterminé. Il y a donc bien « quelque chose » qui échappe au symbolique – et nous quittons là le structuralisme – mais la difficulté tient au fait que ce « quelque chose » non symbolique est, en réalité, un *rien* : un interstice, un écart, un creux, par où s'exerce notre « étonnant pouvoir d'initiative[4] », notre liberté qui est ce « pouvoir de commencer, donc de faire du temps[5] », qui n'a *rien* de symbolique et qui est donc proprement phénoménologique – un « *rien phénoménologique* qui joue comme une instance critique[6] » envers tout ce que le symbolique comporte de déterminités, et qui rend possible sa vivacité ou sa vitalité. Il faut bien ce rien pour ne pas tomber dans une explication du symbolique par le symbolique lui-même[7] – ce qui est le propre des sciences humaines, mais qui sont incapables d'expliquer par là le symbolique en tant que tel, dans sa dimension globale qui est aussi sa dimension énigmatique[8]. C'est justement cette énigme que rate le structuralisme quand il ne considère que le symbolique sans le *rien* qui le rend autant vivant qu'énigmatique, vivant *parce qu'*énigmatique. Mais ce « raté » structuraliste ne vient pas non plus

[1] *EP*, p. 14.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *EP,* p. 17.
[5] *Ibid.*
[6] *PTE II*, p. 84.
[7] « La pensée mythique devrait inciter nos contemporains à comprendre qu'il n'y a pas d'explication symbolique du symbolique, donc pas d'explication du tout, car il ne tient que de son *dehors* ou de son au-delà, qui peut certes être *nommé* (c'est Dieu ou le Grand Autre) de l'intérieur même de l'institution symbolique, mais comme ce qui détient son énigme. Et ce nom referme aussitôt l'énigme sur lui-même tant qu'il ne s'articule pas en parole (le Verbe judéo-chrétien), mais en parole elle-même au-delà de l'institution symbolique de langage, elle-même à dire *contre* les temps et angles morts de cette dernière. Cette parole encore à dire n'est rien d'autre que ce qui fait le *phénomène* de langage, *sauvage* par rapport à toute institution », *ibid.*, p. 294.
[8] Au sein des systèmes symboliques, « tout s'y tient donc, ensemble, *énigmatiquement* ». *EP*, p. 14.

de nulle part : il est en un sens permis par le symbolique lui-même, à titre d'« illusion nécessaire pour constituer la culture, ou telle 'partie' de la culture, comme 'objet' *identifiable* ». En quelle mesure le structuralisme peut-il être qualifié d'« illusion nécessaire » ?

Il importe, pour répondre à cette question, de bien distinguer d'une part les caractéristiques essentielles du symbolique dans sa globalité – donation déterminée, codée, et pourtant énigmatique, de significations organisées en « systèmes » – de son fonctionnement pratique, mais aussi de la compréhension théorique qu'on en a, d'autre part. Ainsi, *le* structuralisme, malgré toute la diversité de versions qui le constituent[1], est saisi, par Richir, comme *une* attitude théorique envers *le* symbolique et, d'une certaine manière, produite par ce dernier, comme une sorte d'effet illusoire. Plus précisément, si le symbolique semble produire, sur le plan pratique, des comportements plus ou moins pathologiques, plus ou moins « capturés » par les significations figées et découpées, on pourrait dire qu'il engendre également, sur le plan théorique, des illusions, la première étant le structuralisme. L'originalité de Richir est ainsi de réintégrer au sein de la phénoménologie un discours qui lui est pourtant opposé. Très justement, Florian Forestier nous semble exprimer cette idée lorsqu'il précise « qu'en insistant sur le caractère par essence arbitraire de l'institution symbolique en tant que telle, Richir s'inscrit dans une certaine filiation du structuralisme, en particulier de Lévi-Strauss, qu'il parvient par un tour de force dialectique à re-phénoménologiser en préservant sa dimension non-phénoménologique[2] ». En somme, la phénoménologie richirienne déploie un discours sur le symbolique opposé à celui que propose le structuralisme ; mais au lieu de se contenter de souligner cette opposition, la phénoménologie l'intègre à sa propre perspective comme conséquence, ou dimension non-phénoménologique, du symbolique lui-même, et donc comme « moment » à dépasser. Précisons davantage ce point.

Pour ce faire, tournons-nous vers le début du premier chapitre de *L'expérience du penser* où Richir propose un commentaire du §11 de l'introduction d'*Expérience et jugement*. Husserl y présente les limites de l'analyse psychologique, laquelle n'a affaire, en définitive, qu'à des vécus déjà déterminés, étant vécus d'un sujet appartenant à un monde déjà donné, et déjà recouvert d'un « vêtement d'idées » – système d'idéalisation logico-eidétique et scientifique déterminant nos aperceptions mondaines. Seule une phénoménologie génétique serait en mesure d'opérer un

[1] « Dans cette perspective, le 'structuralisme', qu'il soit lacanien, lévi-straussien ou autre encore, est un 'moment' d'analyse qui doit être dépassé », *PTE II*, p. 375.
[2] F. Forestier, « L'animalité symbolique de l'humain », art. cit., note 35, p. 659.

« démantèlement de ces idéalisations », en vue d'une « percée jusqu'au fondement caché de leur sens dans l'expérience la plus originaire ». [1] Sans approfondir davantage le texte husserlien, reportons-nous au commentaire qu'en donne Richir et particulièrement à l'extrait suivant :

> L'institution symbolique de monde comme « système » cohérent d'idéalisations paraît donc tout d'abord comme s'étant, en quelque sorte, mise en œuvre d'un seul coup, les idéalisations jouant toutes *ensemble*. La grande finesse de Husserl, qui l'éloigne d'emblée d'une conception tout simplement structuraliste de l'institution symbolique, aura été de souligner que l'institution symbolique de monde – en particulier, dans *Erfahrung und Urteil,* l'institution logique – a d'entrée une double dimension, synchronique et diachronique, statique et génétique, structurale et historique. La plupart des idéalisations, en effet, demeurent dans *l'implicite,* parce qu'elles se sont successivement déposées au fil d'une historicité transcendantale qui a laissé, non pas dans une subjectivité psychologique, elle-même abstraite de l'historicité par le résultat idéal de l'idéalisation, mais dans une subjectivité transcendantale *(Introd.,* § 11), des traces sédimentées, tout d'abord et le plus souvent oubliées, mais constituant à mesure le réseau symbolique des idéalisations en le modifiant ou en le remaniant. Il y a donc différentes strates de ce réseau, dont les traces sédimentées portent en quelque sorte la « mémoire » symbolique et, de l'une à l'autre de ces strates, il y a chaque fois déformation cohérente, c'est-à-dire historicité. C'est à ces différentes strates, implicites, que renvoie toute idéalisation portée au regard de l'attention comme thème de l'analyse phénoménologique. Celle-ci, pour parvenir à son terme, devrait donc expliciter, au moins de proche en proche, à la fois la dimension structurale et la dimension historique de l'institution symbolique de monde. La tâche est immense, même infinie : c'est la tâche de la phénoménologie[2].

Tout l'intérêt de ce texte tient au double mouvement d'*intégration* de la perspective structuraliste à l'analyse phénoménologique et de *dénonciation* de son aspect à la fois partiel et illusoire. En effet, l'institution symbolique de monde, insiste Richir, « paraît » de prime abord toujours déjà là dans sa cohérence d'ensemble, c'est-à-dire selon une vue synchronique : elle nous fait face, toute entière, dans la mesure où, les idéalisations faisant système, la saisie de l'une entraîne la saisie de l'autre selon une logique de renvois ; mais surtout ce monde symbolique paraît « s'être mis en œuvre d'un seul coup », sans que nous ayons assisté, et encore moins participé, à son

[1] E. Husserl*, Expérience et jugement,* trad.fr. Paris, PUF, 1970, p. 55.
[2] *EP*, pp. 24-25.

émergence. La tâche de la phénoménologie génétique consiste au contraire à mettre en évidence ce processus dynamique ou diachronique d'émergence des idéalisations. Mais cela ne signifie pas abandonner purement et simplement ce en quoi le monde *paraît* tout d'abord, c'est-à-dire sa dimension synchronique. Par où l'on voit que l'illusion structuraliste équivaut en fait à ne considérer qu'un aspect de l'institution symbolique, là où la phénoménologie se donne pour tâche d'expliciter sa « double dimension, synchronique et diachronique, statique et génétique, structurale et historique ». Le structuralisme est une illusion dans la mesure où il s'en tient à l'apparente synchronicité du monde, à son découpage ou son quadrillage systématique, sans voir que les significations en question ne sont que des « traces sédimentées » d'un processus dynamique oublié ou recouvert. Certes, la perspective statique et synchronique est « nécessaire » si l'on veut pouvoir identifier telle ou telle partie de la « culture » pour en faire un objet stable, et distinguable, d'analyse ; mais c'est une illusion d'y voir le dernier mot de tout discours sur le monde symbolique[1]. L'analyse structurale est ainsi un moment nécessaire, mais non suffisant, qui a autant fait preuve de son utilité que de ses limites, et qu'on doit donc dépasser.[2] On peut même aller plus loin, et soutenir que le structuralisme est en fait victime de la « capture symbolique », c'est-à-dire de la fixation sur des unités de signification « mortes », figées, s'enchaînant et s'imbriquant selon une logique qui semble définie d'avance et qui se répète mécaniquement – et qui correspond à ce que Richir nomme *Gestell* symbolique. En ce sens le structuralisme aurait eu pour mérite d'identifier et d'analyser un certain fonctionnement du symbolique, qui correspond effectivement à sa dimension structurale et systématique ; mais son illusion constitutive consiste à être resté « fixé » sur ce moment synchronique, sans l'articuler à la dimension vivante de la genèse et de la diachronie. Anticipons d'emblée une objection possible : certes, le structuralisme n'a jamais nié la dimension historique des sociétés et l'évolution des institutions. Mais cette dimension a toujours été comprise comme une certaine distribution ou réorganisation – une combinatoire – de structures stables, déterminées une fois pour toutes, et déterminant l'ensemble des possibilités et impossibilités s'offrant à une

[1] « L'idéalisation ou la sédimentation est vraiment la phase dernière du travail symbolique d'élaboration du sens, la phase où celle-ci se condense en 'système' des 'idées reçues', en rhétorique et enjeu intellectuel, tout scolastique, qui bricole, au gré de ses habitus, machinalement, avec des pièces du 'système' – ce à quoi le structuralisme, encore lui, a cru réduire l'exercice de la pensée », *EP*, p. 32.

[2] « Une vue synthétique globale, ou, dans des termes plus contemporains, une vue synchronique du récit par l'analyse structurale, dont on voit l'indispensable utilité, mais en même temps la limite… », *ibid.*, p. 409.

société donnée[1]. Le structuralisme semble ainsi constituer le pendant théorique de ce qui se présente, sur le plan pratique, comme « capture comportementale », fixation sur la détermination de significations paraissant toujours déjà là, et organisées selon une logique toujours déjà prévue d'avance. Cette vie dans le symbolique correspond ainsi, au mieux, aux comportements et aux discours stéréotypés, dont les « codes » doivent être connus par les « acteurs » sociaux que nous sommes, au pire à des comportements pathologiques plus ou moins graves, et que Richir caractérise comme des formes de « contrainte de répétition » (Freud) ou d'« automatisme de répétition » (Lacan). Cette dimension symbolique, plus ou moins pathologique, mais dans tous les cas lacunaire eu égard à la prodigalité du champ phénoménologique, constitue bien une part importante du sujet humain[2], et c'est en cela que le structuralisme représente un acquis indispensable. Mais elle n'est pas la seule, ni même la plus essentielle ou la plus *humaine*, et c'est ici que la phénoménologie richirienne déploie toute son originalité.

En effet, le propre du structuralisme serait de se contenter de ce que Richir nomme la « tautologie symbolique », définie comme une « recherche d'épuisement de l'ordre symbolique par lui-même[3] », donc comme une explication illusoire du symbolique par le symbolique[4] – illusoire, puisque,

[1] « Prenant appui sur l'analyse structurale, notre analyse architectonique de la pensée mythico-mythologique l'excède en ceci que, rabattant le récit sur le plan synchronique *d'une* structure en évolution, la démarche structurale réinjecte dans ce plan unique toutes les significations symboliques du récit comme autant de *possibles* de langue (d'aperceptions possibles de langue) qu'on ne peut que présupposer comme ayant toujours déjà été là *d'avance* – d'où l'idée de Lévi-Strauss qu'il y aurait, au second degré, un 'système' de la langue mythique, contenant *a priori*, toutes les possibilités (et impossibilités) combinatoires de 'mythèmes'. Or c'est là, nous l'avons dit, effacer la part de l'élaboration, c'est-à-dire de *l'invention* mythique et mythico-mythologique, c'est privilégier abusivement la part de la synchronie, et la suspendre, en réalité, dans le vide », *ibid.,* p. 414.

[2] « Le sujet ne se constitue, comme l'a si bien vu Lacan, que de se retrancher dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire, en nos termes, de se retrancher, par la lacune, du champ phénoménologique. […] Nul doute, par conséquent, que ce retranchement ne soit 'vécu', au moins pour une large part, dans le malheur et la souffrance, celle par laquelle la liberté phénoménologique se voit inhibée, où l'homme se voit enchaîné, précisément par la *contrainte de la répétition* (*Wiederholungszwang*) et ce, dans ce que nous avons indiqué comme un marquage ou une aimantation symbolique du champ phénoménologique », *PTE II*, pp. 108-111.

[3] *Ibid.,* p. 138.

[4] Cette tautologie serait « coextensive de toute institution symbolique en ce qu'elle est le lieu d'identité symbolique entre le 'système' symbolique et le monde » (*La crise du sens et la phénoménologie*, *op.cit.* note 1, p. 12), identité qui institue une certaine circularité

précisément, cet épuisement est impossible. S'il était possible, cela impliquerait, selon Richir, de faire l'impasse sur l'humanité même de l'humain, au profit de sa part animale, c'est-à-dire de son *animalité symbolique*, qui est l'objet d'un chapitre important du deuxième volume de *Phénomènes, Temps et Êtres*, dont nous ne retiendrons ici que l'essentiel, et qui peut se résumer par l'affirmation suivante : « la *culture* en tant qu'institution symbolique n'est rien d'autre que *la poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens*[1] », c'est-à-dire poursuite d'une même « capture comportementale », mais par des « déclencheurs » « *symboliquement institués*[2] ». En d'autres termes, le codage symbolique de la vie sociale constitue un cadre déterminant à la fois la pensée et l'action, « déclenchant » des comportements adaptés à telle ou telle situation : de même que pour l'animal, la capture ici en jeu n'est pas seulement capture par le comportement, mais aussi par l'environnement[3] (symbolique). Cette capture et cette tautologie symboliques sont vécues, aveuglément, sur le mode d'une certitude ou d'une « foi symbolique » qui tendent à recouvrir le caractère énigmatique de l'institution symbolique[4]. Mais l'historicité propre à cette dernière montre bien qu'en dernière instance ce recouvrement de l'énigme du symbolique et cette tentative d'épuisement de son sens par clôture sur lui-même sont impossibles, puisque le sens continue à se faire : « le sens se faisant en sa phénoménalité n'‘exploite' pas tout simplement tel ou tel possible symbolique préexistant – cela, c'est la version structuraliste –, mais il *l'invente* aussi à mesure, remaniant par-là de manière créatrice le corpus même de l'institution symbolique de monde »[5]. Invention et créativité qui s'attestent autant dans l'histoire collective des institutions que dans l'histoire personnelle d'une vie comme *écart* irréductible envers des identités symboliques qui jamais n'épuiseront ce que nous sommes, écart

entre la pensée et l'être (cf. *Méditations phénoménologiques – Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, J. Millon, 1992, et notamment la *Première Méditation*, qui explicite comment l'analyse phénoménologique peut se « débrouiller » dans ce cercle).

[1] *PTE II*, p. 278.

[2] « Il se pourrait donc que la capture symbolique soit quelque chose comme *l'animalité en l'homme,* avec ceci que ses ‘déclencheurs', sur lesquels nous allons venir, ne sont *pas innés,* mais *symboliquement institués* », *ibid.*, p. 246.

[3] *Ibid.*, pp. 246-247.

[4] « La tautologie symbolique est *impossible.* Dès qu'elle s'atteint, elle se manifeste comme *arbitraire* de l'institution symbolique (ce qui a lieu de façon évidente dans le ‘structuralisme'). Et pourtant cette impossibilité même se réalise dans l'aveuglement à l'égard de l'arbitraire, et ce, dans ce qui est précisément la capture symbolique où le sujet s'appréhende, dans la tautologie, sur le mode de la *certitude,* c'est-à-dire de la *foi symbolique* », *ibid.,* p. 370.

[5] *EP*, p. 31.

ouvert par et sur l'indéterminité phénoménologique constituant notre vie et notre liberté *humaines*[1]. Par conséquent,

> *il n'y a de mort que symbolique* –, comme mort ou capture de la liberté phénoménologique dans la rigidité de comportements stéréotypés. Et si, en retour, la liberté phénoménologique est à comprendre comme la vie même, ce ne peut être au même sens que la vie animale, toujours reprise dans le cercle de désinhibition, qu'il soit organique ou symbolique. Il y a, dans la « vie » de la liberté phénoménologique, une *étincelle d'éternité,* celle dont Rimbaud disait si bien que c'est « la mer allée avec le soleil ». À ce titre, la différence n'est pas tant entre l'humanité et l'animalité qu'entre cette « vie » de la liberté phénoménologique et la vie capturée dans le *Gestell,* dans le « dispositif » technique aveugle de la nature et de la culture en tant que poursuite des œuvres de la nature par d'autres moyens. Il faut distinguer entre la culture comme animalité symbolique et donc comme « seconde » nature en l'homme, et la culture comme *Bildung, Weltbildung,* comme *constitution phénoménologique de monde.* Là n'est certes pas, nous venons de le dire, toute notre humanité : mais là est sans doute la part la plus originale, la part métaphysique de nous-mêmes, que nous avons la chance de porter en nous, depuis la nuit des temps[2].

Ce texte nous paraît d'une grande importance pour la compréhension du symbolique chez Richir, et de son ambiguïté. En effet, d'une part il y est reconnu qu'« il n'y a de mort que symbolique » dans la mesure où le champ des déterminités n'induit pas seulement une dimension lacunaire – eu égard à la prolifération in-finie des phénomènes – mais aussi, par la fixation ou l'aimantation sur ces déterminités, une dimension mortifère et aliénante, par où quelque chose de la vie et de la liberté phénoménologiques est perdue.

---

[1] « Il est vrai que nous ne serions pas des hommes si l'institution symbolique n'accompagnait notre venue-au-monde en nous donnant une identité symbolique, en nous inscrivant dans une circularité signifiante de signifiants. Mais il est non moins vrai que s'il n'y avait que cela, nous serions, de part en part, des animaux symboliques, tous pris, sinon de pathologie symbolique individuelle, du moins de pathologie symbolique collective. Si notre identité symbolique ne nous capte pas entièrement dans ce qui serait une identification symbolique aliénante et pathogène, c'est qu'elle reste à distance, comme une identité que nous avons sans l'être, tenue à l'écart par un indéterminé qui nous fait et où nous nous faisons, indéfiniment, chacun avec notre *style* propre, qui est le style même de notre apparaître, de notre être-au-monde avec sa singularité, style que nous pouvons reconnaître, toujours après coup, en chacun de nous, mais que nous ne pourrons jamais 'déduire' d'une quelconque 'logique du signifiant'. Notre vie, c'est-à-dire notre liberté, se tient dans cet irréductible *écart,* et nous n'arrivons à vivre libres, c'est-à-dire à exister qu'en le maintenant ouvert comme l'écart même de notre finitude qui nous empêche d'être tout et tous à la fois », *PTE II,* p. 374.

[2] *Ibid.,* pp. 279-280.

Mais, d'autre part, cette perte n'est jamais totale ni intégrale. Le fait qu'elle soit vécue sur le mode de la souffrance montre bien que ce dont il y a perte n'est jamais totalement exclu de l'être-au-monde. Surtout – et c'est cela qui est décisif – la culture ne cesse pas d'être le champ de la *Bildung* ou de la *Weltbildung*, par où l'humanité, en formant le monde, se forme aussi incessamment elle-même. C'est précisément cette dimension, à la fois éthique et culturelle, que tentait de développer Cassirer par son concept de symbolique, en reprenant ainsi la perspective kantienne. Seulement, avec Richir, la question s'est comme déplacée et complexifiée, puisqu'il s'agit maintenant de comprendre la double dimension de la culture, à la fois en tant qu'animalité symbolique prise au piège mortifère de la tautologie symbolique et en tant que champ formateur et émancipateur parce que vivant. Cela signifie qu'il faille éclairer l'articulation du symbolique et du phénoménologique, et de comprendre l'institution symbolique vivante par le jeu, *en elle*, d'un *autre* ou d'un dehors.

Le sublime et la matrice symbolique

Nous abordons ici l'un des aspects les plus originaux de la phénoménologie richirienne[1], mais aussi des plus délicats, à savoir la rencontre, *au sein même* de l'expérience humaine entre deux champs qui sont, par principe, hétérogènes : le phénoménologique et le symbolique[2]. Autant dire, en somme, que le propre de l'expérience humaine – ce qui constitue son caractère humain distinctif – est de réunir et d'articuler ce qui est pourtant, à l'origine, foncièrement hétérogène. Comment, dès lors, penser cette humanité en ce qui la rend vivante, au sein même de la condition symbolique qui est la sienne ? En effet, nous venons de le voir, cette condition est particulièrement ambivalente : s'il « n'y a de mort que symbolique », néanmoins, « la vie au symbolique n'est […] pas exclusive de la *liberté,* même si elle comporte toujours le risque de sa 'pathologie' dans la capture[3] ». C'est donc qu'au hiatus architectonique séparant le phénoménologique du symbolique, il faut aussi ajouter une autre distinction entre le symbolique mort et le symbolique vivant, c'est-à-dire ouvert au

[1] « Il y a pour Richir, non seulement des existentiaux phénoménologiques, mais aussi des existentiaux symboliques qu'il articule les uns avec les autres dans un processus qui prend pour nom élaboration symbolique. Une telle articulation est l'une des plus grandes originalités de sa phénoménologie », J. Mesnil, « Symbolisation et désymbolisation. De Karl Philipp Moritz à Marc Richir », *Annales de phénoménologie*, Nouvelle série, n°19/2020, p. 251.

[2] « Malgré leur hétérogénéité d'origine, champ phénoménologique et champ symbolique se recouvrent et se recoupent dans l'expérience humaine, au sein de l'élaboration symbolique », M. Richir, *Du sublime en politique*, p. 14.

[3] *PTE II*, p. 373.

phénoménologique. Ainsi que le remarque Richir à la fin de *Phénoménologie et institution symbolique* :

> Le propre de l'institution symbolique, qu'elle soit de langage ou plus généralement d'êtres de culture, *paraît être* de ne jamais rencontrer qu'elle-même, dans ce qui advient comme une véritable « tautologie » symbolique, en quoi consiste, en fait, la capture symbolique, c'est-à-dire l'animalité symbolique de l'homme. Les choses ne sont cependant pas aussi simples, et il nous faut à présent, pour conclure, les reprendre à revers. On en dit trop si l'on soutient sans plus que l'institution symbolique doit conduire, inéluctablement, à une capture dans sa tautologie, et ce, parce que le phénoménologique *continue irréductiblement de jouer à l'intérieur même* du symbolique[1].

Il est important d'insister sur ce qu'on pourrait désigner comme l'*intériorisation* symbolique du phénoménologique, dans la mesure où c'est à partir de cette situation que se dessinent de nombreux enjeux, notamment socio-politiques[2], et qui, tous, concernent le statut et la portée du discours phénoménologique-transcendantal au sein du champ symbolique institué. En effet, à la toute fin de *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir conclut à propos de la portée contemporaine de sa phénoménologie radicalisée :

> La tautologie symbolique comme dispositif *(Gestell* heideggérien) quasi-machinique (mais cette « machine » est sans plan, c'est la machine de Kafka dans *La Colonie pénitentiaire)* : tel est le suprême danger de notre temps. Contre ce danger, il faut des moyens appropriés. Nous pensons que la phénoménologie ici ébauchée en est un[3].

Nous voudrions ainsi interroger l'effectivité de cette phénoménologie, en se demandant si et comment elle peut être un moyen approprié pour lutter contre le *Gestell* symbolique. Pour ce faire, il faudra se placer à l'entrecroisement ou au lieu d'articulation du phénoménologique et du symbolique, lieu qui, à partir de la pensée de Richir elle-même, peut être compris selon deux modèles, constituant une certaine tension qui n'a peut-être pas été suffisamment remarquée, et qui engage pourtant la portée effective de la phénoménologie dans sa lutte contre « le suprême danger de notre temps ». D'une part, en effet, Richir envisage la rencontre – « en

[1] *Ibid*., p. 368. Nous soulignons

[2] Enjeux que nous nous contenterons d'esquisser en conclusion, réservant un traitement plus approfondi et plus développé après lecture de la thèse de Jean-François Perrier, récemment soutenue, et qui devrait paraître prochainement chez J. Millon.

[3] *Ibid.*, pp. 376-377.

abîme » car franchissant le hiatus architectonique – entre les deux champs comme rencontre *sublime* – instant singulier et contingent par où l'institution symbolique déterminée est suspendue, les cadres anciens destitués sans prévision des prochains – instant donc d'ouverture radicale à l'indéterminé et, sur le plan socio-politique, à une pure « phénoménalité *affleurante* du social[1] », qui se conclut toujours, néanmoins, par la réinstitution d'un nouvel ordre symbolique. Mais, d'autre part, Richir envisage également, sur un temps plus long, « l'élaboration symbolique » propre à l'institution *se faisant*, un exercice *presque* institutionnalisé de réflexion, de réorganisation, voire, même si le terme n'est pas de lui, de « dérangement (*Entsetzung*)[2] » du « corpus symbolique ». Contrairement au modèle sublime de la rencontre, qui accentue la dimension lacunaire du symbolique dans son ensemble – telle est notre thèse – ce modèle d'autoréflexion de l'institution symbolique, d'elle-même ouverte à l'indétermination du sens, semble plus à même de permettre à la phénoménologie d'exercer *effectivement* une critique du *Gestell* symbolique.

La phénoménologie richirienne se présente à bien des égards comme un discours critique envers les institutions symboliques, dont l'objectif est de dénoncer l'illusion produite par la tautologie, c'est-à-dire l'aveuglement qui touche tout discours se réclamant purement du symbolique, et de rien d'autre. Il s'agit, par une certaine pratique de la *réflexion*, et particulièrement de la *réflexion phénoménologique*, d'amener l'institution symbolique à réfléchir son propre sens, à le faire au lieu même de son énigme, et de prévenir ainsi son renfermement sur elle-même et son fonctionnement machinique, « carburant », si l'on peut dire, à la certitude ou à la foi symbolique. Cette réflexion est dite « phénoménologique » puisqu'elle ne se contente pas de pratiquer, réflexivement, l'écart ou le recul

[1] « Le propre de la phénoménalité *affleurante* du social est que, d'une part, elle ne se réfléchit (sans concept) que dans l'effondrement d'un cadre symbolique ancien, et, d'autre part, ne donne lieu à aucune institution symbolique », « La trahison des apparences », *in Le genre humain n° 16 – 17 : La Trahison*, Paris, 1988, p. 147. Nous soulignons.

[2] Ce terme fait référence à l'expression benjaminienne d'« *Entsetzung des Rechts* », formulée à la fin de son essai *Zur Kritik der Gewalt* (*Gesammelte Schriften* II, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, pp. 179-203 ; trad.fr. « Critique de la violence », *Œuvres,* t. I, Paris, Gallimard, pp. 210–243). Le choix du terme « dérangement » (fruit d'une traduction collective *se faisant*, lors de l'école d'été des Archives Richir de juillet 2021) a pour principale vertu de ne pas amener à penser qu'il s'agit d'une « destitution » définitive, anarchiste, du droit, mais bien d'un processus continu qui dé-range la dimension ou l'ordre conservateur du droit, un processus d'« autoréflexion du droit » (« *Selbstreflexion des Rechts* », *cf*. C. Menke, *Recht und Gewalt*, August Verlag, Berlin, 2012.) Je remercie vivement Inga Römer pour ces précieuses indications.

par rapport aux déterminités symboliques, mais elle ouvre sur cet écart, ou sur ce *rien* phénoménologique, sur les « phénomènes comme rien que phénomènes » : « C'est seulement par la médiation d'un rien, *le rien phénoménologique* qui joue comme une instance critique, que l'institution symbolique s'interroge sur son propre sens[1]. » Plus tard, dès la première *Méditation*, cette réflexion ou « élucidation » se voit attribuée deux objectifs : non seulement « appliquer, par retournement sur soi, l'institution symbolique à elle-même », mais aussi, et surtout, « *réveiller le mouvement* de l'institution symbolique se faisant et *le pousser plus avant*[2] ». Si l'on prend cet objectif au sérieux, force est de constater que l'entreprise phénoménologique n'a pas qu'une vertu de lucidité réflexive (interroger l'institution symbolique quant à son propre sens) ; elle a aussi l'ambition d'une action *effective*, mais *à distance*, sur l'institution symbolique : il s'agit de la « réveiller » de ses engourdissements, de la remettre en mouvement pour la « pousser plus avant ». Que signifie ici « plus avant » ? Dans quelle direction ? Quelques pages plus loin, Richir précise que cette direction nous est donnée par les « horizons téléologiques » propres aux institutions symboliques, et que si ces « horizons symboliques de sens ne peuvent s'ouvrir que depuis la réflexion phénoménologique », ils demeurent symboliques et « non strictement phénoménologiques » puisqu'ils « ne s'ouvrent que *de l'intérieur* des institutions symboliques[3] ». Nous sommes donc en présence d'horizons qui s'ouvrent *depuis* la réflexion phénoménologique, mais *de l'intérieur* des institutions symboliques. La question qui nous occupe est donc de comprendre le rapport entre phénoménologique et symbolique, et plus précisément de comprendre si et comment l'institution symbolique peut d'elle-même inciter à une réflexion de type phénoménologique qui puisse l'ouvrir à l'énigme de son propre sens. Précisons d'emblée qu'en aucun cas la réflexion phénoménologique n'engendre *ex nihilo* le phénomène et son indéterminité, d'une manière qui serait très dogmatique et métaphysique au sens négatif du terme[4]. Si le « phénomène comme rien que phénomène » exige une réflexion qui le phénoménalise, c'est-à-dire un jugement *réfléchissant* et non *déterminant* qui phénoménalise (sans la déterminer *a priori*) sa phénoménalité[5], cette

[1] *PTE II*, p. 84.
[2] *Méditations phénoménologiques*, p. 19.
[3] *Ibid*., p. 21.
[4] *Cf.* A. Schnell, *Phénoménalisation et transcendance. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, 2020, p. 62.
[5] « La phénoménalisation du phénomène est indissociable de *la pensée* de la phénoménalisation, avec ceci, pour nous le problème phénoménologique ultime, que la pensée de la phénoménalisation se doit d'éviter, pour utiliser un langage kantien, toute

phénoménalisation n'est pas une déduction, un engendrement du phénomène par l'idée ou le concept – c'est au contraire ceux-là qui « procèdent » de celui-ci[1]. Par conséquent, cela signifie que l'indéterminité du phénomène doit bien se rencontrer quelque part, du sein de notre condition symbolique, et qu'elle s'y atteste. Mais comment ? C'est justement à l'endroit de cette attestation que l'on peut remarquer une certaine tension entre deux modèles.

Le premier modèle est celui du sublime, terme par lequel Richir, dès *Phénoménologie et institution symbolique*, comprend la rencontre entre le champ phénoménologique et le champ symbolique. Nous ne pourrons ici exposer le détail des analyses – et notamment de la lecture du texte kantien opérée par Richir – et nous nous restreindrons à quelques points essentiels pour notre propos.

Remarquons tout d'abord que le sublime est avant tout une expérience et non, comme il le deviendra dans l'œuvre richirienne tardive, un « moment » an-archique, renvoyant à un passé transcendantal n'ayant jamais été vécu. En tant qu'expérience vécue, le sublime se situe justement au croisement du symbolique et du phénoménologique, par où le premier s'ouvre au second, selon des modalités certes variées – par l'art ou la culture, par la nature, par la politique – mais qui toutes ont en commun certaines caractéristiques. La principale est le caractère excessif de l'expérience, qui tient au fait que ce qui est rencontré c'est « l'informe et l'in-fini dans le phénomène[2] ». Or, l'effet de cet excès est d'ouvrir du même coup aux lacunes en phénoménalité[3] qui constituent notre expérience symbolique. En d'autres termes, il n'y a pas d'extase mystique, au sens d'un saut au-delà de notre condition symbolique. Nous demeurons dans cette dernière, mais en tant qu'elle est soudainement en souffrance, en tant que nous prenons conscience de sa dimension lacunaire et de notre incapacité à temporaliser/spatialiser en langage l'excès ou l'*apeiron* phénoménologique. C'est dans cette suspension de tout pro-jet temporalisant/spatialisant que surgit la figure de l'instituant symbolique, lieu de l'Autre où l'institution symbolique, soudainement confrontée à son énigme originaire, est placée aux limites de son langage. Tout l'enjeu du sublime est, selon Richir, de ne

activité judicative déterminante qui pré-déterminerait d'avance la quiddité du phénomène en général. Toujours en langage kantien, cela signifie que la pensée de la phénoménalisation ne peut être qu'une activité 'judicative' *réfléchissante,* mais sans concept déjà disponible ou *a priori* (sans concept déjà donné par avance), c'est-à-dire activité 'judicative' *esthétique réfléchissante* », *PTE I*, p. 20.

[1] *Ibid.*, p. 21.

[2] *PTE II.,* p. 95.

[3] *Ibid.*, p. 97.

pas donner à cette figure une détermination symbolique trop déterminée, et par suite trop contraignante ou tyrannique. Si l'*apeiron* phénoménologique peut susciter un certain effroi ou vertige, il s'agit justement de le réfléchir comme tel sans concept, dans son indéterminité, c'est-à-dire de mettre en œuvre la phénoménalisation ; dans le cas contraire la rencontre se mue en malencontre : plus l'*apeiron* sera vécu comme effrayant, plus, comme par un effet contraire de raidissement et de fixation, l'instituant symbolique prendra la forme d'une contrainte symbolique déterminante. Il faut donc opérer une « réduction phénoménologique de l'instituant symbolique », en vertu de laquelle ce dernier « paraît donateur d'un sens qui n'est pas contraignant en tant qu'il serait radicalement dérobé au lieu de l'Autre, par suite lieu d'ouverture d'un horizon de sens libre parce qu'impossible à traduire 'mécaniquement' dans la pratique (dans l'observance stricte, et quasi-obsessionnelle, de la supposée positivité de ses décrets, donc plus généralement selon l'automatisme aveugle de répétition)[1] ». L'horizon de sens libre, dégagé par cette réflexion sans concept et cette réduction, amène ainsi à ruser avec l'institution symbolique, à vivre en son sein mais en la prenant à revers, en la dérangeant ou en la « dé-concertant[2] ». En régime de malencontre, tout au contraire, la vie au symbolique sera mortifère en ce qu'elle ne consistera qu'à reproduire un ordre symbolique déterminé, un langage déjà codé « une fois pour toutes » selon les décrets « impénétrables » d'un instituant symbolique autonomisé en « Grand Autre machinant machinalement le champ symbolique[3] ». En somme, la pensée de la phénoménalisation a bien une portée pratique, et également, nous le verrons, politique, dans la mesure où elle libère un horizon de sens permettant à l'institution symbolique de *se faire*, ou de se re-faire. C'est en cela que la phénoménologie transcendantale peut avoir une dimension tout à la fois d'élucidation et de critique du symbolique. Seulement, la question se pose de savoir si cette dimension ne peut s'ouvrir qu'au moment du sublime et si elle en dépend exclusivement.

Nous pensons en effet que le sublime accentue excessivement la dimension lacunaire du symbolique. Nous venons de voir que la rencontre avec l'*apeiron* phénoménologique amenait, par contre-coup, à pointer les lacunes en phénoménalité. C'est dire que le centre de gravité du sublime est avant tout le phénoménologique, au regard duquel le symbolique apparaît comme une sorte de moindre mal, d'une condition qu'il faudrait rendre la moins malheureuse possible. Si le sublime est censé articuler les deux champs, tout se passe comme si, en définitive, l'un et l'autre ne se rencontraient qu'à partir de ce qu'ils ont de propre ou d'irréductible : les

[1] *Ibid.*, p. 129.
[2] *Ibid.,* p. 295.
[3] *Du sublime en politique*, note 1, p. 14.

déterminités symboliques ne seront jamais à la mesure de l'in-finie prodigalité des phénomènes, et ces derniers ne pourront jamais être saisis tout entier par un langage institué. Et ceci découle des caractéristiques essentielles du sublime comme expérience d'abord *excessive* et *onirique* : c'est un ravissement, ou un emportement, proche du rêve[1], qui ne peut faire apparaître le symbolique que sous le triste jour d'une réalité monotone. C'est ensuite une expérience *exceptionnelle* ou *éphémère* qui, si elle survient dans la trame continue du vécu, enlève ce dernier ou l'emporte, hors du temps et de l'espace institués – de sorte que la rencontre avec l'*apeiron* phénoménologique apparaît comme une anomalie ou une exception dans le temps et l'espace réguliers de l'institution symbolique. C'est enfin une expérience *singulière* et *contingente* qu'on ne peut ni provoquer ni transmettre, à la manière d'une technique, ni prévoir – c'est justement le propre du sublime que de requérir un jugement réfléchissant et non déterminant. De sorte que si rien ne garantit que cette expérience survienne, rien n'assure non plus, *a fortiori* qu'elle donne lieu à une véritable rencontre, ouvrant la vie symbolique à un horizon de sens libre, à l'horizon de l'indéterminité, et non à un malencontre.

Ceci est particulièrement clair lorsqu'on se penche sur le sublime *en politique* qui correspond, selon Richir, au moment révolutionnaire, moment politique « par excellence[2] », « hors temps et hors espace institués[3] ». Il se caractérise comme une suspension éphémère, instable, imprévisible, des cadres symboliques existants ou préexistants, par l'irruption d'une « phénoménalité *affleurante* du social » qui, comme telle, ne peut jamais être instituée[4] et qui, au mieux, fonctionne comme un « horizon utopique[5] ». Là encore, la rencontre entre phénoménologique et symbolique s'opère au moyen d'une suspension de l'institution symbolique, par la mort, éphémère, du symbolique lui-même, en somme, par l'irruption singulière, exceptionnelle, du phénoménologique. Or, ce moment d'exception est-il le seul à même de nous permettre de penser cette rencontre ? Rien n'est moins sûr, particulièrement si l'on s'intéresse à ce que Richir thématise sous le

[1] « La présence immémoriale du phénomène advient, en fait, *comme* dans un rêve, dans ce 'moment' ek-statique non temporalisé/spatialisé en langage, où nos pouvoirs d'expression, précisément, paraissent annihilés. Ce sont ces 'moments' où, pour reprendre Kant mais en le modifiant, s'enchevêtrent étrangement les 'moments' du beau et du sublime. 'Moments' de ravissement et de vertige, où nous ne sommes plus en tant que 'sujets', où la profusion du phénomène nous emporte dans le moment même où nous paraissons y participer », *PTE II*, p. 348.

[2] *Du sublime en politique*, pp. 68-69.

[3] *Ibid*., p. 41.

[4] « La trahison des apparences », p. 147.

[5] Cf. *La Contingence du despote,* Paris, Payot, 2014, chap. VI « Le statut de l'utopie », pp. 75-102.

titre d'« élaboration symbolique », et qui permet d'envisager un autre modèle de rencontre.

L'indéterminité du phénomène ne s'atteste pas seulement lors de ce moment de rupture que constitue le sublime, mais aussi dans le temps long de l'historicité de l'institution symbolique elle-même. À la fin de *Phénoménologie et institution symbolique* Richir apporte une précision essentielle :

> On en dit trop si l'on soutient sans plus que l'institution symbolique doit conduire, inéluctablement, à une capture dans sa tautologie, et ce, parce que le phénoménologique *continue inéluctablement de jouer à l'intérieur même du symbolique*. […] [R]ien ne peut faire vaciller la tautologie symbolique. Ou plutôt : c'est l'ouverture au rien, et au rien phénoménologique, à l'apparence d'in-signifiant, qui, seule, peut la faire vaciller. C'est donc l'indéterminité (phénoménologique) qu'il y a toujours dans toute tautologie symbolique. […] Si les choses en restaient là, nous serions néanmoins pris dans l'alternative trop simple entre tautologie symbolique et *son éclatement par l'autre phénoménologique*, cela même si cette alternative joue toujours comme le risque ou le danger de toute institution symbolique. Car, *en son fond,* l'institution symbolique ne peut prendre qu'illusoirement au piège de sa tautologie, et c'est ce que montre déjà l'historicité symbolique, c'est-à-dire l'Histoire humaine. Il suffit de le remarquer pour se rendre compte que le génie humain a précisément été de donner lieu à *des institutions symboliques qui se réfléchissent en elles-mêmes*, par l'ouverture à la possibilité d'une non-tautologie, à l'indéterminé, à l'énigme et au mystère[1].

Plutôt que de centrer notre attention sur « l'éclatement par l'autre phénoménologique », en quoi consisterait le sublime, il faut donc tourner le regard vers le propre de l'institution symbolique en son historicité. Elle est justement l'attestation concrète de ce que « le phénoménologique continue inéluctablement de jouer à l'intérieur même du symbolique », comme un principe subversif latent, qui n'a pas besoin de l'expérience sublime ou des explosions révolutionnaires pour être en fonction. C'est ce dont témoignent les « institutions symboliques qui se réfléchissent en elles-mêmes », et Richir de donner en exemple la démocratie, la philosophie, la science moderne, le judéo-christianisme. Même si ces institutions courent toujours le risque du dogmatisme, c'est-à-dire de la foi symbolique, cette dernière n'est pas impliquée « *ipso facto* » par le symbolique. Bien au contraire son

[1] *PTE II,* pp. 368-372. Nous soulignons.

« fond ultime[1] » demeure l'indéterminité. Si donc la facticité de l'être humain tient à sa condition symbolique, qui fait de lui un « être de sens[2] », cette condition est aussi un appel à faire du sens, à l'élaborer dans une réflexion qui est tout autant réflexion de l'humanité par elle-même, par les institutions qu'elle se donne. C'est ici, précisément, que Richir rejoint Merleau-Ponty et même, en une certaine mesure, Cassirer, lequel insistait, lors du débat de Davos, sur « l'infinité immanente » que constitue la forme symbolique, sur cette infinité qui n'est rien d'autre que l'« accomplissement de la finitude[3] ». Même si Richir refuserait cette immanentisation nous pensons néanmoins que le jeu du phénoménologique à l'intérieur du symbolique, son action virtuelle ou à distance, malgré le hiatus architectonique qui les sépare, marque la fécondité *interne* du symbolique. Le symbolique ne s'accomplit que par l'action *en lui* du phénoménologique, tandis que ce dernier ne s'atteste que lorsque l'institution symbolique est « dé-concertée » ou « dé-rangée ». Le phénoménologique et le symbolique ne sont plus deux champs antagonistes dès lors que le premier est ce par quoi le second s'accomplit et se rend vivant. Tel serait le sens profond du « réveil » de l'institution symbolique se faisant[4], réveil qui n'est jamais définitif, mais toujours à réactiver, au sein d'une « situation indéfiniment ouverte[5] », d'un « sens par écart, déformation[6] » qui caractérisait, pour Merleau-Ponty, l'esprit de l'institution. Dans ses *Notes de cours* ce dernier insistait, en effet, sur l'importance d'une distinction entre la « lettre » et « l'esprit » de l'institution, la lettre (du signifiant – en termes richiriens : la capture symbolique) étant ce qui la « mutile[7] ». L'esprit, au contraire, c'est-à-dire « l'institution au sens fort » est « cette *matrice symbolique* qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience[8] ». L'utilisation, dans ce contexte, du terme de « matrice » est particulièrement significative. Habituellement utilisée par Richir pour caractériser le

[1] *EP*, p. 15.
[2] « S'il n'y a pas d'homme sans institution symbolique, c'est donc aussi que l'homme est un *être de sens,* et que telle est, en son sens le plus général, sa facticité, en un sens quasi-heideggérien (mais sans que le sens ne soit a priori réductible à un sens d'être ou à un sens de l'être). » *Ibid.*
[3] E. Cassirer, M. Heidegger. *Débat sur le kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*. Présentation par Pierre Aubenque, traduction par P. Aubenque, J-M Fataud, P. Quillet, Paris, Beauchesne, Bibliothèque des Archives de Philosophie, 1972, pp. 40-41.
[4] *Méditations phénoménologiques*, *op.cit.,* p. 19.
[5] M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 75.
[6] *Ibid.,* p. 53.
[7] *Ibid.,* p. 56.
[8] *Ibid.,* p. 58. Nous soulignons.

« phénomène comme rien que phénomène » dans sa dimension transcendantale – comme matrice des déterminités et des positivités[1] – elle désigne ici ce que nous pourrions appeler la « transcendantalité » du symbolique lui-même, en reprenant un terme que Richir, d'ailleurs, emploi, notamment dans l'*Expérience du penser* :

> L'institution symbolique est ce qui *en* l'homme (en nous tous), dépasse l'homme, et ce, irréductiblement. Donc ce qui, en un sens, décide de lui en s'instituant, de tout ce qu'il va vivre, faire et penser, sans qu'il s'agisse là d'un « destinal » ou d'un « historial » au sens heideggérien. Car, et c'est cela même qu'il faut penser, l'homme n'est pas pour autant *sans prises* sur ce qu'il va vivre, faire et penser : ces « prises » lui sont précisément données par l'institution symbolique, et ce sont elles, justement, qu'il lui faut *élaborer* pour faire que ses expériences prennent *du sens.* Cette « transcendantalité » du symbolique est ce qui, dans certaines traditions, a été repéré par Dieu. Mais, dans les traditions en question, le repère était, ultimement, une *énigme,* l'énigme même du sens[2].

La matrice ou la transcendantalité du symbolique désigne sa fécondité, c'est-à-dire la manière dont l'énigme du sens et l'indéterminité phénoménologique sont vécues *au sein des institutions données*, qui sont autant de « prises » pour l'élaboration réflexive du sens, laquelle est également autoréflexion des institutions elles-mêmes. Lorsqu'une institution particulière se réfléchit elle-même, débat de ses fins et de son organisation, cela n'est possible qu'en vertu de la matrice symbolique qui l'ouvre à sa contingence et à l'énigme de son propre sens. On peut ainsi désigner par *matrice symbolique* ce *lieu de contact, non réductible à l'exception du sublime, entre symbolique et phénoménologique*, lieu *d'intériorisation symbolique du phénoménologique* où la donation n'est plus exclusivement le négatif du phénomène ou une lacune en phénoménalité, mais *l'empreinte* – et nous dirions, avec Merleau-Ponty, « l'empreinte féconde[3] » – du phénoménologique. Nous avons là l'ambivalence ou l'ambigüité propre au symbolique, particulièrement manifeste dans cette affirmation de Richir : la donation, écrit-il, « ne donne que le négatif, l'empreinte ou le creux de la phénoménologie[4] ». On peut ainsi comprendre, tout à la fois, que la donation, comme négatif, est lacune en phénoménalité, mais que, comme empreinte du phénoménologique, elle

[1] Cf. *PTE I,* p. 18.
[2] *EP*, p. 16.
[3] M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, p. 77.
[4] *PTE II*, p. 140.

est aussi matrice, non pas proprement phénoménologique, mais symbolique.

C'est à partir de ce lieu que le discours phénoménologique pourrait avoir une portée critique peut-être plus grande et plus effective. Dans les toutes dernières lignes de *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir envisage le moyen de lutter contre la « barbarie du *Gestell* symbolique », comme « ruse de la nature dans la culture » :

> Ruse que nous pouvons conjurer, avec laquelle nous pouvons ruser parce que nous avons les moyens d'une *autre* barbarie, la barbarie phénoménologique, pour contrer les effets de *cette* barbarie. Nous avons la chance de demeurer toujours, peu ou prou, des étrangers : rien ne nous contraint, en effet, à adhérer à l'institution symbolique en sa tautologie. Et c'est en demeurant des étrangers que nous aurons une chance de nous reconnaître comme des êtres *humains*[1].

Néanmoins, la question se pose de savoir si cet affrontement entre deux barbaries peut donner lieu à une critique efficace du symbolique en son fonctionnement machinal, et s'il ne faut pas plutôt introduire un élément médiateur, rôle que joue justement la matrice symbolique. En effet, la phénoménologie politique de Richir, particulièrement dans ses développements tardifs (*La contingence du despote*) est marquée par un certain pessimisme envers l'évolution du champ politique, menacé soit par la tyrannie, soit par le simulacre que représente le théâtre de la politique ; entre ces deux étaux, l'horizon démocratique – comme remise en question permanente du sens du vivre ensemble – semble disposer d'un espace bien limité. Nous pensons que ce pessimisme politique découle de la manière dont on envisage la rencontre entre phénoménologique et symbolique. La centration exclusive sur l'expérience du sublime et, corrélativement, sur le champ barbare des phénomènes, ne peut conduire qu'à envisager le symbolique comme une vie lacunaire, puisque rien d'institué ne peut être à la mesure du champ phénoménologique. Dans la mesure où toute destitution définitive est inenvisageable, notre condition symbolique définissant notre facticité humaine – ce qui fait du champ politique un champ nécessairement institué – la question demeure de *savoir à quel point et en quelle mesure la phénoménologie doit demeurer une étrangère envers l'institution symbolique*. La notion de matrice ou de transcendantalité symbolique permettrait justement de se rapprocher de la vie concrète, et complexe, des institutions symboliques et de leurs processus d'autoréflexion.

[1] *Ibid.*, p. 377.

La grande force de la phénoménologie richirienne du symbolique – mais aussi, et malgré tout, de sa pensée politique – réside dans sa lucidité quant à l'ancrage symbolique de l'être humain, et donc quant au caractère indépassable de l'institution (contrairement à d'autres pensées, dites de la destitution, comme celle d'Agamben). Mais cette lucidité n'est justement pas exclusive d'une attitude authentiquement critique envers le fonctionnement des institutions et de leurs effets sur la pensée, les pratiques, l'usage de la langue, etc., tout l'enjeu étant donc de les faire vivre, dans leur double dimension, statique et dynamique, en les considérant, selon la belle expression de F. Lordon, comme des « cristaux liquides[1] ».

[1] F. Lordon, *Vivre sans ? Institutions, police, travail, argent*…, Paris, La Fabrique, 2019, pp. 273-277.

La tectonique de l'archaïque en phénoménologie et en physique quantique : fécondité d'une analogie

AURÉLIEN ALAVI

> *La physique, depuis cinquante ans, ne fonce plus sur l'objet, sans s'étonner de le rencontrer, mais, au contraire, elle ne cesse de s'étonner de son* Sosein. *'Pourquoi le monde est-il ce qu'il est plutôt qu'autre chose ?' est une question qui est à l'ordre du jour depuis le début du siècle.*
>
> *Maurice Merleau-Ponty*, La Nature. Notes. Cours du Collège de France[1]

Introduction

Les réflexions que je souhaiterais ici esquisser à grands traits[2], comme autant d'hypothèses de travail, sont profondément tributaires des derniers écrits du phénoménologue espagnol Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. C'est dans son sillage que je prétendrai exhiber certaines homologies structurelles entre le champ phénoménologique, entendu *stricto sensu* comme celui de l'*expérience humaine* à son état naissant[3], et le niveau d'organisation primordiale de la *matière*, tel qu'en fait état (selon moi, mieux qu'aucun autre avant lui) le formalisme issu de Feynman – et de ceux qui œuvrèrent, dans sa lignée[4], à l'érection et au perfectionnement de la « théorie quantique des champs ».

---

[1] Coll. « Traces écrites », Paris, Seuil, avril 1995, p. 122.

[2] Ce texte constituant le projet ou l'ébauche d'une thèse à venir.

[3] En reprenant, pour l'essentiel, les descriptions qu'en livrent Marc Richir, judicieusement complétées par celles de Maurice Merleau-Ponty, Henri Maldiney, ainsi qu'Emmanuel Levinas.

[4] En particulier Freeman Dyson, Murray Gell-Mann (essentiellement pour ses avancées en chromodynamique quantique), Roland Omnès (et son interprétation des « histoires cohérentes/décohérentes », dans la continuité des lectures qu'en propose Feynman), et plus récemment Léonard Susskind (et son affermissement du concept d'intrication).

Je conjecture en effet

1) Qu'il existe une énigmatique correspondance entre les *chemins de Feynman*, nullement assimilables à des trajectoires qui seraient comme « enchâssées dans » un espace-temps newtonien, et tous ces *processus de* (proto-)*temporalisation/spatialisation* dont Richir, après Husserl et Merleau-Ponty, a su révéler la prégnance, au plus intime de notre vivre ;

2) Que l'*action* toute *virtuelle* qu'exercent certains quantons[1] (à savoir lesdites particules virtuelles, qui se font et se défont au gré des fluctuations du *vide* lui-même[2], sans jamais *avoir le temps* de se prêter à nos mesures[3] – structurellement inobservables, et virtuelles à ce titre) sur l'évolution du système considéré[4], entretient certaines résonances avec le concept, maldinéen puis richirien, de *transpassibilité* ;

3) Que nos *synthèses passives* les plus souterraines, enjambant toute espèce de séparation dans l'espace ou dans le temps, et tissant dès lors

[1] Ceux-là même qui se trouvent encore à l'abri de la décohérence et de l'objectification. Sur ces deux notions, *cf. infra*

[2] En théorie quantique des champs, ces fluctuations déterminent en effet l'émergence soudaine de paires particules-antiparticules « virtuelles », lesquelles se séparent, puis se rassemblent à nouveau, avant de s'annihiler mutuellement. Ainsi le « vide » quantique n'est jamais qu'un *faux vide*, toujours transi de paires quantiques incessamment en voie d'apparition/disparition. Et « virtuelles », ces particules le sont pour autant que leur existence demeure évanescente, tous ces processus s'éployant au sein d'intervalles extrêmement courts, trop courts pour se laisser prendre aux rets de nos mesures. Seuls leurs effets indirects, au sein du système *observé* (et par-là même *déformé*), peuvent être mesurés. J'ajouterai que Feynman le premier en proposa une modélisation, à travers ses fameux « diagrammes ».

[3] « Des particules, électrons et positons par exemple, sont constamment créées par paires lorsque l'énergie des fluctuations du champ électromagnétique dépasse le seuil fatidique de deux fois 511 keV, correspondant à la masse de ces particules légères et délicates. Mais elles s'annihilent et retournent au vide au bout de *dix puissance moins vingt et une seconde* en se donnant le baiser de la mort. », Michel Cassé, *Du vide et de l'éternité*, coll. « Sciences », Paris, Odile Jacob, septembre 2014, p. 120. Je souligne.

[4] « Mais l'une des formes les plus abruptes du paradoxe de la mécanique quantique est que ces transitions virtuelles, encore une fois, ne sont pas purement spéculatives : elles interviennent comme des fluctuations continuelles, mais à des intervalles de temps si petits qu'elles échappent à l'expérience (à la mesure), qui ont *des effets réels*, puisqu'elles contribuent *réellement* à l'évolution du système… », Marc Richir, « Historicité et temporalité en cosmologie : Quelques remarques », *Annales de l'institut de philosophie de l'Université de Bruxelles: Temps cosmique, histoire humaine*, Vrin, décembre 1996, pp. 41-61. Ainsi avons-nous affaire à des particules virtuelles qui « assistent » ou « habillent » les observables, et néanmoins demeurent invisibles, *de ipse*, au sein du dispositif expérimental sous lequel se verra enrégimentée telle ou telle observation. Ces particules, ces fluctuations ou ces transitions virtuelles, n'en induisent pas moins *certains effets sur l'évolution du système observé*, depuis leur virtualité même. Subsiste alors le paradoxe d'un « vide » paraissant comme un *réservoir indéfini de processus virtuels*, qui jamais ne s'accomplissent, et n'en contribuent pas moins aux processus réels (actuels ou potentiels) – déjà « décohérents » pour leur part.

certains ponts entre les mondes phénoménologiques (conduisant l'unicité du nôtre à son éclatement)[1], engendrent une cohésion tout à fait analogue à celle dont répond « *l'intrication* » (« *die Verschränkung* ») des systèmes quantiques, ce terme venu à la bouche des *pères fondateurs* pour désigner une situation de cohérence holistique, où la moindre « identification » (terme à terme, d'un système ou d'un autre) se verrait frappée d'impossibilité. Dans cette fin de non-recevoir adressée aux localités[2], spatiale comme temporelle, dans ce souci de mettre en évidence des liaisons sans commune mesure avec notre expérience, tout intuitive, de la contiguïté – cette « *spooky action at a distance* », dont parlait Einstein (certes, pour s'en défendre), et que réfléchissent les *empiètements* ou les *implications virtuelles* que Merleau-Ponty puis Richir ont dégagé[3] – je déchiffre un aspiration commune : frayer la voie en direction d'une épaisseur secrète, non-locale (mais aussi non-positionnelle) et indéterminée, de réalité ;

[1] Certes, les rien-que-phénomènes dont il est ici question, virtuels et partant engoncés dans l'abîme de leur immémorialité/immaturité (ils ne « sont » *que de ne pas* se temporaliser en présence) sont tenus en respect les uns des autres à la faveur d'un *irréductible hiatus* – la moindre ébauche de coexistence impliquant *a minima* le surgeon d'une présence, qu'il ne saurait y avoir, à ce niveau. Cependant qu'ils persistent à « résonner » ensemble, quoiqu'en dehors de toute concomitance ou simultanéité, « depuis » leur proto-temporalité/spatialité. Transpassibilité de phénomène à phénomène, qui vient de ce que leurs concrétudes *glissent*, pour ainsi dire, *de l'un à l'autre*, ces derniers n'exerçant aucune prise véritable sur elles, les « arrangeant », certes, au gré de revirements schématiques (et c'est ainsi qu'elles *font monde*), sans pour autant les enferrer (chaque concrétude *rayonnant* par-delà le monde qui serait le « sien », vers d'autres univers). Les *phantasíai*-affections pures ménageraient ainsi une forme d'empiètement, de communication paradoxale entre les phénomènes comme rien que phénomènes – comme autant de passerelles entre une pluralité de mondes : « Si les *qualias*, en effet, sont comme des traces des mondes absents […], cela signifie que ces traces sont, comme telles, désaccordées ou désancrées par rapport à ce monde, même pris dans son anonymat phénoménologique, donc y flottent comme des « éléments » de la phénoménalité en lesquels glissent, en absence, comme réminiscences et prémonitions, d'autres mondes jamais vus et jamais visibles ; ils y glissent comme des rythmes ou des éléments de rythmes « évoquant » d'autres accords ou d'autres harmoniques qu'il serait vain de rechercher dans la positivité toute apparente du monde…», *Méditations phénoménologiques : phénoménologie et phénoménologie du langage*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 152.

[2] Pour autant que ce principe de non-localité est ce qui « motive » les quantons, abstraction faite de leur nombre ou de leur éloignement réciproque, à former une entité singulière en interconnexion. Deux systèmes quantiques s'enchevêtrent, et il en résulte un produit *tensoriel*, un système intriqué, dont les parties ne sont évidemment pas indépendantes.

[3] Richir du reste, prête une attention toute particulière à cette « parenté conceptuelle énigmatique, y compris pour nous, entre l'« effet tunnel » quantique et la transpassibilité : c'est celle de ce que l'on a classiquement nommé « l'action à distance » quantique, et de la transpassibilité, pareillement à distance, de phénomène à phénomène. », *Méditations phénoménologiques : phénoménologie et phénoménologie du langage, op. cit.*, p. 167.

4) Et qu'il y aurait, enfin et plus largement[1], une irrésistible proximité entre le territoire *sauvage* de la physique quantique[2], et le champ, tout aussi *barbare*, de la phénoménologie. C'est ainsi que le domaine des phénomènes comme rien que phénomènes, ce *fond océanique*[3] où concrétudes et lambeaux de phénoménalité, infigurables et néanmoins en « fonction » sous les replis de notre vécu, surgissent et s'évanouissent dans l'enceinte de cohésions éphémères, évoque invinciblement la description que faisait Paul Dirac du vide quantique : celle d'une *mer* invisible bourrée de particules transitoires, livrées elles aussi à une existence (quasi-)instantanée. Indiscernables, et donc virtuelles, ces systèmes conçus à la faveur de fluctuations énergétiques relèvent, sinon d'une « proto-temporalité », du moins d'un temps qui est sans rapport avec celui de nos observations. C'est dire que le système quantique que nous prenons en vue, dès la phase de *préparation*[4], n'est déjà plus celui qui baignait dans ces eaux troubles. Sur les récifs de nos expérimentations, nous n'en tirons qu'un vestige, purgé de sa *virtualité* – celle-ci allant de concert avec l'*infigurabilité*, la *cohérence* et l'*instantanéité*. De sorte que les particules virtuelles, toujours immergées, elles, dans cet océan de vide, sont bien les seuls systèmes quantiques (ou quantons) à se voir préservés dans leur intégrité, à l'abri du double écueil de la dé-*cohérence*[5] et de l'*objectification*[6]. Ainsi meurt l'archaïque, en physique quantique. Tout comme il dépérit, en phénoménologie, au travers d'une série de *déformations cohérentes*, auxquelles il lui faut consentir toutefois, pour seulement prétendre à la manifestation[7]. Sans doute celle-ci

[1] Comme le déclare lui-même Sánchez Ortiz de Urbina, dans un article intitulé « Le principe de correspondance », *Annales de phénoménologie* 12/2013, pp. 303-329.

[2] « Sauvage », c'est ainsi que Feynman lui-même le qualifie, dans *Lumière et matière : une étrange histoire*, trad. de l'anglais par Françoise Balibar, coll. « Folio », Paris, Seuil, novembre 1992.

[3] Suivant une image que nous empruntons à Richir : « le champ phénoménologique hors langage des phénomènes-de-mondes, est comme l'océan dans la tempête striée d'éclairs, le langage allant d'éclairs en éclairs, ballotté par les vagues. », *Fragments phénoménologiques sur le langage*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, 2008, p. 64, par suite noté *FPL*.

[4] Autrement dit l'étape précédant celle de notre mesure, et ainsi téléologiquement tendue vers elle : on ne saurait déployer une préparation qu'en vue d'une certaine observation.

[5] Sans laquelle *nous n'aurions pas même* le loisir, la possibilité de *préparer* l'observation dudit phénomène quantique.

[6] Objectification qu'induisent fatalement nos observations, parachevant la déformation de leur « objet » ; désormais localisé, individué, identifié comme tel. Là aussi, voir *infra*.

[7] C'est à ce prix en effet que les pures apparences prennent figure. Voilà qu'une touffe, plutôt un imbroglio indémêlable de *phantasíai*-affections pures, se distille et se ramasse (mouvement engageant plusieurs transpositions architectoniques, dont je fais ici l'économie) de façon à présenter le visage d'une apparition, elle-même *Darstellung* d'un certain *Etwas* ; le tout dans un contexte spatio-temporel préposé à de tels phénomènes ; qui seront phénomènes *de quelque chose*.

est-elle toujours un mensonge, eu égard aux concrétudes virtuelles. Elle implique leur « travestissement », dès lors qu'elle les arrime à un certain objet (avec son sens d'être et d'être ainsi), en lequel ces dernières ne sauraient aucunement se reconnaître.

Jamais l'archaïque ou ses fragments, ces *éclats de nuit océanique*, ne sauraient se prêter[1] au grand jeu de la figuration, pour autant qu'un tel jeu supposerait leur assignation à une identité quelconque[2] ; identité dont les *Sachen* virtuelles, quantiques ou phénoménologiques, sont structurellement dépourvues[3]. Pour reprendre une expression chère à Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina : la dimension originaire est le règne où s'éploient des « schématismes sans identité ». Or ce schématisme, ce schème transcendantal de la phénoménalisation (ou plus spécifiquement, de la génération du sens d'un côté, de l'organisation matérielle de l'autre), qu'est-ce donc, sinon une locution synonyme du « principe barbare », de cela même que Merleau-Ponty, toujours dans ses cours sur la Nature, a cherché à penser sous la figure d'une « explosion stabilisée » ? Une structuration *mobile*, sans cesse *au bord de l'éclatement*, et rigoureusement *non-identitaire* : telle serait la « formation » dont je souhaiterais révéler la prégnance, au cœur de *ces deux territoires*.

De l'homologie à l'analogie

Cependant que je m'efforcerai *aussi* d'expliciter le versant *subjectif* de cette correspondance, dans l'esprit de la citation que j'ai initialement mise en exergue. Je crois déceler, dans ces deux phrases de Merleau-Ponty, la reconnaissance, au moins tacite, d'une communauté d'affection entre la physique nouvelle, et sa propre discipline – le physicien et le phénoménologue à présent livrés au même *pathos*, le *thaumazein*. Et c'est de cette affinité élective, dont l'aimant n'est autre que le « s'émerveiller » des penseurs grecs, et duquel Husserl a su reprendre l'impulsion

[1] Du moins *d'eux-mêmes* et *en eux-mêmes*, autrement dit en amont de toute déformation cohérente.

[2] Sans même qu'il soit question de les ériger en « objets » d'aperception. Il est des *structures identitaires* qui précèdent (au sens d'une précession transcendantale) toute *objectivité* : telle me semble être l'une des thèses majeures de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Et lui-même de nous rappeler qu'il existe aussi une structure d'*invariance* plus originaire que toute *identité*.

[3] Cela sans préjuger du fait que concrétudes et quantons se conforment à certaines *structures* (sans quoi aucune description ne serait possible, pas même celle qu'en livre le formalisme mathématique), et ainsi disposent de cette « invariance » inhérente à chaque « système ». Cela, il est vrai, en dehors de tout régime identitaire.

heuristique[1], que je m'autoriserai pour faire se télescoper, aussi bien phénoménologie et physique quantique, que les perspectives de Feynman et de Richir sur cette dernière.

Si la théorie quantique résiste à nos désirs d'évidence et de clarté, si, quoiqu'en veuille notre sagacité, elle se garde de nous mettre en présence de quelque chose comme une figuration intuitive, un remplissement ou une « image » (*Bildobjekt*)[2], c'est peut-être parce qu'elle s'ancre, initialement du moins (avant de s'instituer *comme* théorie) dans une situation d'étonnement, authentiquement phénoménologique, à l'égard *de ce qui apparaît*. Non de ce qui *est*, tant ce serait désormais trop dire.

Et notre théorie de porter la trace, dans son formalisme même (ce qui constitue l'ossature mathématique de ses théorèmes), de l'ébranlement du physicien confronté au péril de son monde « classique ». Il peut se faire que des phénomènes tenus pour marginaux (demeurés inaperçus jusqu'alors, car situés aux marges de son expérience naturelle, du cours ordinaire de sa vie de physicien), deviennent le chiffre d'une énigme[3], comme la face visible d'une *Sache* pour sa part abyssale, à tout le moins insondable pour un entendement toujours déjà réglé sur les *Principia* de Newton. Phénomènes irréductibles, sinon illusoirement réductibles par des moyens « classiques », qui les ramèneraient à la trivialité. Qui au contraire, laisserait le champ libre au *thaumazein*, se porterait sans arrière-pensées à la rencontre « de ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi », épouserait une radicalité voisine de

[1] Héritage que les non-phénoménologues eux-mêmes consentent à reconnaître : « Le thème de la phénoménologie, c'était tout de même de réinterroger les évidences fondamentales (…) je n'ai pas cessé de reposer cette question : « Est-ce que ce qui va de soi doit effectivement aller de soi ? Est-ce qu'il ne faut pas soulever les évidences, même les plus lourdes ? », Michel Foucault, *L'intellectuel et les pouvoirs* (entretien de 1981), repris dans *Dits et Écrits, tome IV : 1980-1988*, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », Paris, Gallimard, 1994, p. 750.

[2] Au grand dam de Schrödinger, selon lequel, en effet, une explication ne *donne à comprendre* que si le compte-rendu mathématique unifié des phénomènes (en quoi elle consiste) s'associe à une représentation, une figuration continue dans l'espace-temps, ou encore une *image du monde* (*cf. Physique quantique et représentation du monde*, coll. « Points-Sciences », Paris, Seuil, 1992). Or il devient toujours plus manifeste que la compréhension des systèmes quantiques – du moins dans l'*originarité* de leurs caractères et de leurs interactions – implique la mise à l'index, voire l'abandon pur et simple de ces poissons-pilotes de l'intelligibilité que sont les images. Personne ne peut *se figurer* (*sich vorstellen*) « ce qu'est » une particule, une transition quantique, un champ, sinon un état « virtuel », pour cette raison qu'ils ne jouissent d'aucune *identité*, non plus que de *propriétés univoquement déterminées,* dont notre imagination pourrait se prévaloir. Ce qui n'est pas sans rappeler la subtilité de toute *Sachlichkeit* phénoménologique.

[3] Que l'on songe ici au *phénomène photoélectrique*, sinon au *rayonnement* thermique *d'un corps noir*. Cf. *infra*.

celle de l'attitude phénoménologique[1] : suspens hyperbolique des règles symboliques et des actions associées, re(con)duction à ce qui « se passe » ou « se fait » en amont de *ce qui va de soi*, le terreau de nos évidences. Et ainsi expérimentant le court-circuit de ses *habitus*, libre à lui d'amorcer, si l'inspiration lui est donnée (qui a les atours d'une grâce, mais d'une grâce, dirait Valéry, qui est aussi de notre ressort, qui n'est pas dissociée de notre effort[2]), un tout nouveau mode de compréhension, une « expérience du penser » qui ne devrait plus rien à l'intuition empirique, à la *Darstellung* de manière générale. Une intellection finalement idoine pour l'appréhension d'un objet *en lui-même inobservable*[3], quoique « vibrant »[4] par-delà les vestiges qu'il dépose sur notre appareil de mesure ; « système quantique » dont les caractères probabiliste, instable et donc non-positionnel, non-identitaire enfin (inexorablement intriqué à d'autres systèmes, et lui-même suspendu entre plusieurs « états »[5]), s'imposeront bientôt comme des traits

[1] Puisque « comme Husserl l'a écrit une fois, avoir l'esprit phénoménologique, c'est être saisi (d'étonnement) par ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi. », *De la négativité en phénoménologie*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, 2014, p. 9 (par suite noté *NP*).

[2] Tant il est vrai que le hasard est l'« amorce de tout » (*Cahiers*. XXV, 212), et qu'il faut néanmoins savoir *le* « *créer* », « Et par ce plus rare des arts » (*Ébauche d'un serpent*, *Œuvres*, 3, pp. 140-153), cités par Régine Pietra, dans son *Valéry*, coll. « Bibliothèque des lettres modernes », FeniXX réédition numérique (Lettres modernes Minard), février 2021, p. 95. Et l'on s'autorisera de Valéry comme de certains phénoménologues, pour suggérer une éventuelle parenté de l'*illumination* poétique, et du *génie visionnaire* des nouveaux physiciens, celui-là même qui met en branle leurs grandes constructions théoriques.

[3] Du moins jusqu'à très récemment. Que l'on songe aux premières expériences portant sur l'interaction d'un atome *individuel* avec le champ électrique où il se trouve plongé ; ce n'est qu'à l'orée des années 1980 que Claude Cohen-Tannoudji et ses collaborateurs (du laboratoire Kastler-Brossel de l'École Normale Supérieure à Paris) surent mettre en œuvre les premières méthodes de refroidissement et de « piégeage » nécessaires à l'enregistrement de telles observations ; localisé par des faisceaux laser placés en vis-à-vis, l'atome est freiné dans son mouvement et maintenu en lévitation sous l'effet de forces mécaniques. Atome inobservable, donc, *sans le secours* d'appareillages expérimentaux complexes (dont l'existence même fut tributaire des progrès théoriques de la nouvelle physique !), auxquels Feynman, et *a fortiori* les pères fondateurs, ne pouvaient prêter foi, encore.

[4] Terme richirien qui n'est cependant pas sans résonner avec les conceptions de la théorie quantique des champs. Cette dernière, disais-je, énonce que le vide est transi de particules fantômes ou *virtuelles*, elles-mêmes assimilables, sinon générées par *des vibrations* (aussi nommées « fluctuations de point zéro »). Pour étrange que soit cette énergie invisible, elle exerce néanmoins *des effets bien réels* au sein du contexte expérimental, en tous points conformes aux prédictions. Telles sont les *traces* dont je fais état ici : des retentissements, macroscopiquement attestables, d'effectuations et d'interactions virtuelles.

[5] En effet tout système quantique, tel qu'en lui-même (dans la virtualité qui le caractérise en propre, et ainsi le préserve de tout compromission avec l'actuel ou le potentiel), existe

d'essence, comme tels incompressibles. Du moins aux esprits de ceux qui cherchèrent à « s'y tenir », à le *rencontrer* comme tel, comme ce qui « fonctionne » ou opère en amont de *l'objet* (*pré*)*donné*, immédiatement attestable – l'*étant intramondain* ou, en termes non-phénoménologiques, *macrophysique*.

Il n'en va pas autrement chez le phénoménologue :

> Mais en même temps, il faut chercher à comprendre ce qui est derrière l'expression dans l'institué : qu'est-ce qui s'y joue, qu'est-ce qui s'y fait ? S'il s'agit d'une vraie rencontre avec la chose, il y a toujours quelque chose qui se joue derrière. C'est cela la chose, la *Sache* phénoménologique : c'est ce qui se joue derrière[1].

La fidélité à la chose même commande une approche, un cheminement *analogue*, de la phénoménologie à la physique quantique.

Loin donc, de m'en tenir à la reconnaissance de certaines homologies formelles, entre les objets et les concepts respectifs de nos deux disciplines, je souhaiterais prendre la mesure de cette correspondance du côté de leur *démarche* même. *De l'homologie à l'analogie*[2], pour ainsi dire ; dès lors qu'il ne s'agit plus seulement d'exhiber une « communauté de structures », entre les quantons et les concrétudes, mais de rendre manifeste une parenté, toute aussi essentielle, *entre* les *rapports* ou les *corrélations*, les engagements et les frottements (certes toujours « en écart », et toujours au péril de la déformation) *du* physicien et *du* phénoménologue *aux* objets qui sont les leurs.

On peut s'étonner du fait que Richir ait toujours refusé[3] de s'aventurer dans les parages d'une telle analogie, et de prendre acte aussi bien (sinon du

---

pour ainsi dire simultanément dans sa dimension ondulatoire et matérielle, et de surcroît, n'embrasse pas *un seul* état (telle ou telle position, vitesse, énergie, etc…) mais plusieurs conjointement.

[1] *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, 2015, p. 161 (noté *ER infra*).

[2] Au sens aristotélicien (voire euclidien) qu'il est d'usage de prêter à cette notion : une égalité ou une identité de *rapports*, plutôt qu'une ressemblance formelle entre les *termes* ainsi liés (ressemblance que définit pour sa part la notion d'homologie).

[3] Sur les raisons alléguées pour expliquer ce refus, je renvoie à *ER*, *op. cit.*, pp. 280-289, ainsi qu'à l'article de Joëlle Mesnil, « La référence à la notion de virtuel quantique dans la critique richirienne du relativisme post-moderne », *Annales de phénoménologie* n° 18, 2019. Il me semble néanmoins que les réticences richiriennes à faire fond aussi bien sur l'homologie que l'analogie entre les deux disciplines, étaient déjà sensibles dans ses articles « de jeunesse » (y compris dans « Mécanique quantique et philosophie transcendantale », *La liberté de l'Esprit n° 9/10 : Krisis*, Paris, Hachette, septembre 1985, pp. 167-212).

bout des lèvres[1]) de l'existence de ces innombrables correspondances formelles, desquelles j'ai pointé les plus saillantes. Seulement force est de constater que cet *océan de vide*, dont lui-même relève les caractères « foncièrement instable (sujet à d'irréductibles fluctuations) » et cependant « toujours déjà organisé, ou ordonné[2]", évoque, quoiqu'il en veuille, le *champ phénoménologique* en ses profondeurs. L'une et l'autre disciplines sont aux prises avec un « hallucinant *théâtre d'ombres* fait d'insaisissabilités multiples », quoique pourvues de *structures* ; « des agencements et des ordonnancements en incessante mobilité », et comme au bord de l'implosion, « dans » ce qui n'est jamais dès lors, qu'« un apparent chaos[3] ».

Ainsi se laisse définir l'archaïque, que l'on désigne par ce nom les abîmes de la matière (le champ proprement quantique, donc virtuel) ou de l'expérience humaine (l'inconscient phénoménologique, également virtuel). Et le phénoménologue comme le physicien de l'accompagner *en pensée*, dans ses cohésions multiples et instables, *avant* de dégager les « concepts » et les « théorèmes » susceptibles de délimiter ses contours, et de circonscrire son évolution. Pensée qui doit se mouvoir en régime *non-identitaire*, à la mesure de ce qu'il s'agit de penser, de ces *Sachen*[4] que l'on veut porter au langage.

Tel serait peut-être l'office, en phénoménologie, de ladite « *mathesis* instable des instabilités » : constituer le versant *dynamique* de l'analyse architectonique, son « moment » phénoménalisant, pour ainsi dire. Il importe en effet au phénoménologue de se mettre au contact de la *Sachlichkeit* dans sa mobilité caractérisée[5], et ce, moyennant une *phase de*

---

[1] Certes à une exception près : la problématique du « virtuel » et ses effets latents (la fameuse action à distance) sur le double champ de l'actuel et du potentiel, que Richir confesse avoir emprunté « sans vergogne » au formalisme de Feynman – et à travers lequel il lui fut donné de repenser le concept maldinéen de « transpossibilité ». *Cf. ER*, *op. cit.*, p. 289-291, ainsi que « Potentiel et virtuel », *in Revue de l'Université de Bruxelles 1997/1-2 : Le vide*, Bruxelles, Éditions Complexe, octobre 1998, pp. 60-69.

[2] « La nature aime à se cacher », *Kairos n° 26 : Cosmologies*, Toulouse, P. U. Mirail, décembre 2005, pp. 77-92.

[3] Marc Richir, « La Refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie n° 7*, 2008.

[4] « La *Sache* phénoménologique n'a certes rien d'une « chose en soi », qui existerait toute seule et par elle-même […] en tant que relevant de l'archaïque, elle n'a précisément rien d'étant (rien d'identique), échappe complètement à la mise en ordre ontologique, n'est précisément attestable qu'indirectement en ce qu'elle « est » tout d'abord et le plus souvent virtuelle, « phantastique » et non positionnelle », *ibid*.

[5] « Pour être exhibée par le phénoménologue qui en analyse les structures, il faut donc, *préalablement*, qu'il y ait contact entre le soi du phénoménologue et elle. […] le soi du phénoménologue est en contact avec la *Sache Selbst*, *sans que* sa manière de la dire (en

langage complexe[1], une cohésion de *phantasíai* perceptives elle-même vouée ou abandonnée au « nomadisme du clignotement »[2], sans qu'il ne lui soit jamais loisible de déterminer, comme du balcon de Sirius, le degré d'adéquation à ce qu'il veut penser. Ce n'est qu'une fois le feu éteint (le feu de la *pensée phénoménalisante*) qu'il peut dégager les braises du foyer (notre « espace du dedans »), comme autant de concepts et de morceaux descriptifs qu'il lui faudra ainsi ordonnancer, rigoureusement. Et c'est alors *l'autre versant* de l'architectonique, où celle-ci ne tient plus lieu que d'une certaine *méthode*[3], pour l'examen « topographique » des océans de l'inconscient, dessinant, tout au plus, les coordonnées d'un *système*-se-faisant –il est vrai sans le concours d'une eidétique.

Néanmoins cet accompagnement, cette phénoménalisation *au plus près*[4] des *Sachen* archaïques, préalable à tout exposé systématique, ne semble pas connaître d'équivalent en physique quantique. Manquerait ici à l'appel l'exercice ardent, proprement phénoménalisant, d'une pensée qui se voudrait à la mesure de son objet – aussi mobile et phantastique que la *Sache selbst* – et dont nous pourrions extraire *après coup*, comme d'un brasier, des théorèmes (plutôt que des concepts) idoines pour l'exposé systématique des instabilités quantiques. Dépourvu d'une telle *base* phénoménalisante, le formalisme de la physique quantique, rigide trop rigide, ne saurait jamais vraiment rendre compte de ces dimensions « océaniques » :

> ce « vide » (étant) foncièrement instable […] par là, la physique devrait, au moins en partie, tout comme la nature, *être « fondée » sur de l'instabilité*. Et la question corrélative est tout naturellement : y a-t-il une *mathématique de l'instabilité*, n'est-ce pas intrinsèquement contradictoire[5] ?

---

langage) lui soit, par là-même, *adéquate* », *ibid.* (je souligne). Et plus loin : « Si l'architectonique relève en partie de nos concepts, ceux-ci ne sont en revanche phénoménologiquement pertinents que s'il 'touchent' à la *Sache*, à la 'chose' à analyser, et pour dire s'il y a ou non un tel contact, il n'y a, de nouveau, aucun critère 'objectif' », *ibid*.

[1] Homologue, mais homologue seulement, à la diastole effective des poètes et des compositeurs. Telle serait la *pensée phénoménalisante*, expression synonyme, à mes yeux, de la *mathesis* richirienne, que je m'efforcerai de sonder à la fin de cet article.

[2] Concernant ce concept et son usage, voir « L'aperception transcendantale immédiate et sa décomposition en phénoménologie », *Revista de filosofía*, nº 26, Madrid, 2001.

[3] Elle consiste alors à « situer correctement, dans l'océan des problèmes et questions phénoménologiques, le problème à traiter […]. L'architectonique comme méthode est donc une mise en ordre des problèmes et questions selon nos concepts qui, pour l'essentiel, sont des concepts philosophiques, même pris avec les déplacements que Husserl leur a fait subir. », *in* « La Refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n° 7, 2008.

[4] Et quoique la proximité d'un tel « contact » dût toujours s'assortir d'une espèce d'*écart*, absolument irréductible.

[5] « La nature aime à se cacher », *Kairos n° 26 : Cosmologies*, Toulouse, P. U. Mirail, décembre 2005, pp. 77-92. Je souligne.

Une *mathesis* instable des instabilités, telle l'archi-*tectonique* richirienne, manquerait à notre désir.

Je m'emploierai toutefois à montrer que le formalisme de la théorie des champs enveloppe une opérativité toute semblable, pour autant qu'on s'abstient d'en retrancher les « moments » formateurs, et que l'on prend acte, au contraire, de l'enracinement[1] de ses théorèmes dans une authentique « *praxis* créatrice »[2] ; plutôt que dans l'idéalisation ancienne manière, cette *démondanisation idéalisante* (le bien-nommé « passage à la limite ») dont Husserl cherche à scander les étapes, au sein de ses ouvrages[3]. En dépit de sa prégnance tout au long de notre histoire[4], celle-ci m'apparaît finalement impuissante à retracer et rendre compte de l'institution des idéalités *complexes*, du genre de celles qu'embrassent Dirac, Feynman et leurs successeurs. Qui voudrait mettre au clair les linéaments de cette idéalisation d'un nouveau genre, devra plutôt se référer aux descriptions qu'en livrent Richir[5] ou Sánchez Ortiz de Urbina[6], mais aussi Imre Toth[7] ou Jacques Hadamard[8].

Ainsi engagé dans ce procès idéalisant, le mathématicien (qu'il s'agisse d'Emmy Noether ou d'Henri Poincaré) cesse de puiser à la source de nos figurations *intuitives*. Voici qu'il plonge dans les entrailles du *Phantasiewelt*, pour ainsi dégager des noyaux eidétiques sans commune mesure avec ceux qu'en livre la seule variation imaginaire : des *eidè* rigoureux, partis prenants d'un champ unifié, et absolument exempts de compromission avec toute forme de « naturalité[9] ». Tels sont au fond les

[1] De même que l'exposé systématique-architectonique se rattache à sa *mathesis* instable, sa base phénoménalisante.

[2] Sur cette locution et ce qu'elle doit à Merleau-Ponty, voir *infra*.

[3] Je songe ici, pour l'essentiel, à sa *Philosophie de l'Arithmétique*, comme à certains développements de *Logique formelle et logique transcendantale* ou de la *Krisis*.

[4] Du moins jusqu'au 19ème siècle, et la survenue de ces mathématiciens d'un nouveau genre que sont Riemann et Galois. La *généalogie de la raison* mathématique (pour faire écho au bel ouvrage de Dominique Pradelle) connaîtrait ainsi une ultime étape, dont Husserl peut-être, n'a pas su prendre la pleine mesure… contrairement à son maître en ses matières, le mathématicien Karl Weierstrass.

[5] Tant *L'Institution de l'idéalité – Des schématismes phénoménologiques*, que le chapitre 7 de *FPL*.

[6] Notamment au sein des deux premiers chapitres de son *Orden oculto : ensayo de una epistemología fenomenológica*.

[7] Par exemple dans *Liberté et vérité : Pensée mathématique et spéculation philosophique*, coll. « Philosophie imaginaire », Paris, Éditions de l'Éclat, 2009.

[8] Dont les *Essais sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique* ont fait date, tout comme les confessions de Poincaré, sur lesquelles ils se fondent. J'y adosserai certaines intuitions et attestations d'Alexander Grothendieck, issues de *Récoltes et Semailles : réflexions et témoignage sur un passé de mathématicien.*

[9] Pour le dire sommairement : sans ancrage dans le monde sensible ou empirique.

« nombres imaginaires », ceux-là même que les nouveaux physiciens recueillent dans leurs théorèmes, Feynman au premier chef.

D'où vient cependant que ces mêmes nombres, et les théorèmes qui les enrégimentent, correspondent si étroitement aux structures du monde quantique ? Le mystère de l'« application[1] » selon moi ne saurait s'éclaircir qu'à la lumière de cette idéalisation nouvelle. C'est parce que cette *praxis* est ce qu'elle est, manière de combiner des *phantasíai* perceptives en charriant infailliblement des lacis de *phantasíai* pures, qu'elle peut être confondue avec cette « expérience du penser » que j'évoquais tantôt : une intellection idoine pour l'appréhension des systèmes quantiques, tel serait notre procès idéalisant. Si du moins il ressort que les *phantasíai* pures sont homologues, quant à leurs structures, aux quantons. De là le paradoxe d'une « pensée » située au carrefour de nos deux disciplines, ne « touchant » au quantique que par la médiation du phantastique. Il me faudra y revenir.

Pour l'heure, je me contenterai de soutenir que le formalisme des physiciens de l'infinitésimal demeure lui aussi tributaire d'une telle idéalisation. Il est bien, n'en déplaise à Richir, « *fondé sur de l'instabilité* », à savoir celle du monde phénoménologique lui-même, et ses cohésions ondoyantes de *phantasíai* (pures et perceptives) ; un monde à l'horizon duquel s'ébauche – dans ce que j'ai nommé une *praxis* créatrice – un certain *constructum* de *phantasíai* perceptives[2], voisin des compositions du grand art[3], comme des élaborations, également phantastiques, d'une pensée

[1] Cette application, si fine et rigoureuse, du *formalisme* mathématique (et spécifiquement celui de la théorie des champs) à la *naturalité* quantique.

[2] Au sujet de ce *constructum*, et du sens qu'il convient de lui prêter, je me réfère aux derniers paragraphes du premier chapitre d'*Orden oculto : ensayo de una epistemología fenomenológica*.

[3] Sans que ces physiciens puissent être dits, en termes richiriens, « en contact avec la diastole » (ils ne cherchent pas à en livrer « l'expression juste »), leurs élaborations théoriques, en tant que créations authentiques (et donc irréductibles à de simples bricolages, pas davantage à la reconduction de formes déjà vieilles – comme si la compréhension des phénomènes *quantiques* était par avance intégrée dans l'espace de l'ancienne physique, structurellement *continuiste* et *infinitiste*), touchent au (mini-)sublime, au « moment » de l'inspiration et à ses profondeurs archaïques, qu'il s'agit pour elles aussi d'exprimer ; mais ce, par l'intermédiaire d'une certaine *construction eidétique*, plutôt qu'en s'inscrivant (poétiquement, musicalement) dans le sillage d'un phénomène de langage (effectif, c'est-à-dire non virtuel). Certes, à s'en tenir au point de vue phénoménologique, ces deux élaborations, eidétique et de langage, puisent à une même source, le *Phantasiewelt*. Encore faudrait-il établir une certaine distinction entre ces *eidè*, et ceux de l'ère classique (pour la constitution desquels les *phantasíai* perceptives n'occupent sans doute pas un rôle aussi central, ce pourquoi peut-être Husserl les néglige). Toujours est-il qu'au commencement des entreprises poétique et théorique était l'étonnement ; que l'une comme l'autre ambitionnent d'approcher un « niveau de réalité »

phénoménalisante. Et c'est à la faveur d'une telle « construction », elle aussi *mathesis* instable, que s'instituent ces théorèmes, parés de nombres complexes ou imaginaires, et certainement disposés à faire système. Cependant que l'adéquation d'une telle « systématique » au monde quantique demeure tributaire, tout à la fois de cette élaboration créatrice[1], et de la *correspondance* des *phantasíai* pures aux quantons.

Qui prendrait la mesure de cette double dépendance devrait selon moi reconnaître *la supériorité du formalisme feynmanien*, système dont les membrures sont faites d'*eidè complexes*, pour cette vaste entreprise de déchiffrement du monde quantique, cet océan de virtualités rigoureusement homogène à l'inconscient phénoménologique. En tant que fragments d'une telle « structuration mathématique *du vide* »[2], *de la Sachlichkeit quantique* en son orogénie, ses théorèmes détaillent chacun de ses « mouvements, chevauchements, ruptures, failles, charriages, etc… »[3]. Ses *ruptures*, autrement dit ses plissements ou ses dislocations, les « déformations tectoniques » de cet archaïque. Et ce formalisme de rendre compte, lui aussi, de l'*implosion irréversible* des structures originaires[4], de la *décohérence*

> d'un vide toujours déjà organisé, ou ordonné, dont le passage entier au potentiellement observable (au « réel ») signifierait la désorganisation complète, c'est-à-dire l'illustration du second principe de la thermodynamique sur l'augmentation irréversible de l'entropie[5].

plus instable, plus inchoatif, et somme toute plus originaire que celui de notre vie courante ; et que la *compréhension* de cette dimension est pour elles deux indissociable d'une *création* – il s'agit bien en effet, dans l'esprit les pères fondateurs, d'instituer de nouveaux artefacts mathématiques, à tout le moins d'appliquer ces *eidè* (pour beaucoup issus de la combinaison et de la refonte des structures eidétiques élaborées par leurs confrères mathématiciens, à Göttingen) au nouveau monde ainsi découvert.

[1] Au même titre que le versant dynamique de l'architectonique conditionne son versant statique.

[2] « La nature aime à se cacher », *Kairos n° 26 : Cosmologies*, Toulouse, P. U. Mirail, décembre 2005, pp. 77-92. Je souligne.

[3] « La Refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n° 7, 2008. Et mouvements dont les strates supérieures d'organisation de la matière, elle aussi « garde(nt) en permanence les traces ».

[4] Au profit d'autres arrangements ou modes d'organisation, davantage *déterminés* et pourtant moins *précis.*

[5] « La nature aime à se cacher », *Kairos n° 26 : Cosmologies*, Toulouse, P. U. Mirail, décembre 2005, pp. 77-92.

Deux récits transcendantaux

Les *phantasíai* pures et les quantons, aussi infigurables et inobjectivables les unes que les autres – réfractaires à la position comme à l'identité[1] – sont ainsi parties prenantes de cohésions, de structures voisines… et qui sont également promises à l'érosion ; la « décohérence » des systèmes quantiques pouvant être rapprochée du processus de « déformation cohérente », mais surtout de la « *tectonique* » richirienne[2], soit la série des transpositions au gré desquelles se forment, *in fine*, dans l'écorce du réel « tel qu'il nous est donné » (à nos sens comme à nos appareils de mesure), des figures et des mouvements identifiables (c'est-à-dire aussi bien localisables), au sein d'un cours temporel continu.

Une même dégénérescence, une même falsification[3] de l'« *archaïque* », sans laquelle cependant le monde « classique », régi de concert par la physique galiléo-newtonienne et les grands principes de la phénoménologie standard (celle qui s'en tient aux *doxai* et à leurs corrélations noético-noématiques), ne pourrait tout simplement pas éclore ; pas plus qu'il ne pourrait se maintenir dans son être, en la solidité de son sens d'être-ainsi,

[1] D'où il ne résulte pas cependant qu'on ne puisse en produire une description cohérente ; tant il est vrai que l'absence d'identité n'implique pas l'absence de structures, ou que l'impossibilité de reconnaître telle ou telle *Sache*, n'en signifie pas l'inanité. Pour paraphraser Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina : « dans » les champs quantiques comme « dans » les cohésions phénoménologiques (passives, inconscientes et schématiques), quelque chose est conservé sans l'intervention de l'identité. Il est une invariance plus originaire que tout identité ; c'est l'un des nombreux paradoxes qu'il me faudrait affronter… Spécifiquement à travers l'exemple des « histoires » de Feynman, la pluralité des chemins qu'emprunte, il est vrai toujours virtuellement, un quanton, conformément à ce que prescrit l'intégrale fonctionnelle qui définit son existence. Ces chemins, quoique dépourvus d'identité, se *distinguent* les uns des autres, et tous fournissent leur plus ou moins grande contribution à l'actualisation d'un chemin dominant (dès lors assimilable à une simple trajectoire, au mouvement d'une particule « classique »). Force serait de reconnaître que les diastoles en gésine dont parle Richir, ces amorces de sens qui aiguillonnent en sous-main la phase effective, sont d'authentiques chemins diastoliques, se voyant eux aussi particularisés en fonction du poids de leur contribution à la diastole effective, la phase de présence (pour sa part à mi-chemin entre *l'actualité* d'une trajectoire, d'un mouvement télique, et la *virtualité* d'une telle amorce de sens – laquelle n'est jamais que l'ombre d'une idée, esthétique ou philosophique).

[2] Que la géologie en effet assimile à la *tectogenèse*, cette science de l'engendrement et de l'élaboration, plus ou moins tumultueuse, des structures terrestres.

[3] Pour autant que la décohérence paraît jouer un rôle tout à fait analogue à celui du Malin Génie en phénoménologie : tisser les barreaux d'une prison qui ne dit pas son nom, qui se confond avec notre *Leibkörper* et sa réceptivité sensori-motrice, et ainsi nous fait tenir pour seule réalité ce qui se donne (serait-ce *in potentia*) à nos sens… nous rendant dès lors plus ou moins insensibles aux appels qui sourdent de l'archaïque.

sans le concours *implicite* d'une telle *matrice*[1]. La virtualité humaine, aussi bien que la virtualité physique à ses micro-niveaux, *ces océans du vide* (quantique) *et de l'inconscient* (phénoménologique) ne s'attestent[2], d'abord et le plus souvent, que dans les vestiges qu'ils déposent sur notre *Leibkörper* ou nos appareillages, ces manifestations déclassées par le changement d'échelle, par une transposition (ou un enchaînement de telles transpositions) qui n'en livre qu'un résidu phénoménal : *décomposé*, *objectif*, *possible* et *approximatif*, bref à la mesure de notre vie consciente, et ainsi susceptible de se prêter à nos *doxai*, comme à la subsomption sous des structures eidétiques[3]. Notre vie courante se coule dans des opérations appauvries, qui sont cependant nourries, en profondeur, par une richesse incommensurable[4].

Or, de cette matrice au registre de nos figurations et de nos appréhensions, en passant par le niveau intermédiaire (entre cohérence et décohérence, pour ainsi dire), où s'élabore aussi bien la *pensée phénoménalisante* que ces nouvelles *constructions mathématiques* auxquelles recourent ces physiciens de l'infinitésimal, mais aussi (peut-être) l'organisation matérielle du vivant et (très certainement) la création esthétique ; la consistance de chaque niveau repose plutôt sur des corrélations (que l'on dira *intentionnelles*) que sur une prétendue

[1] Le terme du reste, est commun aux phénoménologues et aux physiciens (que l'on songe à Louis de Broglie ou à Bernard d'Espagnat, qui en use abondamment dans son maître-ouvrage, *Le réel voilé: Analyse des concepts quantiques*, coll. « Temps Des Sciences », Paris, Fayard, 1994, 506 p.), pour désigner ce niveau de réalité sous-jacente, ce *territoire originel* sans identité ni « variables cachées », *virtuel* quoique doté de la plus grande richesse et de la plus grande rigueur ; niveau *se fait le sens* et, avec lui, la communauté humaine des singuliers, en « correspondance » avec la Nature – du moins avec *le devenir de l'organisation matérielle et énergétique.*

[2] Qu'il soit question d'une expérience *humaine*, ou de ce qui se « donne » dans le contexte établi par un certain dispositif expérimental.

[3] Essentiellement celles qu'étudie Husserl, dans sa *Krisis* comme dans ses premiers ouvrages, et qui sont encore, disais-je, fortement naturalisées : le modèle grec de l'idéalisation sur le fondement d'un sensible *surmonté dans l'infini* (c'est-à-dire à la faveur d'un « passage à la limite »), demeure prégnant chez Galilée.

[4] De même que dans les tréfonds de la réalité nommée classique, le quantique se veut toujours latent – preuve en est qu'il suffit d'altérer certaines variables de la situation classique (par exemple soumettre un matériau conducteur à une température extrême, proche du zéro absolue) pour que vienne à surgir un comportement non-classique, telle que la *supraconductivité* – de même, le principe de transpassibilité légifère sur toutes les strates du vivre humain. En chacune d'elle « résonne » toutes celles qui lui sont transcendentalement antérieures, si bien que toujours elle demeure éveillée, en son fond (pour ainsi dire *virtuellement*), à cette dimension originaire qui l'anime. Notons qu'Heisenberg, avant Feynman, semble avoir eu la prescience de cette *mise en résonnance des « niveaux » de réalité* ; en témoigne son désormais célèbre *Manuscrit de 1942*, dont Catherine Chevalley a récemment proposé une traduction française, aux éditions Allia.

architecture *eidétique*. Thèse que j'emprunte à Sánchez Ortiz de Urbina, et qui a pour corollaire l'assimilation pure et simple de l'eidétique au champ *mathématique*[1].

En vertu de cette communauté d'intérêt – une même attention à l'origine, aux abysses du monde *archaïque*[2] ; un même souci d'élucidation génétique du monde, cette fois tel qu'il nous est « donné », et aussi donné à concevoir selon des lois macroscopiques, classiques, qui se tiennent encore au plus près de notre expérience perceptive[3] ; une même lucidité à l'égard du

[1] Cf. *Orden oculto : ensayo de una epistemología fenomenológica*, colección contemporánea, Oviedo, Eikasia, 2021. Un champ qui peut certes « habiller » nos objets macroscopiques et observables (quoique la coupe soit trop large, car infinie), mais ne saurait tenir lieu que de *levier descriptif* pour la compréhension des systèmes quantiques ; description il est vraie plus exacte que celle ayant cours dans l'empire de la physique classique, mais pour autant que nous ayons su établir le système formel *approprié*. Cette description, autrement dit *l'application* de ce *formalisme mathématique* d'un nouveau genre (riche en nombres imaginaires), ne se laisse plus interpréter, comme chez Husserl, sur le double mode du *revêtement* (de la subsomption sous un modèle) et de *l'introjection* (où le modèle, la *super*structure idéalisée et donc instituée moyennant sublimation, se voit à son tour renversée en une *infra*structure idéale, située comme au fondement du monde sensible, *cf. Krisis*, § 9b, pp. 38-39). Or tel est le paradoxe, au moins apparent : l'application n'en sera que d'autant plus précise et minutieuse à cette échelle.

[2] Sans qu'il en soit question comme d'un *sol principiel*, d'un socle toujours déjà déterminé duquel il nous serait loisible de dégager, *par déduction*, tout l'échelonnement des strates supérieures. La phénoménologie, afin d'être pleinement logique transcendantale, doit se muer en cette science des souterrains, qui fraye des voies vers le monde primordial. Cette archéologie phénoménologique devra « excaver les édifices constitutifs cachés dans les éléments bâtis », opérer « le questionnement rétrospectif et ensuite la mise au jour des opérations individuelles créatrices, jusqu'aux ultimes… », *Philosophie première, t. II, Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. de l'allemand par Marie-Hélène Desmeules, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, janvier 1990, p. 40. La méthode *archi*-tectonique, héritée de Richir, s'engage sur une pente similaire, à ceci près qu'elle n'achoppe plus sur un principe dernier, qui serait tel le « sol ultime de toute connaissance et de tout vérité », *ibid*. Parallèlement, la matière, à son niveau originaire d'organisation (les fluctuations du vide quantique), ne saurait être assimilée à une *archè*. On n'y décèle ni champ ni espace-temps préalables ; mais c'est « en » lui qu'ils se tissent, qu'ils *se font,* dans des interactions *plurielles*, *directes* et *virtuelles*.

[3] Sans cette relative proximité ou perméabilité du monde sensible à sa contrepartie idéale, nul doute que la substruction diagnostiquée par Husserl eut été inenvisageable. C'est ainsi que le domaine quantique (et le champ phénoménologique aussi bien), pour sa part, ne saurait se laisser revêtir eidétiquement : on n'y trouve pas, en effet, ces prérequis que sont l'objectivité (comme ramification de l'identité) et la continuité – la première serait-elle inexacte, la seconde imparfaite, et l'une l'autre finies, ainsi qu'il en va dans le monde de nos perceptions. Il n'est pas, en ce domaine, de continuité spatio-temporelle ou de simultanéité, non plus que de trajectoires définies, qu'il nous serait donné de suivre. La subsomption sous un modèle est dès lors impossible, de même que serait « catastrophique » (pour faire écho à la bien-nommée *catastrophe ultraviolette*, laquelle précisément, ne put être conjurée que par l'introduction du principe de quantification), l'application de *l'infini*

caractère indéboulonnable de la corrélation (sinon de l' « intrication », aux niveaux d'organisation les plus embryonnaires) – je soutiendrais que la « physique nouvelle », comme la qualifie Husserl dans une annexe relativement isolée de la *Krisis*[1](constituant à ma connaissance, le seul exposé qui lui soit dévolue), doit être tenue pour un authentique *récit de la phénoménalisation*, de la floraison ou la venue à l'apparaître des choses depuis leurs profondeurs, insoupçonnées car *abyssales*, mais jusqu'auxquelles le récit s'aventure ; une représentation, au sens strict d'une histoire qui donne à « voir », ce processus pourtant infigurable du devenir manifeste de la réalité (entendue comme *Sachlichkeit* plutôt que comme *Realität*[2]).

Histoire assimilable dès lors, à celle qu'ambitionne de raconter le phénoménologue, qui lui aussi médite la sentence de Hermann Hesse : « chaque début recèle une magie cachée »[3]. Seulement cette magie de l'origine, il prétend la trouver, non plus au lieu où s'ébauche l'organisation de la matière, mais au niveau intentionnel initial, dans ce *Phantasiewelt* où se règle le problème du sens – les *phantasíai-affections,* et leurs promesses de sens*,* se substituant dès lors aux *quantons*[4]. Le récit cosmogonique ne

dans un tel domaine. Si l'infini, à l'échelle du corps humain (et ceci que l'on songe au principe de *divisibilité infinie* de l'énergie ou de la matière, sinon à *l'infini en acte* de l'*eidos*, en tant que revêtement ou modèle recouvrant), produit des résultats scientifiquement acceptables quoiqu'approximatifs – c'est là ce qu'établissent tant la théorie de la relativité que la *Krisis* husserlienne – dès lors cependant qu'on augmente le niveau de résolution et de rigueur de l'explication, en changeant l'échelle d'observation, ce même infini en vient à produire des résultats catastrophiques. En physique comme en phénoménologie, l'analyse fine des profondeurs exige la mise à l'écart de l'infini continu non énumérable, celui de l'eidétique comme celui du calcul infinitésimal – ces derniers pouvant bien aller de pair, n'étant point exclusifs l'un de l'autre.

[1] À savoir la Beilage n° 4 du § 12 de la *Krisis*, daté de juin 1936 (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de l'allemand par Gérard Granel, coll. « Tel », Paris, Gallimard, novembre 1989, pp. 428-432). Un feuillet suffit au père de la phénoménologie pour régler le sort d'une discipline pourtant si peu assurée de ses fondements qu'elle offrait, elle aussi, « le spectacle d'un perpétuel champ de bataille ». Or Husserl, dans ces pages, défend sans le dire l'interprétation danoise, celle majorant (et s'enferrant dans) le contexte expérimental, ne tenant pour *connaissable* que ce qui se laisse prendre aux rets de nos appareillages expérimentaux – « ce qui se donne », pour ainsi dire, et quoique sur cette donation pèsent de nouvelles contraintes.

[2] La *Realität* n'advenant qu'en bout de parcours, comme au terme de la série des transpositions dont les *Sachen* font l'objet.

[3] Une citation d'*Éloge de la vieillesse*, que je tire du dernier ouvrage de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina : *Orden oculto : ensayo de una epistemología fenomenológica*, p. 115.

[4] Cependant que ces concrétudes demeurent analogues, au moins quant à leur charpente, leur ossature, et quoique cette analogie se révèle plus rigoureuse au niveau embryonnaire de leur élaboration : l'intrication quantique évoquant invinciblement le jeu des synthèses

saurait plus déboucher sur un monde anonyme, laissé à l'abandon de sa matérialité brute, quoique rigoureusement ordonnée (et tel est bien l'univers du physicien des grands corps, conjointement *mesurés* et *subsumés*[1]) ; il raconte l'émergence d'un monde habitable (*Lebenswelt*) toujours déjà *signifiant* et nimbé d'affections, pour ainsi dire *humanisé*, et ainsi tenant lieu d'horizon absolu de nos expériences courantes, pratiques et perceptives. Reste que la complexion originaire, finitisée, de la matière et de l'énergie, se trouve être analogue à l'architecture du niveau proprement transcendantal, et que se font écho leur « gestation » respective.

Au commencement était l'étonnement

De l'« idéalisme » husserlien à la phénoménologie « refondue », des pères fondateurs de cette physique nouvelle[2] aux acteurs de la seconde révolution quantique[3], c'est toujours *l'origine du monde*[4], et sa *tectogenèse*, qu'il s'agit de mettre en exergue. L'une comme l'autre discipline tiendrait ainsi le donné, ce qui semble « aller de soi », pour le rejeton d'une histoire au long cours, où l'élaboration s'accompagne d'une déliquescence, et

passives *de troisième degré*, de même que la pluralité des « chemins » feynmaniens renvoie comme en miroir au magma des diastoles en gésine. Pour le dire dans les termes de Sánchez Ortiz de Urbina : la structure de la région quantique correspond à la structure du *Phantasiewelt*.

[1] Aussi bien interceptés par nos *dispositifs expérimentaux* (cette capture relevant moins d'une passive réception que d'une *activité de constitution*, il est vrai moins saillante et déterminante qu'en régime d'expérience quantique) que subsumés sous certaines *structures eidétiques*, et ainsi évalués à leur aune.

[2] Aussi bien Bohr et ses partisans, les tenants de la bien-nommée « École de Copenhague » (professant qu'une juste appréhension des quantons nécessitait l'assise d'une réflexion nouvelle, pour ainsi dire postkantienne, au sujet de la connaissance, avec le concours des principes d'*individualité*, de *correspondance* et de *complémentarité*) que leurs plus farouches opposants, parmi lesquels Einstein ou Schrödinger – lesquels ne désespéraient pas d'identifier un fondement *mécanique* (*classique*) pour cette nouvelle doctrine.

[3] A savoir Richard Feynman et John Bell. Celle-ci en effet, s'origine à la fois dans l'essor de la théorie quantique des champs (et Feynman d'en donner le coup d'envoi, *via* l'introduction d'un nouveau formalisme, concurrençant celui de Schrödinger : un théorème à base d' « intégrales de chemins », c'est-à-dire fonctionnelles *et* en dimension infinie), et dans la revalorisation, par Bell, du concept d'intrication, dont l'attestation expérimentale ouvrit la voie aux théories de l'information quantique, ainsi qu'à l'analyse des systèmes *individuels*.

[4] Et de son corrélat vivace, la partie « vie » de la concrescence Vie-Monde, dans les termes de Pablo Posada Varela (*cf.* entre autres exemples, dans les toutes dernières pages de « Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les implications contre-ontologiques de la réduction méréologique », *Eikasia. Revista de filosofía*, mai 2013). Le fait est que cette corrélation demeure prégnante au sein de la nouvelle physique, et quoique notre implication alors, soit plutôt celle d'une matière animée (*Leibkörper*) que d'une conscience en quête de sens.

quoique nous vivions ordinairement de leur oubli. En phénoménologie, c'est d'abord le suspens d'un *thaumazein* qui nous délivre de cette sorte de sommeil « naturel », sentiment qui s'éveille à la faveur d'une certaine rencontre, le « tact » d'une *Sache*, elle-même sans commune mesure avec ce qu'exhibe notre *Lebenswelt* ; et l'affection que nous en concevons, telle une onde sismique, en fait trembler les bases[1].

Je crois pouvoir établir qu'il en fut de même pour Planck, Einstein, Bohr et tant d'autres pionniers de la nouvelle physique. Ce qui devait déclencher la révolution quantique ne pouvait être qu'un *thaumazein* du même genre, et conjointement, la *rencontre de l'énigme*, d'une *Sache* apparemment insondable – sinon des traces qu'elle dépose dans le monde classique, celui de nos observations et de nos évidences. « Phénomènes atomiques » déjà connus et mesurés[2], mais dont le fondement ou la raison d'être ne se laissait pas ramener aux anciennes voies explicatives. Leur élucidation réclamait

[1] Le *thaumazein* devant ainsi être tenu pour une affection quasi-sublime (affection vibratoire ou réplique du « moment » du sublime, dans la terminologie de Richir), inspirée ou motivée par le « contact » (mais qui lui-même se noue aux lisières de ma conscience) avec une concrétude archaïque. J'évoquerai ici ce qui me semble constituer l'une des plus puissantes descriptions richiriennes : « Telle est, pour nous, à fleur d'expérience, la version proto-temporalisée de l'instantané qui paraît comme l'éternité rimbaldienne, ici phénoménologique transcendantale : c'est elle qui fait parfois que telle couleur – à l'instar du jaune de Bergotte –, telle *Stimmung*, tel paysage, etc. nous paraît surgir de nulle part en vue de nulle part, nous retourne énigmatiquement jusque dans nos profondeurs les plus intimes, nous émeut comme dans une « divine surprise », nous arrache à notre âge et aux contingences de la vie, nous donnant l'impression que nous n'avons jamais vieilli et ne devrions jamais vieillir, comme en une sorte de nostalgie (*Sehnsucht*) de l'inaccessible, d'où la mort, mais aussi la naissance et la vie ressortent avec tout leur relief ; comme si, par-là, nous n'étions encore et toujours qu'aux lisières du monde ou des mondes pluriels que nous ne faisons qu'entrevoir. », *Phénoménologie en esquisses*, coll. « Krisis » Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 486. Mais il revient au phénoménologue de faire un usage méthodique de cette expérience, proprement « esthétique », en substituant la « construction » phénoménologique à l'expression juste (et certes, celle de Proust plutôt que de Bergotte). Toujours néanmoins, il s'agira de « mettre ses pas dans ceux de la diastole » qui vient à poindre, au creux de cette divine surprise.

[2] Les phénomènes atomiques (de la radiation d'un corps noir à l'effet photoélectrique) desquels se sont d'abord préoccupés les « pères fondateurs » de la mécanique quantique, étaient certes déjà connus de la théorie « classique » (l'effet photoélectrique notamment, fut découvert en 1839, près de trois décennies avant la révolution – certes, toujours d'obédience « classique » – maxwellienne), et cartographiés par cette dernière. Mais ils n'étaient tenus encore que pour des phénomènes mineurs, subsidiaires. Il fallut attendre les années 1920 pour qu'ils en viennent à constituer *la face émergée d'une dimension essentielle*, située non point à la périphérie de l'univers newtonien, mais assurant son soubassement, et si l'on peut dire, sa *Sachlichkeit* (les éléments macroscopiques auxquelles correspondent les lois classiques n'étant jamais que des configurations stabilisées, localisées et toujours approximatives, de quantons).

l'emploi de moyens non-classiques[1], et partant un exil hors de l'empire de « ce qui va de soi » (*Selbstverständlichkeiten*), un *Schritt zurück*, pour parler comme Husserl, dans « l'arrière-fond d'incompréhensibilité » (*Unverständlichkeit*) que ce dernier recèle.

C'est ainsi que nos physiciens remontèrent – d'abord à leur insu[2], mais toujours plus résolument – aux dimensions virtuelles que refoulent tant l'attitude naturelle que la physique newtonienne[3] ; à cette *Sachlichkeit* dont toutes ces « anomalies » phénoménales portaient le témoignage, et ce dans l'enceinte du monde classique, comme la face visible et mesurable d'un autre univers. L'étonnement seul nous y ramène, et le contrecoup de ce revif ébranle l'ensemble de nos certitudes à l'égard du donné, lequel en effet ne saurait plus aller de soi. Si nous refusons de nous borner à la simple reconnaissance du gouffre entre ces deux univers (position qui fut celle de nombreux pères fondateurs, préférant absolutiser les règnes plutôt que de penser leur surprenante unité), alors devons-nous expliciter l'engendrement du macroscopique, depuis ces profondeurs entre-aperçues[4].

---

[1] Dès lors en effet que nous augmentons le niveau de résolution et de rigueur – autrement dit, à l'échelle du microscopique – l'infini des théories classiques (cet infini du continu qui, sous la forme de l'analyse mathématique, avait converti la mécanique en modèle suprême de connaissance) cesse de correspondre à ce qui est observé (et que l'on jugera bientôt être une « trace » de tel ou tel système quantique). Ainsi, à suivre les calculs classiques, et conformément à la loi de déplacement de Wien, le spectre du rayonnement d'un « corps noir » serait tel que la quantité d'énergie émise devrait augmenter indéfiniment avec la fréquence, si bien que l'énergie se rapportant à de grandes longueurs d'onde, devrait fatalement se précipiter jusqu'à l'infini ; telle est la catastrophe ultraviolette, *contraire à toutes nos attestations*. Dans un « acte de désespoir », Planck en vint donc à postuler que les échanges d'énergie, entre le rayonnement et la matière, procèdent par paquets discontinus : les *quanta.* La conséquence la plus révolutionnaire en fut l'introduction d'un « *quantum* d'action », une constante universelle appelée à rendre compte de la structure discrète de l'énergie (et par suite, de la matière). Le tout-puissant concept de continuité s'en trouvait ébranlé et, avec lui, les fondements mêmes de ce qui était tenu pour la réalité. En son niveau originaire, le réel devait être foncièrement discontinu.

[2] Les confessions de Planck constitueront bien sûr un témoignage privilégié : « Après quelques semaines qui furent certes remplies par le travail le plus acharné de ma vie, un éclair se fit dans l'obscurité où je me débattais et des perspectives insoupçonnées s'ouvrirent à moi ». Je les opposerai à celles de Feynman, bien décidé, dans ses *Leçons*, à sonder sans tremblement « *the behaviour of real things* », sous la surface *(beneath the surface*) qui recouvre leur virtualité.

[3] Bien que l'attitude naturelle, à suivre certains feuillets de la *Krisis*, comprenne aussi bien l'expérience intuitive (pré- ou extra-théorique) du *Lebenswelt*, que les théories scientifiques qui portent sur lui, et ainsi le présupposent.

[4] En révélant que la « réalité » quantique ne se voit pas régie par les mêmes lois que celles prévalant au niveau macroscopique, la *nouvelle physique* nous enjoint à mettre en lumière les raisons pour lesquelles c'est de cette façon particulière, et non d'une autre, que les choses « se donnent », sont connues de nous à cette échelle. Il n'y a plus lieu de considérer

Pourquoi privilégierai-je alors cette double référence à Feynman et à Richir ? C'est que l'un comme l'autre prend acte de la faillite des pères fondateurs à penser *l'origine océanique* du monde « réel » ; du fait que leurs prémisses nous arriment à la *frontière* de l'archaïque et du classique. Tant l'épistémologie que le formalisme des pionniers, aussi bien les *réductions* que les *constructions* husserliennes, se tiennent comme en deçà de la radicalité que leur entreprise réclame. Loin d'assister à la naissance et au développement primitif des *Sachen* (de part et d'autre, le sens et la matière), loin de décrire l'émergence à la lumière des premiers éclats du monde, ils n'en considèrent justement que les traces, telles qu'en font état nos visées intentionnelles ou nos appareillages. *Sources de droit de toute connaissance*, l'intuition d'un côté, l'observation de l'autre, constituent leur objet en même temps qu'ils le dénaturent.

Une connaissance *post-mortem* : Bohr (et Husserl) en tenue de paléontologue

La mesure en effet, *l'observation* sur laquelle débouche la *préparation* expérimentale, altère irrémédiablement le teneur (*Gehalt*) de son objet : son résultat ne concerne plus le quanton, tel que décrit en son *état* (quantique) par la fonction d'onde[1], mais le résidu de sa *conversion* – analogue à une *transposition architectonique* – au registre de nos aperceptions objectives. Tout se passe comme si la mesure l'avait contraint à « prendre position », au sens propre comme au sens figuré. Une seule valeur accède à la reconnaissance, et son actualisation entraîne la suppression *immédiate* (comme dans l'instantané de l'*exaiphnès*[2]) de tous les autres. Ce n'est donc

que les formes « classiques » de la réalité, celles-là même dont nous faisons l'expérience perceptive, *vont de soi,* et dès lors ne nécessitent *aucune explication*. Si en effet les corps, dans leur teneur de réalité (leurs composants matériels ultimes, aussi bien que leurs soudures originaires, en bref leur *Sachlichkeit*), ne sont en tout et pour tout que des quantons privés de positions, formes ou états arrêtés, glissant au gré d'une perpétuelle indécision, de l'être au non-être ; d'où vient que nous les percevions en tant que corps munis de propriétés et positions déterminées ?

[1] La fonction d'onde – modélisée mathématiquement sous la forme d'un ket : $|\Psi(t)\rangle$ – est la représentation *complète* de l'état quantique d'un système, autrement de la distribution de la probabilité associée à chaque observable dudit système, à *chacun* de ses aspects (encore *inactuels*). Cette même fonction, amplitude de probabilité à valeur complexe, est calculée à l'aide de l'équation vectorielle de Schrödinger… dont je m'attacherai à pointer certaines insuffisances, au regard des progrès accomplis par la théorie des champs (au sein de laquelle il devient seulement possible d'élaborer une conception *relativiste* des états et transitions quantiques).

[2] Cet *exaiphnès* qui selon moi définit la « paradoxale », et pour mieux dire impossible « temporalité » de toute transposition architectonique.

pas l'objet quantique *de ipse*[1] que nous recueillons, mais ce dernier en tant qu'il se trouve convoqué au tribunal de la manifestation. Et donnant à voir dès lors, un étant individué dans l'espace-temps, qui est son vestige, avec son sens intentionnel, son identité (onde ou particule, de surcroît individuée par sa localisation spatio-temporelle), tandis que lui-même se retire dans une opacité dont rien ne sourd… du moins sans le concours renouvelé d'un appareillage, susceptible de *réaliser* certaines de ses potentialités. Élaboration, et conjointement, déformation cohérente : en phénoménologie comme en physique, c'est toujours le même double-mouvement qui scande les péripéties[2] de notre récit transcendantal. Certes, nous sommes ici témoins des *derniers instants* de la tectogenèse. L'analogie n'en demeure pas moins féconde, entre les opérations doxiques ou noétiques, et les interventions qui prêtent vie au contexte expérimental.

Est-on seulement autorisés à traiter ces systèmes quantiques en tant que « choses en soi », cependant que l'effectuation de certaines mesures, seule rend possible la détermination univoque de leurs propriétés ? Il nous faudra, semble-t-il, renoncer à tenir ensemble la coïncidence à soi *et* l'indépendance de l'objet[3], sinon nous résoudre à les considérer l'une l'autre comme des formes d'illusions naturalistes[4]. Je m'efforcerai de montrer que c'est un tel *naturalisme* qui constitue l'ennemi commun de nos deux disciplines.

Le système quantique *de ipse* n'est pas ce qu'il est, ne jouit pas de propriétés bien définies, échappe à toute prise identitaire, aussi longtemps que nous l'abandonnons à son sort : ses traits ne sont pas *déterminés antérieurement* à la mesure que j'en fais, à son « objectification » dans un

[1] Dénué de position et même d'identité, par conséquent inobservable, et même infigurable en imagination.

[2] Que j'assimile aux transpositions successives, aux multiples passages *en hiatus*, d'un registre intentionnel (ou du niveau d'organisation qui lui correspond sur la *scala naturae*) à un autre, moins dense et mieux déterminé.

[3] « Il est vrai qu'en ce sens, la théorie quantique défie toutes les conceptions classiques de l'objectivité, où l'objet est toujours, d'une manière ou d'une autre, assimilé aux « choses » visibles et sensibles, l'atome au sens ancien du terme, c'est-à-dire au sens d'entité strictement identique à soi dans son être et ses propriétés, et en droit indépendante du procédé expérimental censé l'étudier. En fait, c'est là une conception « réaliste », secrètement métaphysique, procédant de l'institution symbolique de la nature (et de la matière) dans l'autarcie de son *identité à soi*, à savoir de la foi symbolique en sa stabilité et sa permanence intrinsèques », M. Richir, *La Crise du sens et la phénoménologie : autour de Husserl*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, février 1990, p. 257.

[4] Tant il est vrai que, même aux niveaux supérieurs où l'archaïque vient à s'échouer (niveaux post-phénoménologiques, post-quantiques, ou, comme il est d'usage de les qualifier en géologie, « post-tectoniques »), subsiste des vides et des creux, des écarts frappant d'impossibilité toute coïncidence à soi ; et qu'inversement la corrélation, sinon l'intrication, demeure encore opérante aux registres les plus enfouis. C'est du moins ce qu'il me faudra montrer.

contexte expérimental qui en sera le tombeau[1]. Sans le concours de nos instruments (et de l'intention théorétique qui assure leur recoupement), il semble voué à une foncière indétermination, comme livré au suspens ou au flottement d'une pluralité de qualifications potentielles[2]. C'est faire l'aveu du caractère résolument *constitutif* de la mesure, laquelle opère à la manière d'une aperception intentionnelle, *déterminant* son objet dans la mesure même où elle lui est *structurellement attachée*.

Il existe en effet une corrélation profonde entre le dispositif expérimental et le système considéré. Ce dernier ne saurait *être*, à proprement parler, sans la contribution de son corrélat ; du moins *rien qui* se prête à l'identification ; *rien qui* puisse être « compris » dès lors, intuitionné, en fonction de tel ou tel *Sinn-Sein*. L'identité, dans sa modalité *objective* à tout le moins[3], surgit de concert avec la mesure[4]. Niels Bohr l'affirme avec force : tel système quantique ne s'institue comme un certain *Etwas* que sous la condition de son observation effective, autrement dit sous la guise d'une entité *inséparable de ses conditions de manifestation*[5]. Or l'impossibilité de

[1] « *Objectification* est un nom barbare pour désigner le fait que la donnée d'une mesure est unique, par comparaison avec sa description théorique qui est multiple et met tous les résultats possibles sur un même pied. », Roland Omnès, *Comprendre la mécanique quantique*, Hors collection, Les Ulis, EDP Sciences, janvier 2000, p. 85. L'objectification, ou « réduction de la fonction d'onde », est ainsi l'acte attribuant un résultat unique (parmi tous les possibles) à la mesure, en réduisant la fonction d'onde à l'une de ces observables.

[2] Et de ceci le formalisme « orthodoxe » sait *apparemment* rendre compte, qui « modélise » de tels systèmes selon une *fonction d'onde* : c'est là ce que nous dicte l'équation de Schrödinger. Le quanton se tiendrait suspendu entre plusieurs « états », eux-mêmes déclinables suivant une pluralité de valeurs possibles, souvent contradictoires entre elles. Telle est bien la conséquence immédiate du *principe de superposition*, au regard duquel ce même quanton devrait être situé aux quatre points cardinaux simultanément. A tout le moins, tant que la mesure n'aura pas tranché dans le vif de ces potentialités synchroniques.

[3] Par opposition à cette autre modalité que l'on dirait inhérente aux *phantasíai* perceptives, et aux constructions (mathématiques, phénoménologiques ou esthétiques) qui en procèdent : toutes jouissent d'une « identité », sans néanmoins se compromettre avec l'objectivité.

[4] Ce pourquoi du reste, la notion de trajectoire, si fondamentale en physique classique, s'effondre tout bonnement. En effet, nous ne sommes pas en mesure de suivre les quantons un à un dans l'espace*, a fortiori* de façon continue. Ces derniers n'apparaissent qu'ici ou là, toujours à l'occasion d'une mesure, autrement dit lorsqu'ils sont observés par le détour d'un appareil conçu pour effectuer cette détection. Il n'est plus même possible de leur attribuer en pensée, dans l'intervalle séparant deux mesures, une trajectoire bien définie, autrement dit de les *figurer* occupant, à chaque *Zeitpunkt*, un lieu précis.

[5] « Le point décisif est ici d'avoir reconnu que toute tentative est vouée à l'échec, qui aurait pour but d'analyser à l'aide des méthodes et des concepts de la physique classique « l'individualité » des processus atomiques qui résulte de l'existence du *quantum* d'action, et cela parce qu'il est impossible de séparer nettement un comportement non perturbé des objets atomiques de leur interaction avec les instruments de mesure indispensables pour

désentrelacer le système que nous prenons pour thème et le contexte à l'aune duquel nous l'étudions, découle directement du « postulat quantique » : à savoir *la constante de Planck*, et sa valeur non-nulle[1].

Toute mesure d'un objet subatomique entraîne une interaction, finie mais irréductible, avec l'instrument de mesure ; cette interaction empêche de faire la part entre ce qui revient en propre à l'objet mesuré et ce qui relève de l'appareil, comme si les propriétés des quantons ne pouvaient plus être détachées de ce qui les rend manifeste. La théorie quantique transcrit formellement ces modalités d'entrelacement par des relations de commutation entre observables, et par des relations d'indétermination de Heisenberg, qui expriment la sensibilité de nos thèmes aux artifices employés en vue de les circonscrire. Mais c'est ainsi reconnaître que l'appareil *spécifie son objet*, *le constitue* dans son individualité. Il est sous la coupe du dispositif au sein duquel il évolue. Selon le choix préalable de ce dernier, l'expérimentation manifestera un comportement tantôt ondulatoire, tantôt corpusculaire[2]. Autant dire que le dispositif tient lieu de *matrice transcendantale* pour la manifestation de l'objet quantique, en sa teneur d'être-tel.

Or son choix incombe au physicien. De lui dépend l'installation des conditions au sein desquelles le processus de manifestation, d'abord anticipé à travers le formalisme (celui de la fonction d'onde, mais aussi l'équation dont découle le principe d'indétermination), trouvera son effectivité. Le physicien ne se bornera plus seulement à décrire, à enregistrer

cette analyse », *Physique atomique et connaissance humaine*, trad. de l'allemand par Edmond Bauer, Roland Omnès, Catherine Chevalley, coll. Folio. Essais, Paris, Gallimard, janvier 2016, p. 34. L'objet quantique n'est rien – rien d'identitaire –, il ne possède aucun attribut propre, *de ipse*.

[1] L'observation d'un objet requiert un échange d'énergie entre ce même objet et l'instrument employé. Cet échange ne pouvant plus être tenu pour infiniment petit ou nul, puisque tout échange s'opère par *quanta*, il en résulte que l'observation, soustrayant ou ajoutant des *quanta* au système observé, viendra inexorablement perturber ce dernier. Cette perturbation, négligeable à l'échelle des observations ordinaires, intervient de façon notable dès lors que nous régressons vers l'échelle infinitésimale, où l'énergie de l'objet à considérer se veut de l'ordre du *quantum* d'action (tel est l'autre nom de la constante planckienne, **h**). Dès lors n'est-il plus possible d'observer, et par suite de connaître, simultanément, les éléments qui détermineraient l'état complet dudit système. Toute observation destinée à nous en faire connaître la vitesse, perturbera sa position ou quantité de mouvement – et réciproquement. Généralisée, cette conséquence porte le nom de principe d'indétermination.

[2] Ainsi dans l'expérience des fentes de Young : si nous utilisons un appareillage propre à rendre les chemins indiscernables, c'est l'aspect ondulatoire du quanton qui sera manifesté. En revanche, dès lors que nous usons d'un dispositif permettant de distinguer ces mêmes chemins, c'est son aspect corpusculaire qui s'impose. La nature des appareillages utilisés détermine donc la nature (le *complexe typique*, dira-t-on avec Husserl) des phénomènes observés.

passivement ce qui se passe, mais *interviendra en propre* dans ce cours, le processus par lequel les événements se déroulent. En d'autres termes, il cesse d'être le témoin impuissant de la phénoménalisation, et se donne pour tâche de contrôler celle-ci, en circulant au gré des différents contextes de manifestation.

Je me verrai ainsi reconduit à la *praxis* de ces physiciens d'un nouveau genre, et m'efforcerai de mettre en exergue son affinité avec les effectuations de nos vécus intentionnels[1]. Dans l'une ou l'autre situation, il s'agit bien de rendre possible, sur le fond d'une corrélation irrémissible, l'apparition d'un *Etwas*[2]. Et le formalisme orthodoxe de mettre au clair cette *praxis transcendantale*, de façon tout à fait parallèle aux exposés husserliens[3] : un discours de la phénoménalisation, des conditions de possibilités du phénomène, qui dépeint celles-ci comme des *actes constituants*. Encore que cette constitution entraîne la mise à mort du quantique *de ipse*[4], et sa transposition corrélative dans le monde, macroscopique, de nos mesures. Ainsi se voit conjurée la superposition, d'où l'on sauve un état particulier, plus ou moins univoque.

L'objectification est toujours intrinsèquement liée à un effondrement[5], s'opérant au niveau archi-*tectonique* antérieur ; de même que l'aperception husserlienne ne constitue son objet que sur les décombres d'une pré-formation toute passive[6], et partant plus ancienne que nos positions doxiques.

---

[1] Et quoique Michel Bitbol pour sa part, travaille au rapprochement avec la philosophie kantienne. Je m'attacherai dès lors à montrer que la question du « schématisme » (qui n'est jamais vraiment élucidé en sa nature par Kant, tandis qu'Husserl, *à sa manière*, propose une théorie cohérente et assez complète de l'imagination productrice, telle qu'on la trouve opérante dans la *praxis* des physiciens, et plus spécifiquement dans *l'application* de leur formalisme *à* l'expérience considérée), va plutôt dans le sens mon analogie.

[2] Au reste Niels Bohr, dans un esprit somme toute très phénoménologique, réserve l'appellation de « phénomène » au produit de la corrélation système/dispositif.

[3] Du moins ceux traitant de nos synthèses actives, de nos actes supérieurs de constitution.

[4] « …It is fair to state that we are not experimenting with single particles, any more than we can raise Ichthyosauria in the zoo. We are scrutinising records of events long after they have happened », Schrödinger, « Are there quantum jumps ? », Schrödinger, *British Journal for the Philosophy of Sciences*, 3, 233, 1952.

[5] Pour paraphraser Michel Bitbol, dans son article « Objectivation » (Article pour le *Grand dictionnaire de la philosophie* (M. Blay, éd.), coll. « Grands dictionnaires Culturels », Paris, Larousse-CNRS Éditions, 2003) : toute mesure modifie la fonction d'onde en ne conservant, parmi toutes les solutions de l'équation de Schrödinger qui s'y trouvent superposées, que celles qui correspondent à la mesure obtenue. Telle est la « réduction du paquet d'ondes », laquelle exprime l'acte consistant à détacher, d'un *continuum* de potentialités relativisées, telle ou telle détermination actuelle.

[6] Les données hylétiques que charrient ces élaborations *pulsionnelles* et *affectives* se voient en effet récupérées au sein de la corrélation noético-noématique, mais de telle façon *que*

Mais dans ces conditions comment faire entendre l'impératif husserlien d'un *retour aux choses mêmes*, c'est-à-dire aux concrétudes et concrescences de notre vivre, incessamment recouvertes ? Et le mot d'ordre feynmanien, qui le réverbère : « à la recherche de l'allure (*behaviour*) qu'ont les choses réelles (*real things*)[1] » ? Dès lors en effet, que ces dernières ne se donnent à comprendre que sous le prisme déformant de leur aperception objective, laquelle enveloppe aussi nos observations instrumentales ? Et contribuant toutes autant qu'elles sont à recouvrir la *Sache* de vêtements qui ne sont pas les siens ?

Sans doute, l'expérience du « nouveau » physicien a-t-elle la vertu insigne de mettre en lumière ce qui incessamment s'accomplit, à savoir l'effondrement des quantons dans un règne qui n'est pas le leur, l'objectification du système quantique, sans laquelle rien ne saurait prétendre à l'individualité. Dans l'intervalle d'une « préparation », c'est comme s'il m'était donné de *saisir au vol* un tel procès, cette transposition qui peut aussi bien s'entendre comme le franchissement d'une *frontière* entre les deux dimensions du quantique-phénoménologique et du monde classique… À moins que la frontière n'ait été franchie *d'emblée*, et qu'en lieu et place des systèmes quantiques, nous n'ayons plus affaire qu'à leurs simulacres. Il n'est en effet nul besoin d'attendre la *mesure* pour que ces quantons se voient défigurés ou « travestis », délestés de leur *cohérence*, à la faveur de ce que les physiciens contemporains nomment leur *« couplage »* avec l'environnement[2]. Situation que je rapprocherai, pour ma part, de l'immersion dans la (fausse) profondeur du néant dont fait état le dernier Richir[3], ce « bain de néant » où sombrent et achèvent de se compromettre toutes nos *Sachen*, une fois arrachées à leurs antiques processus de concrescences[4] ; et ainsi comme déchues de leur « *cohérence* », sans même que nous intervenions. Nous n'avons jamais affaire qu'à des ruines, au surplus, *toujours déjà* perverties ou restructurées sur fond de néant – néant *sur le fondement duquel* trouveront à s'instituer les étants, à la fois thèmes, vecteurs et résultats de nos entreprises positionnelles.

---

cette dernière y surimpose ses cohésions et leurs résultats, recouvrant par là même ces élaborations (ou synthèses) passives.

[1] Certes, il va sans dire que Feynman pointe ici les quantons, non les *phantasíai*-affections pures.

[2] Ce couplage, cette intrication avec un milieu structurellement complexe (au sens où lui-même enveloppe une quantité innumérable de quantons), entraînant la disparition des « interférences » quantiques, soit la destruction de la *superposition* – au profit d'une autre forme de cohésion, à savoir une juxtaposition ou un *mélange statistique* d'états.

[3] Celui de *De la négativité en phénoménologie* et des *Propositions buissonnières*.

[4] À savoir non seulement les *schématismes* de langage et hors langage, mais aussi les *synthèses passives* de second et troisième degré.

Manière de dire que la mesure, comme nos aperceptions, adviennent toujours trop tard, au terme d'un processus tectonique[1] qui vient de plus loin que toute conscience, *a fortiori* que toute expérimentation. L'*objectification* tout au plus s'inscrit-elle dans le prolongement d'une *décohérence* qui a déjà converti la *superposition* à proprement parler en « juxtaposition », et la base quantique-phénoménologique en simple fondement – circulairement lié, comme on le sait au moins depuis le néo-platonisme[2], à ce qu'il fonde. Bref, le discours transcendantal des pères fondateurs ne saurait s'aventurer jusqu'aux *archaï*, pas même détailler ce que devraient être leurs premières déformations tectoniques. Dans les limites du contexte expérimental, ou de la donation intuitive, nous ne saurions exhiber davantage que leurs reliquats.

Et si l'intuition demeure la condition indépassable de notre intellection, si le criticisme kantien survit à la débâcle de l'ancienne physique, si enfin, pour paraphraser Ferdinand de Gonseth, un événement quantique n'est connu que par les « traces phénoménales » qu'il laisse dans notre horizon (ou monde) classique[3] ; alors, qui voudrait sonder les systèmes infinitésimaux n'aurait d'autre choix que de négocier avec *ce qu'ils ne sont plus*. C'est là tout le sens du « principe de complémentarité », offrir une connaissance approchée et toute *négative* de son impossible objet[4]. Une

[1] Celle-ci nous entraînant toujours vers un surcroît de détermination et d'univocité, ce processus allant de pair avec une déperdition énergétique.

[2] Et quoique Richir remette au goût du jour cette antique leçon.

[3] *Cf.* « Remarque sur l'idée de complémentarité », *Dialectica*, vol. 2, n° 3/4, août-novembre 1948, pp. 413-420.

[4] À suivre Niels Bohr en effet, des systèmes tels que les photons ne sauraient être décrits que par une adjonction de traits définitionnels « complémentaires », à la fois incompatibles et indissociables ; ce qui revient concrètement à leur attribuer une nature à la fois corpusculaire et ondulatoire. Tant il est vrai que la nature du photon (son sens d'être-ainsi, son être-tel qu'il se donne à l'observation expérimentale) dépend du choix préalable du dispositif au sein duquel on le fera évoluer (*cf.* l'expérience des fentes de Young). Tout système quantique apparaît ainsi comme une entité dont aucune représentation unitaire n'est possible, sauf à lui attribuer, *in fine*, des caractéristiques contradictoires, de surcroît relatives à ses débris phénoménaux, à ce qu'il n'est déjà plus. Sans doute les photons ne sont-ils pas commensurables aux ondes ni aux particules… cependant que la combinaison d'une image corpusculaire et d'une image ondulatoire pour les décrire, suggère « métaphoriquement » qu'il s'agit là d'« entités » qui échappent entièrement à notre mode de représentation intuitif. Dès lors, pour décrire ces systèmes de manière adéquate, on s'efforcera de juxtaposer symboliquement une multiplicité de points de vue descriptifs – chacun enraciné dans un certain contexte expérimental – concourant à la production d'une « vision stéréoscopique » il est vrai tout à fait paradoxale : « Ce n'est qu'en utilisant des concepts sans cesse différents pour parler des relations étranges entre les lois formelles de la théorie quantique et les phénomènes observés, en éclairant successivement tous les aspects de ces relations, en mettant en évidence leurs contradictions internes apparentes, que l'on peut réaliser une modification des structures internes de pensée, modification qui

connaissance *post-mortem*, ajouterait Schrödinger. Et c'est aussi bien celle que semblent nous promettent nombre d'acteurs et d'interprètes de la nouvelle physique, de Wolfang Pauli à Bernard d'Espagnat.

La circularité malheureuse des pionniers

Mais déjà voyait-on certains contemporains de Bohr s'insurger :

> Nous désirons pouvoir exprimer d'une manière quelconque la structure des atomes et pas seulement les « faits » (*scil*. leurs traces) comme les taches noires sur une plaque photographique ou les minuscules gouttes d'eau dans une chambre de Wilson[1].

Et ce mode d'expression, Heisenberg estime pouvoir l'emprunter aux mathématiques nouvelles. Ce serait bien la contribution essentielle du formalisme que d'élucider, non seulement la *praxis* expérimentale, les conditions présidant à la manifestation d'un certain *Etwas*, mais également et plus encore le système quantique *de ipse*, en amont d'une telle « constitution », voire de toutes les déformations antérieures. Ainsi l'équation de Schrödinger décrirait, *de la manière la plus idoine*, l'évolution temporelle d'un quanton, en sa teneur *propre*.

De même Husserl s'efforce-t-il de penser ce qui ne se donne pas de lui-même[2], ce qui ne ressort d'aucune espèce d'évidence intuitive, et ne saurait, dès lors, livrer son secret à la lumière d'une simple *réduction à l'immanence*. La « construction phénoménologique[3] » désignerait une telle excédance, par-delà tout présent et toute donnée réductive immanente (« *Hinausgehen über die reduktive Gegebenheit überhaupt* »), en direction de cette *Unverständlichkeit*, cette « inapparence » qui n'en détermine pas moins l'apparaissant. Il s'agit de générer un sens, d'élaborer une

---

est la condition d'une compréhension de la théorie quantique », Bohr cité par Heisenberg, *La partie et le tout : Le monde de la physique atomique (Souvenirs, 1920-1965)*, trad. de l'allemand par Paul Kessler, coll. « Champs », Paris, Flammarion, 1972, p. 285. Perspectivisme de la dénégation, délivrant une connaissance toute négative, et nécessairement *post-mortem*, de son objet.

[1] Heisenberg, *Physique et philosophie : la science moderne en révolution*, trad. de l'anglais par Jacqueline Hadamard, coll. « Les savants et le monde », Paris, Albin Michel, 1961, p. 58.

[2] « Les constructions phénoménologiques sont nécessaires partout où l'objet d'étude ne se donne pas de lui-même, par exemple dans les cas où l'étude porte sur l'esprit de l'enfant, ou sur la mort », Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, novembre 1998, p. 141.

[3] Expression synonyme à mon sens, de la *pensée phénoménalisante* (la *phénoménalisation* qu'opère le phénoménologue), dont j'ai fait état plus haut.

Sinnbildung sans doute analogue – mais analogue seulement[1] – à celles des artistes, et de métamorphoser un tel « parcours »[2] en une authentique *chambre de résonance*, pour le retentissement des régularités, des cohésions et des structures propres à cet archaïque que l'on cherche à entendre et à faire entendre, mais toujours comme aux limites de l'attestable. Ainsi comprendre l'*Unverständlichkeit*, c'est inventer[3] – élaborer une phase présence où cet insondable retentit, se répercute par *transpassibilité*.

Seulement les constructions husserliennes me semblent demeurer en deçà d'une telle exigence. S'il est vrai que Husserl, spécifiquement dans le contexte de sa phénoménologie génétique, « s'ouvre à l'immensité proprement dite de l'*apeiron* phénoménologique »[4], cette entre-aperception de l'originaire, d'emblée se règle *sur ce qu'elle serait censée* fonder. Ainsi toujours déjà *vouées*, téléologiquement orientées, nos concrescences les plus archaïques seraient préposées à l'institution d'identités noématiques[5], elles-mêmes cependant sans commune mesure avec nos *phantasíai* pures[6]. De fait, Husserl loge l'archaïque à une autre enseigne que le *Phantasiewelt*, dont la découverte pourtant lui revient. Il lui préfère cette *Urhylè*, soi-disant passivement préformée dans la sphère des synthèses *originaires*… alors même que cette pré-formation est toujours secrètement tendue vers le vécu

[1] Le surplus de maîtrise et de méthode, le coefficient ajouté de réflexivité, se payant certainement d'une *perte en concrétude*. En outre, l'expression juste d'une diastole, sans doute n'obéit-elle pas aux mêmes motifs rythmiques, ni aux mêmes procès de temporalisations/spatialisations que le *construire* phénoménalisant (pour lequel il faut également trouver « l'expression idoine »). *A fortiori* si l'on tient compte, dans le sillage de Pablo Posada Varela, du « phénoménologiser » qui fait battre le cœur d'une telle phénoménalisation, et lui-même en situation d'*extériorité* radicale, eu égard au champ de nos concrescences, à la multistratification architectonique de notre vivre ; strates sur lesquelles ce *phénoménologiser* exerce donc certains effets, mais depuis une *irréductible distance*, comme telle non-commensurable à un simple *hiatus* architectonique. *Cf.* « Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant. », *Eikasia*. *Revista de filosofía*, septembre 2013.

[2] *Chemin* plutôt que *trajectoire*, pour parler comme Feynman et Richir.

[3] Quoiqu'il fallût attendre les méditations de Fink, mais surtout celles Merleau-Ponty et de Richir, pour prendre toute la mesure de cette invention-compréhension. *Cf. infra*.

[4] Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 378.

[5] « Dans la mesure où, chez Husserl, (l'analyse génétique) n'est encore conçue qu'en vue de l'explicitation téléologique des sens d'identités, elle y est (donc) encore déformée de façon cohérente par ce qui sera, désormais, une articulation fort complexe de téléologies, polarisées par des aperceptions de la langue », *Ibidem*.

[6] Que nous savons être, pour leur part, réfractaires à l'objectivité comme à l'identité : autrement dit *virtuelles*, *transpossibles* (ou *transprobables*), illocalisables, infigurables, seulement sujettes à des *proto*-temporalisations.

doxique (la corrélation noético-noématique)[1] dont elle doit constituer le *Fundament*[2].

Or il est vrai que cette téléologie, cette circularité même, qui accompagne tout processus de fondation[3], n'est proprement opérante que s'il subsiste en elle

> une irréductible indétermination qui vient de la transformation, que nous nommons transposition architectonique, de la *base* en *fondement*, les deux restant en écart l'un de l'autre par un *irréductible hiatus*…[4]

La base phénoménologique ou l'archaïque demeure *transpossible* à sa métamorphose, à ce qui se défait d'elle et ainsi gagne la solidité (la positionnalité) d'un fondement. C'est aussi reconnaître que le mouvement tectonique de sa transposition[5] n'en épuise pas la teneur. Il y aura toujours assez d'elle, si l'on peut dire, pour induire en sous-main, depuis sa virtualité, des effets « paradoxaux » dans la cohésion du fondement-fondé[6]. Quoiqu'attentif aux paradoxes[7], Husserl me semble reculer devant la considération de cette latence, tenant pour originaire ce qui s'est pourtant *laissé prendre au cercle* de la fondation. Dans ses *constructions* mêmes, ce ne sont que des ruines qui se réverbèrent, déjà suffisamment *pauvres* et *déterminées* pour servir nos entreprises d'objectivation.

---

[1] Pour des raisons que je m'efforcerai d'élucider, pour autant qu'elles font écho aux apories que rencontrèrent les pionniers de la nouvelle physique – victimes d'un même mirage téléologique, d'une même *circularité* de la fondation.

[2] « En d'autres termes, l'affectivité « prépare » déjà, par une sorte d'appétition, les actes qui doivent être fondés, non pas sur elle comme telle, mais sur elle adaptée, par cette « préparation », à jouer le rôle de fondement. Le retour génétique à l'archaïque n'est donc pas non plus exempt de circularité », Richir, « La Refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie n° 7*, 2008.

[3] Richir parlant à cet égard de « tautologie symbolique de la fondation ».

[4] Richir, *ibid*. Je souligne.

[5] Il s'agit précisément d'une trans-*position*, soit de « ce qui transmue la base phénoménologique en la transformant, par sa position, en fondement ». *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 377 (abrégé dorénavant *FPTE*). Rigoureusement non-positionnelle, cette base ne saurait être *posée, sinon au prix* d'une irrémédiable *dé-formation*.

[6] « Il revient alors à l'analyse phénoménologique de déceler ces sortes d'effets parasites (empêchant l'univocité de la détermination) dans la fondation et de dérouler le fil de leur passage à travers la transposition architectonique pour « attester » la base, fût-ce indirectement (puisque l'actualisation de la base reviendrait à réitérer la fondation). », *Ibidem*.

[7] Ces éclats du virtuel qui ne sont pas sans rappeler les phénomènes atomiques, mentionnés plus haut. Je m'emploierai à les reconsidérer les uns les autres à la lumière du concept de *trace*, tel que l'entend cette fois Levinas.

Le phénoménologue intervient toujours tard, après l'effondrement et la transmutation néantisante de l'archaïque, lequel incessamment s'expose à de telles distorsions, mais n'en demeure pas moins sauf. Seulement qui voudrait la penser en amont, telle qu'en elle-même, devrait préserver cette base phénoménologique de toute compromission avec la *téléologie* ou la *fondation* principielle. Tel serait bien le geste hyperbolique : une immersion comme en deçà des synthèses (déjà trop peu) passives husserliennes[1].

Il m'apparaît que le formalisme des pères fondateurs est aux prises avec une circularité rigoureusement analogue. Ce que décrit l'équation de Schrödinger n'est jamais que le *fondement* de nos observations ultérieures, comme la matrice dont nous dégageons, par objectification[2], foule de phénomènes – et ces derniers de recevoir leur détermination du dispositif[3] les recueillant, et ménageant par là même le passage du fondement au fondé. Mais certes, cette ébauche de description ne nous autorise pas encore à parler de « fondement », du moins de façon univoque. Il demeure toujours possible de tenir un tel passage pour le franchissement d'un *hiatus*, si l'on peut dire, « architectonique ».

Il est vrai que la superposition, qui caractérise en propre tout système quantique, rend ce dernier indéfiniment déterminable ; tel cet « objet transcendantal X »[4] que l'on sait être foncièrement irreprésentable, et

[1] À savoir dans « les jeux en revirements instantanés de rassemblements/dispersions éphémères d'apparences qui se font au gré des phénoménalisations, se font de manière encore plus archaïque (du point de vue architectonique), au gré de schématismes proto-spatialisants et proto-temporalisants de phénoménalisations qui font s'associer les apparences de manière non congruente la manière dont sont disciplinées et découpées les apparitions par la *Stiftung* intentionnelle. Mais ces « associations », ces synthèses passives d'une profondeur insoupçonnée par Husserl, parce que cette passivité ne l'est que pour la conscience instituée (*gestiftet*), donc est, littéralement, inconsciente, tout au moins pour sa plus large part, sont le fruit […] des schématismes de phénoménalisation... », *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, p. 481.

[2] Et dès lors, réduction de cette matrice à seulement quelques états, ceux-là même qui se laissent imprimer dans notre appareil de mesure.

[3] Quoiqu'il s'agisse *stricto sensu* d'une « actualisation » de certaines des observables enveloppées dans la fonction d'onde ; et bien que dans cette « enveloppe », il ne soit déjà plus tant question de *superposition* que de *juxtaposition*, du moins telle est mon hypothèse.

[4] « Autrement dit, la mécanique quantique nous conduit à prendre tout fait au sérieux l'esprit de la théorie kantienne de la connaissance, à savoir sa conception de l'objet transcendantal X, radicalement inconnu et inconnaissable, et se montrant par sa déterminabilité infinie selon les procédés expérimentaux mis en jeu pour les étudier », Richir*, La crise du sens et la phénoménologie, op. cit.*, p. 257. Cette importation d'un concept éminemment kantien dans le champ de la nouvelle physique est un fait constant chez Richir, dans tous les textes qu'il consacre à ce sujet. Je rappellerai toutefois que cet emprunt au kantisme s'inscrit lui-même dans une longue tradition « herméneutique », initiée au moins par Heisenberg, avant d'être systématisé, dans les années 1950, par Carl F. von Weizsäcker.

néanmoins susceptible de se prêter à une multiplicité de configurations contextuelles, au sein desquelles il s'individue, et ainsi seulement accède à la figuration. Mais cette individuation se veut aussi bien une appropriation de ce qui constitue, à tout le moins, *l'horizon* d'une objectivité. Tout physicien sait qu'il compose avec des quantons qu'il n'a pas inventé de toutes pièces. L'infigurabilité du système quantique va ici de pair avec son extériorité ; comme un témoignage de l'éternelle transcendance de la « nature » à l'égard de nos théorèmes (nos structures eidétiques) et de nos dispositifs (nos projets expérimentaux). C'est depuis cette nature, depuis ce « fond[1] » censément indéterminé, que viennent à surgir des étants, comme tels individués dans l'espace-temps de nos observations, et quoique ces derniers portent les stigmates (comme des *traces architectoniques*) de leur origine[2].

Or il s'avère que l'équation de Schrödinger se situe elle aussi en deçà, sinon au-delà d'une telle indétermination. Son objet en effet, ne relève ni de la *virtualité* des champs quantiques, ni de l'*actualité* de ce qu'en délivre notre observation ; cependant qu'il fait déjà signe vers cette même observation, dans la mesure où cette fonction d'onde évolue dans une temporalité *qui n'est autre que le temps classique de l'observateur*[3] – soit le temps cadre newtonien, pure et simple idéalisation du flux perceptif. Ainsi déjà rendu commensurable, par sa temporalité même, à ce qui s'élabore sur son fond, préposé, pour ainsi dire, à l'observation, l'« objet » que dénote la fonction d'onde correspond bel et bien au fondement de notre observation, circulairement lié à ce qu'il fonde[4].

---

[1] « Base » ou « fondement », nous ne saurions trancher pour l'heure.

[2] Ainsi la non-commuabilité de certaines propriétés (c'est par exemple l'impossibilité de déterminer *avec rigueur*, dans une seule et même observation, la localisation spatio-temporelle du système devenu « objet », *et* sa position dans la chaîne causale) est comme la trace *en négatif* de la situation « architectonique » qui était celle dudit système – la superposition, et par suite, la « juxtaposition » des états (les futures « propriétés ») ayant été *comme anéantie par la mesure*.

[3] Ce pourquoi Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina considère l'équation schrödingerienne comme fautive, sinon déficiente, vis-à-vis de ce qui bientôt surgira du cerveau d'un Dirac, puis d'un Feynman : « formulación todavía deficiente por apelar a una temporalidad clásica que no tiene en cuenta la modificación de la relatividad : el espacio/tiempo. Por eso, la ecuación de ondas de Schrödinger, de 1926, es todavía una ecuación diferencial que tiene como fondo el tiempo continuo clásico. Será Dirac el que subsane esta deficiencia », *Orden oculto : ensayo de una epistemología fenomenológica*, *op. cit.*, pp. 120-121.

[4] C'est pourquoi j'argumenterai en faveur de Michel Bitbol, lorsque celui-ci affirme qu'« un vecteur d'état ne fournit en bref rien d'autre que des prédictions relatives à une opération de mesure possible. », *in* « Objectivation », *Grand dictionnaire de la philosophie*, *op. cit*. L'erreur serait de croire que le formalisme *hamiltonien* (celui de Schrödinger et de ses contemporains) soit le seul dont il faille tenir compte. Avec Feynman,

C'est pourquoi cette matrice dont ferait état la fonction d'onde, se veut déjà tout autre chose qu'une matière indéterminée. Intrinsèquement liée à ce qu'elle fonde, vouée à l'observation comme le bourgeon à ses fruits, il semble légitime de la tenir, à l'instar d'Heisenberg, pour une *collection d'observables*, un réservoir de *potentialités* dans lequel puise l'appareil[1] afin d'en extraire, chaque fois, une nouvelle détermination. Or telle semble être la situation de tout objet X, une fois celui-ci débarrassé de sa cohérence[2]. Ses états, anciennement superposés, désormais se désintriquent, se « diluent » dans une situation de juxtaposition qui *se prête déjà* davantage *à nos mesures*. Ainsi ce vivier d'observables, ce catalogue de potentialités se verrait-il situé dans le suspens de ces deux procès que sont la *décohérence* du quantique (qui a présidé à son émergence) et *l'objectification* (que lui-même prépare à son tour)[3].

---

et la victoire du *lagrangien*, la théorie quantique parvient à s'aventurer au-delà de la mesure, ou de son fondement ; autrement dit au-delà des « observables », en direction de la virtualité.

[1] Dispositif où chaque fois – selon ce perspectivisme cher à Bohr, et son principe de « complémentarité » – elle s'offre selon un de ses aspects, il est vrai discordants entre eux, impossibles à synthétiser selon une visée unitaire (qui serait celle d'une aperception perceptive ou eidétique). Comprenons que des « objets » différents dans l'espace-temps, sinon sans commune mesure entre eux (et que l'on songe ici à la fameuse dualité onde/particule), peuvent néanmoins constituer un seul et même « système ». C'est qu'ils relèvent en effet d'une même collection d'observables, ainsi juxtaposées.

[2] Et devenu tel à la faveur d'un irréversible couplage avec son milieu, en amont de la mesure. On ne saurait en effet isoler le moindre système quantique : nécessairement ce dernier s'enchevêtre avec le dispositif expérimental, sans même parler de son intrication avec son environnement thermodynamique (gaz, rayonnement résiduel, fond d'ondes de gravitations, *etc*…).

[3] « Il est possible de dire, d'une certaine manière, que la mesure d'un système quantique correspond à un processus à deux temps, l'un de nature quantique, l'autre de nature classique : décohérence de l'état initial (c'est-à-dire dilution) suivie de projection sur l'une des composantes de l'état initial, du système physique considéré. La connaissance du phénomène de décohérence aide à concevoir comment l'état purement quantique initial est transformé, dans l'appareil de mesure, avant l'instant de la mesure proprement dite, en un système qui, tout en demeurant quantique et en continuant de recéler sa caractéristique quantique initiale, dilue cette dernière dans des états enchevêtrés d'interactions multiples apparemment indépendants et simplement juxtaposés, au comportement classique. La « décohérence » aura, en somme, préparé le système quantique, en le transformant ainsi (de manière irréversible), pour être soumis à l'opération de mesure proprement dite, qui se situe au niveau des systèmes classiques. La « mesure » proprement dite, qui intervient après la décohérence, est en fin de compte celle d'un système physique aux propriétés classiques (un système « quasi classique ») par un appareil classique. », Michel Paty, « Le concept d'état quantique : un nouveau regard sur d'anciens phénomènes », dans *Matière première, n°2/2012 : Le déterminisme entre sciences et philosophie*, Pascal Charbonnat & François Pépin (dir.).

Si bien que chez Husserl comme chez Schrödinger, l'enjeu semble toujours être de ménager et de *rendre possible l'expérience objective*[1]. Alors l'originaire auquel tous deux prétendent, ne saurait livrer de lui que son épave, sa défection comme *fondement*. Ainsi de ces systèmes « inhibés » (faisant place à des collections d'observables juxtaposées), ainsi de la *Urhylè*, en ses synthèses passives : des socles et des « provisions » de potentialités, pour nous qui, animaux conscients et matériellement organisés, venons toujours trop tard, après la décohérence de l'archaïque, ou son passage au filtre du néant[2]. Pour le dire en dire en termes strictement richiriens, tel est

> le Moi, qui, par les ruines tout ombreuses de la diastole, a quelque chose à penser et à faire, mais sans qu'il sache nécessairement que les débris qu'il reprend[3] et qu'il se donne à penser ont déjà été « pervertis », avant tout présent, et avant même les rétentions de ce présent, par les simulacres du néant[4].

Seulement sur ces ruines peuvent s'élever nos objectivations et leur produits synthétiques, nos mesures et les phénomènes qui leurs sont indéfectiblement attachés. La tautologie de la fondation naît, pour ainsi dire, du sacrifice de sa base – quantique-phénoménologique[5].

Le saut du tigre dans la nuit océanique : ce que Feynman et Richir doivent au *thaumazein* et aux *phantasíai*

Il s'agirait alors de *briser le cercle*, pour ainsi libérer, dans l'assomption d'un *hiatus* indépassable – entre le positionnel ou l'observable, *et* ce qui ne saurait se prêter, sans déformation, à la figuration comme à la position d'être[6] – toutes les virtualités de l'archaïque. Telle est bien le sens de l'*époché* phénoménologique *hyperbolique*, sensible à ce « rien d'écart » qui

[1] Et plus précisément la perception, l'observation, qui jouit d'un immense privilège chez l'un comme chez l'autre. *Cf.* Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, *op. cit*.

[2] Tel serait l'effondrement tectonique de l'originaire phénoménologique, qu'entraîne toute phase d'éveil, ou diastase.

[3] Que je ne crois pas différents de l'*Urhylè* husserlienne, en ses synthèses passives dans lesquelles le sujet puise.

[4] *NP*, *op. cit.*, p. 172.

[5] Quoique celle-ci ne s'épuise pas dans une telle transposition, mais persiste comme une *latence*, inépuisable dans ses concrescences.

[6] « Car, à l'autre pôle, la *Sache* phénoménologique est essentiellement mobile et sujette à transmutations, déterminable et figurable, à l'infini, et non déterminée tout autant que non figurée, elle n'est rien que phénomène, intrinsèquement instable, et le saut est vite fait de ce rien du « rien que » au néant, dont l'apparence est précisément le simulacre », *NP*, p. 45.

maintient la base hors de l'emprise des tautologies. Le revirement instantané qu'induit le *thaumazein* (si du moins nous allons jusqu'au bout de son potentiel heuristique, et ainsi demeurons fidèle à la *Sache* qui nous inspire[1]) est le cœur même de ce suspens où tout bascule[2], où *plus rien ne va de soi*, où les concrétudes se désancrent de toute référence à l'identité, et ainsi flottent et jouent dans leur foncière indétermination. L'enjeu est de mettre en branle un véritable « saut du tigre dans l'inconnu »[3], dans l'indéterminité qui « bouge » ou « vibre » au-dedans de toute déterminité, c'est-à-dire à tout le moins, dans « la fissure de la tautologie symbolique », laquelle recoupe aussi bien celle de la fondation. Alors seulement sommes-nous autorisés à gagner « l'empire des ombres », par-delà toute *fondation* et toute *téléologie*.

Je crois pouvoir établir que Feynman accomplit lui aussi un tel *saut du tigre*[4], en surmontant la modeste « réduction aux observables »[5] (autrement dit au potentiel, comme à la frontière des deux mondes) de ses aïeux, en direction de la virtualité, qui ferait la *Sachlichkeit* même du vide quantique[6].

---

[1] Moyennant ce contact en écart (comme rien d'espace-temps), et l'affection vibratoire (dont le *thaumazein* est la modalité heuristique, c'est-à-dire philosophique sinon épistémologique) que ce dernier occasionne.

[2] « Quant au suspens, hors temps, dans l'instantané, de l'*épochè*, et de l'*épochè* que nous nommons phénoménologique hyperbolique, c'est sans doute l'une des énigmes les plus insondables de notre condition que nous en soyons capables : cette manière de pouvoir prendre du recul, ne serait-ce que par instants, et de plus loin que du temps ou de la temporalisation originaire, par rapport au monde, aux choses et au temps, cette façon de ne pas être totalement pris, est sans doute ce qui nous différencie le plus profondément des animaux, et aucune nécessité, de quelque ordre ou de quelque force qu'elle soit, ne pourra ni l'expliquer ni l'abolir. L'installer dans l'être, fût-ce l'être en tant qu'être, ce serait irrémédiablement la figer. », *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit*., p. 486. Qui voudrait néanmoins s'essayer à déchiffrer cette *énigme* pourrait se reporter au puissant article de Pablo Posada Varela, « Que veut dire, finalement '*épochè* hyperbolique' ? », *in Interpretationes. Acta Universitatis Carolinae*, Vol IX, nº1, 2019, pp. 176-193.

[3] « Pratiquer l'hyperbole consiste, moyennant cette prise de contact sur laquelle nous reviendrons, à se risquer au « saut du tigre » dans l'indéterminité principielle de la *Sache* phénoménologique, donc d'aller jusqu'au suspens de toute intentionnalité, et de tout *ego* comme « sujet » de l'intentionnalité : c'est de cette manière seulement qu'on accède à […] quelque chose d'analogue à ce que Hegel, dans la grande *Logique*, appelait « l'empire des ombres », c'est-à-dire ici aux concrétudes phénoménologiques primitives, les *phantasíai*-affections intrinsèquement non intentionnelles, et dans la mise en jeu du langage , les *phantasíai*-affections mutuellement « perceptives ». Il s'agit donc, dans l'hyperbole, d'enjamber le champ classique […] », *NP, op cit*., p. 24.

[4] Et peut-être aussi bien dans ses élaborations théoriques que dans sa pédagogie.

[5] Expression héritée d'Heisenberg.

[6] À suivre Sánchez Ortiz de Urbina, Feynman le premier parmi les physiciens, a su frayer la voie en direction de l'océan virtuel, le domaine des interactions *effectives* mais *inobservables*. La virtualité, effet de la pluralité des chemins – lesquels incessamment

Lui comme Richir, et conformément à ce que Fink lui-même prescrivait[1], poussent l'étonnement au-delà de toutes les évidences ; aucun des deux ne tremblent devant l'apparence d'irréalité de la *Sache* au « contact » de laquelle ils semblent se tenir ; ils savent que, du point de vue transcendantal, sinon quantique, elle se trouve être

> plus « réelle » que le « réel » quotidien de l'attitude naturelle. Et d'une réalité qui implique non seulement le possible, mais aussi, au-delà, par-delà toute ontologie, le transpossible, à savoir le virtuel dont l'effet est toujours l'inattendu[2].

Tant il est vrai qu'une telle *Sache*, microscopique ou phantastique, bien qu'ineffective et donc « irréelle » dans l'intervalle entre deux mesures, n'est pas dénuée de concrétudes ni de structure, *n'est pas rien*. Encore qu'il faille trouver les bons intermédiaires pour sonder cet étrange « entre-deux de réalité » qu'est le virtuel ; un acte de pensée qui prétende se tenir à la hauteur de ce qui s'est ainsi découvert, sans rabattre sur un tel royaume le couvercle de nos *tautologies*.

Ne s'agirait-il pas, au fond, de la *construction* phénoménologique, de la *phénoménalisation* que met en œuvre le phénoménologue ? À condition de tenir cette dernière pour autre chose qu'un *vœu pieux*, et d'interpréter le formalisme dans son sillage, à l'aune de cette élaboration, soit comme la *cristallisation* d'une activité du même genre : une compréhension *créatrice*, au sens où la définit Merleau-Ponty[3].

Si l'Être, entendons l'archaïque, « exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience »[4], il s'ensuit que son « contact », son

---

s'enchevêtrent et ainsi interagissent *sans médiation* – tiendrait lieu de « propriété » définitionnelle pour le niveau originaire. Dimension eue l'on dira être, de surcroît, *concrète*, *rigoureuse*, *énergétique* et *indéterminée*.

[1] Je songe en particulier à ce court extrait de *Proximité et distance* : « Jusqu'à quel point la force de l'étonnement va-t-elle, jusqu'à quelle profondeur peut-elle saisir et rompre l'aller-de-soi qui nous enveloppe, cela ne peut jamais se savoir et se décider avec dureté à partir de celui qui philosophe. Et là où une surprise (*Staunen*) originaire réussit à mettre en question ce qui jusqu'alors n'avait jamais été interrogé, parce que cela n'avait jamais été reconnu en tant qu'aller-de-soi, il est possible qu'un aller-de-soi encore plus profond embrasse aussi cet étonnement », *Proximité et distance : Essais et conférences phénoménologiques*, trad. de l'allemand par Jean Kessler, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, mars 1994, p. 89. Husserl, aussi bien que les pères fondateurs de la mécanique quantique, sans doute en furent les victimes.

[2] *Propositions Buissonnières*, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, février 2016, p. 109.

[3] « La philosophie […] : création qui en même temps est adéquation, seule manière d'obtenir une adéquation », *Le Visible et l'Invisible/ Notes de travail*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, janvier 1979, p. 251.

[4] *Ibid*.

« appréhension », doit en passer par un acte d'invention. La phénoménalisation ne saurait être reconduite à une espèce d'expression-inscription de ce qui aurait été *adéquatement ressaisi* (comme dans le remplissement d'une visée signitive) au sein de la réduction phénoménologique. Phénoménaliser en régime hyperbolique exige de *penser* sinon d'*écrire*, à la fois « par concepts »[1] et en régime d'*improvisation* continue, c'est-à-dire au fil d'une *inspiration*, d'un *sens* dont on ne fait jamais que pressentir l'aboutissement ; et de prêter, *par l'intermédiation d'un tel sens*, une certaine oreille au champ phénoménologique[2]. Une *entente* qui doit s'interdire de se muer, imperceptiblement, en visée. Car c'est dans le cours même de ce processus aventureux (oublieux des espaces et du monde qui l'environne, modulant ses concepts à la mesure de cette *Sinnbildung*, de cette cohésion de *phantasíai* perceptives, dans les termes de Richir) que le *contact* se maintient avec l'archaïque, en ses cohésions propres.

Il s'agit certes de porter celui-ci au langage, aussi loyalement que faire se peut (ce qui nécessite un « polissage », une fluidification de l'expression conceptuelle[3]), et quoique l'*écart* ou le *porte-à-faux* instillé par une telle création – soit l'abîme qui sépare l'aventure du sens de son infigurable « objet », sa secrète référence, la *Sachlichkeit* océanique – ne puisse jamais être surmonté comme tel[4]. Ce n'est pourtant qu'au péril de cette création, des tribulations du sens, qu'il nous est donné d'entendre, à défaut de cet archaïque lui-même, sa réverbération, son écho, ses résonances[5], en vertu de la *transpassibilité* de l'une à l'autre. Comprendre la *Sache* reviendrait dès lors à capter, depuis cette chambre d'écho que serait la

[1] Tant il est vrai que le phénoménologue ne saurait tout simplement renoncer aux modalités d'expression philosophique.

[2] Je m'inspire ici des riches développements d'Anne Coignard, *in* « Plonger en eaux profondes : la réduction phénoménologique hyperbolique de Marc Richir », *Eikasia. Revista de filosofía*, janvier 2013.

[3] Comme l'écrit Richir, il faut travailler poétiquement la langue « pour qu'elle laisse apparaître le paradoxe du langage, à savoir le transit du sens à travers l'enchaînement schématique de *phantasíai* perceptives » (*FPL*, *op. cit.*, p. 47) ; lequel langage seul sera en mesure de « faire résonner » le hors langage, sa matrice transcendantale. Ce point appellera bien sûr de nombreux développements.

[4] Écart ou *hiatus* qui serait la conséquence d'une *re-schématisation en présence* des concrétudes archaïques (les *phantasíai*-affections pures se livrant pour leur part à des jeux schématiques rigoureusement distincts, dès lors impossibles à capturer dans l'enceinte d'une phase de présence). Pour paraphraser Richir, la phénoménalisation « élabore, toujours de manière relative, bien plus qu'elle ne 'décrit' », *NP*, p. 45. Et telle serait donc la raison de l'insurmontable distance du référent à sa *Sinnbildung* (elle-même analogue à celle qui tient en respect le sens et son expression) en phénoménologie comme en art – ainsi peut-être qu'en mathématiques.

[5] Ce pourquoi il ne s'agira, tout au plus, que d'une attestation *indirecte*.

phénoménalisation, son retentissement ; à en attiser les vibrations, dans l'enceinte de ce fidèle parcours. Et fidèle, il l'est du moment qu'il ne transige pas sur son caractère *phantastique*[1].

Seulement j'estime qu'un procès analogue est à l'œuvre, aussi bien dans la création mathématique « moderne[2] » que dans l'élaboration des modèles de la physique quantique ; c'est lui qui préside à l'institution de ces théorèmes, ces paradigmes et autres structures eidétiques. Procès qui relève, disais-je, d'une idéalisation d'un genre nouveau[3], résolument phantastique, et au sein duquel l'archaïque enfin peut retentir.

Dès lors en effet que nous élaborons un *constructum* de *phantasíai* perceptives[4], nécessairement résonnent ou se réverbèrent les *phantasíai* pures, ces concrétudes originaires qui « collent aux semelles » de toute pensée créatrice, aventureuse. Certes, ces dernières constituent bel et bien, comme l'entendait Richir, une *ressource* pour des idéalisations toujours plus fines, comme un levier transcendantal en vue de l'édification de théorèmes sans cesse plus rigoureux (au sein d'un champ mathématique qui conquiert ainsi à mesure son unité). Cependant que le « nouveau » physicien me semble en tirer davantage que cette seule *puissance de créer*[5]. Sans même qu'il en soit conscient (tout préoccupé qu'il est de décrire le

[1] Autrement dit, que cette construction ne se compromet ni avec les simples images (auxquelles on ne saurait assimiler nos *phantasíai*, aussi bien pures que perceptives), ni avec la « langue parlée », plane et courante, disait Valéry.

[2] Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina situe l'émergence de cette modernité au début du XIXème siècle, avec la triade Gauss-Galois-Riemann.

[3] Même si la *phantasía* sans doute se voyait déjà présupposée dans chaque « passage à la limite », à tout le moins au titre de *condition transcendantale de possibilité*. C'est un point qu'il me faudrait approfondir.

[4] Bien qu'ici la construction ait pour fin la condensation d'un noyau de congruence, d'où se dégagera (par une variation eidétique ultérieure) un théorème.

[5] Sources et *res*-sources de nos élaborations phantastiques, les *phantasíai* pures, en leurs schématismes, en constituent aussi bien la « matière première » (les *phantasíai* perceptives requérant, pour leur émergence, un processus de *re*-schématisation lui-même coextensif d'une déformation architectonique) que la *matrice virtuelle*, dont les résonnances portent, pour ainsi dire, cette création, sous-tendent et inspirent (au sens d'un souffle qui prête vie) une telle aventure. Pour le dire clairement avec Richir : « toutes les *phantasíai* « pures » à la lisière du langage ne sont pas « reprises » en langage pour être transformées en *phantasíai* « perceptives » ; d'autant plus, par conséquent, qu'il y a toujours, dans quelque phénomène de langage que ce soit, quelque chose qui échappe au langage (des amorces de sens avortées ou des « strates » d'amorces de sens qui avortent de ne pas avoir été perçues en *phantasía*) et qui cependant, comme transpossible à tel ou tel phénomène de langage qui reste secrètement transpassible, contribue aux sens de langage en jouant, de façon erratique par rapport à lui, *à revers de* sa temporalisation en présence, c'est-à-dire *en contribuant à sa polysémie en principe indéfinie, en constituant les ressources toujours insoupçonnées de sa créativité.* Et cela est vrai aussi des affections qui habitent les *phantasíai* « pures » à la lisière du langage », *FPL*, *op. cit.*, p. 128, je souligne.

système quantique dans sa naturalité, son extériorité), il en exploite l'autre versant : le fait qu'une telle « ressource » est également (et surtout) ce qui se laisse « dire », sinon entendre[1], ce qui doit résonner[2] dans les parois de notre création[3].

Il est vrai que le physicien théorise *en vue de* dire quelque chose du quantique, autrement dit d'inférer, à terme, un théorème qui puisse le circonscrire avec exactitude[4]. Seulement la lecture « homologique » que je m'emploierai à mettre en œuvre, nécessairement doit tenir compte du cousinage entre les *phantasíai* pures et les quantons. Dès lors peut-être le mystère de l'application mathématique[5] à la *scala naturae* – y compris et *à fortiori* en son niveau infinitésimal – perd-il un peu de son épaisseur ; comme se voit expliquée (quoique de manière trop suggestive, encore) la supériorité du formalisme de Feynman sur celui de Schrödinger[6].

J'émettrai ainsi l'hypothèse que le théorème ne « touche » à la *Sache*, ne se réfère à elle, qu'à proportion de la profondeur et de l'amplitude de cette création, dont il n'est jamais que la cristallisation ; et ce dans la mesure même où les cohésions de *phantasíai* pures (référent intime de la pensée aventureuse du mathématicien/physicien) entretiennent une profonde correspondance avec celles du quantique. En sorte que c'est en créant depuis la *phantasía*, qu'il lui serait donné de penser (plus ou moins rigoureusement[7]) un système quantique structurellement homologue aux concrétudes du champ phénoménologique originaire.

Raison pour laquelle on ne saurait exclure que certains modèles issus des mathématiques les plus contemporaines, un jour en viendront à former l'armature théorique d'une science incessamment en cours d'élaboration ; et ainsi, à souder la physique des siècles à venir. Tant il est vrai que toute eidétique se ressource, par transpassibilité, dans l'éternité transcendantale du *Phantasiewelt* – qui n'est pas sans rapport avec la pérennité du monde quantique.

---

[1] Et ce, toujours par *transpassibilité*.

[2] Ce devoir est celui de l'artiste et du phénoménologue, il est peut-être également celui du physicien.

[3] *Ressource* et *référence*, telle est du reste le double statut de la transcendance physico-cosmique, chez Richir.

[4] Sans néanmoins le revêtir, moyennant *substruction*.

[5] Et plus précisément de *l'efficacité* de cette application.

[6] Le premier assumant pleinement cette productivité phantastique, là où Schrödinger emprunte trop, encore, à la vieille idéalisation.

[7] Et cette rigueur dépendant donc, au moins pour une part, de « l'amplitude » et de la « profondeur » de son travail phantastique.

Conclusion

C'est ainsi que le formalisme de Feynman – de concert avec l'architectonique richirienne – intégrerait en son sein ce qu'il conviendrait d'appeler un *récit transcendantal*, une description physico-mathématique de la dimension originaire (qui enveloppe aussi l'origine du temps et de l'espace), et de son éclatement, avec l'émergence inexorable du monde classique qui doit s'ensuivre. Mais description sensible[1] aux emprunts d'un tel monde, à ce qu'il doit, encore et pour toujours, aux implications virtuelles de l'archaïque[2], de cette base phénoménologique qui seule en autorise l'émergence… mais sous couvert d'une imprépensable distance, depuis laquelle seulement elle entretient ses résonnances. Telle serait l'histoire transcendantale, non plus de l'expérience humaine mais de la matière. Et une histoire qui ne s'en tiendrait plus seulement *à ses dernières péripéties*

Si les récits de Feynman ou de Richir parviennent à surmonter les phénomènes locaux en direction de l'horizon dont ils proviennent, à narrer le *venir à l'apparaître* du monde vécu, depuis le lointain où il s'origine, c'est pour autant que de tels récits résultent et se nourrissent de la conjonction d'une multiplicité de « compréhensions créatrices », dont le produit (le théorème eidétique ou la description phénoménologique) une fois cristallisé, s'est vu passé au crible de diverses procédures de validations[3]. Il en ressort une représentation cohérente, et pour ainsi dire systématique, un étalement des structures eidétiques d'une part, des registres et des niveaux d'expérience d'autre part, qui décrit l'échelonnement des strates d'organisation de la matière et du sens.

Et ainsi s'ouvre le chantier d'une analogie entre, d'une part, la *praxis* du physicien Feynman (aussi bien *l'élaboration* que *l'application*[4] de son

[1] Pour autant que ce dernier point s'intègre lui aussi dans le formalisme feynmanien.

[2] Il serait sans doute judicieux d'employer, à la suite de Pablo Posada Varela, l'expression d'« implications architectoniques » pour désigner ces résonnances *émises depuis d'autres portées que celle du vécu intentionnel* (au sens de la stricte intentionnalité noético-noématique), dont semblent relever, le plus souvent, les « implications husserliennes ». Voir par exemple « Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant. », *Eikasia*, *Revista de filosofía*, septembre 2013.

[3] La vérification expérimentale d'un côté, la soumission au *critérium* de l'attestation, directe ou indirecte, de l'autre.

[4] Où il faut entendre la *praxis* expérimentale, dont j'ai déjà souligné le caractère authentiquement constituant. En tout état de cause, il s'agit chaque fois d'employer le formalisme institué, de l'*appliquer* au contexte expérimental considéré, mais aussi d'*agir* conformément à ce qu'il prescrit. Seulement cette *praxis* exige d'être repensée en profondeur, dans un contexte où cette dernière, toujours menace de déformer (sinon de

formalisme – et la mise en place consécutive d'un exposé complet de son thème et de sa tectonique, à prétention *systématique*) dans le rapport que celle-ci noue aux objets quantiques ; et d'autre part, le déploiement, par le phénoménologue Richir, de ladite *mathesis* instable – de nouveau, sur les deux versants de sa conception (construction phénoménologique, ou phénoménalisation) et de sa systématisation, la mise en ordre architectonique de ses morceaux phénoménologiques[1] –dans son rapport aux concrétudes les plus archaïques du champ phénoménologique.

Je préciserai simplement que l'élaboration du formalisme quantique requiert l'apport des « nouvelles mathématiques[2] », telles que Feynman, bien plutôt que Schrödinger, a su en faire l'usage. Le second demeure en effet tributaire[3] de l'ancien procès d'idéalisation, de l'*eidos* comme épure du sensible, dégagée à la faveur d'un « passage à la limite » – et sa compréhension des systèmes quantiques en pâtit. Dans l'idéalisation qui se laisse lire au travers du témoignage de certains mathématiciens contemporains, l'enjeu semble être plutôt de laisser libre cours aux virtualités (les *phantasíai* thématisées par Husserl puis Richir, et que je souhaiterais rapprocher des « idées élémentaires »[4] dont Poincaré tapisse notre inconscient) desquelles notre pensée tire sa puissance, et leur refonte dans une idéalisation d'un nouveau genre. Dès lors en effet, que la « pré-constitution passive » du noyau de congruence – d'où l'intuition eidétique,

détruire) son thème. C'est à cette fin que je m'efforcerai d'importer, comme au cœur de la pratique expérimentale, le *zizgag* husserlien.

[1] Je songe ici essentiellement aux exposés de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina dans sa *Stromatologie*, quoiqu'il arrive que Richir lui-même s'en remette à l'exposition systématique, notamment dans les deux premiers chapitres de l'*Institution de l'idéalité*. Cette mise en système me paraît constituer un complément indispensable au moment proprement *dynamique*, *constructif* ou « phénoménalisant » de l'architectonique. Une fois le feu retombé, il faut rassembler les braises – et certes, toujours donner à entendre leur crépitement.

[2] Dont je refuserai dès lors, la récupération husserlienne au sein d'une histoire globale et irréductiblement téléologique ; comme un seul et même procès de formalisation, de purification du sensible.

[3] En raison de sa dépendance à l'égard d'une temporalité qui n'est jamais que celle de l'observation.

[4] « Clignotant dans différentes directions » et « se télescopant » de façon à former d'« éphémères combinaisons », se groupant et aussitôt se dissolvant au sein de notre espace intime (cette région subconsciente « où règne la liberté ») ; précisément à la manière des *phantasíai* peuplant nos profondeurs. Ajoutons que notre mathématicien croit reconnaître en elles l'aliment de tout processus vraiment créateur, serait-il physico-mathématique – et si du moins nous nous efforçons de régler leur profusion. *Cf.* H. Poincaré, *Science et Méthode*, coll. « Bibliothèque de philosophie scientifique », Paris, Flammarion, 1907 – livre premier, chapitre 3.

acte fondé, dégagera son objet[1] – n'en passe plus par l'imagination, mais par la *phantasía*, dès lors que le geste créateur (dont le théorème mathématique, la structure eidétique se veut l'aboutissement) se *dénaturalise* et s'émancipe de toute forme d'intuition, l'idéalisation change sa nature, et se rapproche de la création artistique. Ainsi avec Poincaré, Hilbert, Noether… mais aussi avec Feynman, dont l'entreprise théorique achoppe sur la production de modèles qui ne s'équivalent plus à des versions pures, exactement déterminées, des « étants intramondains » ou des « objets macroscopiques », quotidiennement figurés. Se pose ainsi, à frais nouveaux, la question de l'application des théorèmes, pour une *Sache* qui, assurément, n'a plus rien d'identitaire.

Ainsi le physicien quantique aussi bien que le phénoménologue sont hantés par un même souci, celui de rendre possible l'analyse et la description dans une dimension où l'« intuition » n'a prise sur rien, pas même ne jouit de *ce support minimal qu'est l'identité*. La compréhension créatrice semble être le seul recours.

L'application pour sa part, en appellera aussi bien au concept de « constitution[2] » qu'à celui, également husserlien, de « zigzag ». Et ce pour enfin rendre possible, tant en phénoménologie qu'en physique quantique, une présentation *systématique*[3] de la tectonique de l'archaïque – et riche de ses analogies avec le système qui lui correspond.

Mais au commencement était le *thaumazein,* et la fidélité envers la *Sache* qui ainsi nous inspire, dessillant ce regard qui ne savait plus « entendre ». Si physique (quantique) et philosophie (phénoménologique) trouvent enfin à se réconcilier[4], c'est encore et toujours sous le patronage de Platon. C'est également à lui que je songeais, en recroisant l'objet de leur quête respective. L'une et l'autre discipline en effet, pose l'existence d'un « anhypothétique », *base* plutôt que fondement de l'être et du connaître[5], toujours en excès sur ce que nous pouvons en dire, et, comme *Phoebus*, source vive de la Nature, sinon de *notre nature* d'animal intentionnel.

[1] Aperception eidétique enveloppant aussi bien la « variation imaginaire » que le « passage à la limite », et qui doit certes, elle aussi, être repensée à nouveau frais, dans la mesure où son matériau d'origine, sa *base phénoménologique*, n'emprunte plus rien à l'intuition – aux images ou aux percepts, dont répondent les *Bildsujets* et les types perceptifs (« essences morphologiques ») des anciens processus d'abstraction.

[2] Dont j'ai déjà suggéré l'analogie avec l'objectification de la nouvelle physique, elle-même préparée par la décohérence.

[3] Dans la mesure où la phénoménologie ne saurait identifier le renoncement à l'eidétique à l'abandon de tout esprit de système, de toute cohérence systématique.

[4] C'est là sens doute l'une des thèses essentielles du dernier ouvrage de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

[5] Étant elle-même inconditionnée, et à ce titre échappant aux chaînes déductives comme aux filets tautologiques.

Certes le soleil intelligible s'est retourné en astre mort, et *le Bien au-delà de l'Être* désormais cède la place à sa contrepartie abyssale, *cette nuit océanique* qui est encore la meilleure image de l'archaïque. Cependant que *noir* ou clair, limpide ou *virtuel*, principiel ou *originaire*, le soleil n'en commande pas moins l'apparition et la perpétuation de la vie (humaine), de la lumière et de la matière (à tout le moins terrestres).

Dans un ouvrage en tout point remarquable[1], Paul Grenet exhibe et hiérarchise les principaux modes d'accès à cet anhypothétique, que physique quantique et phénoménologie désormais repeignent sous les traits d'un astre noir.

Il est une *première voie*[2], celle de la « pensée négative » et de ses « nuits obscures », où l'infini (*apeiron*) ne se laisse découvrir que dans l'épreuve d'une impossibilité, autrement dit de notre foncière impuissance à l'atteindre. C'est peut-être la voie qu'emprunte, au moins incidemment, le dernier Heidegger ou le Fink ironiste[3], et vers laquelle conspirent aussi bien les épistémologies de Niels Bohr[4] et de Bernard d'Espagnat[5] ; ceux-là même qui récusent la possibilité que nous puissions embrasser la pleine réalité (synonyme, en l'occurrence, de virtualité), autrement que dans son ombre mélancolique.

J'ai voulu m'inscrire dans d'autre sillages, plus positivement platoniciens. Pour autant qu'il existe, en effet, d'autres *voies d'accès*, à l'aune desquelles il devient même possible d'affirmer quelque chose au sujet du « réel » quantique-phénoménologique *de ipse*, c'est-à-dire de le penser, de le porter au langage.

---

[1] *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, Paris, Boivin, 1948, 300 p.

[2] Dont l'illustration la plus remarquable figure sans doute dans un texte du *Parménide* (133 b-c).

[3] Par rapport à la dimension ironique de la pensée de Fink, *cf.* R. Bruzina, « The Transcendental Theory of Method in Phenomenology ; the Meontic and Deconstruction », *Husserl Studies*, 14, 1997.

[4] Comme en témoigne, disais-je, sa méthodologie *perspectiviste* : juxtaposer une infinité de représentations mutuellement incompatibles, de façon à décrire, de manière toujours *détournée*, un « objet » en soi problématique, ne souffrant pas d'être le lieu d'une « coïncidence des opposés ». Dès lors semble-t-il, le discours des physiciens se réduit fatalement à des images et des paraboles, *admises* pour se trouver presque aussitôt *démises* – et ainsi de suite. Toute différente est l'entreprise, proprement phénoménologique (et quoique Heisenberg, pour sa part, ait pu en pressentir la fécondité), de polir la langue, commune ou conceptuelle, autrement dit *classique*, à la mesure des abîmes qui la hantent.

[5] Pour ce dernier en effet, la connaissance qu'il nous est donnée d'acquérir de la réalité microscopique est « de nature essentiellement *négative* », *Le réel voilé*, *op. cit.*, p. 376. Réel voilé donc, « matrice suprême au sein de laquelle pensée et réalité empirique s'engendreraient l'une l'autre » (*Ibidem*), et sur laquelle nous ne saurions porter que des propositions négatives ; ainsi par exemple, que toute tentative de représentation de cette matrice incluant la localité est erronée. Ce n'est certes pas dire *ce qu'elle « est »*.

D'une part, la *noesis* elle-même, ce contact intuitif (bien qu'en écart) avec la *Sachlichkeit*, il est vrai limité à quelques rares et difficiles moments d'inspiration génératrice[1] – mais dont les mathématiques et la physique théorique (du moins sur leur versant créateur), aussi bien que l'art et la phénoménologie, nous offrent l'attestation concrète. Si du moins nous comprenons le lien intime qui soude intuition (de l'archaïque) et construction (à l'horizon de cet archaïque, comme le paysage transcendantal sur lequel nous traçons notre chemin de sens)[2] ; et que dans un tel commerce avec le soleil noir, l'appréhension, le contact, la compréhension, requiert toujours un geste créateur.

D'autre part, la connaissance analogique, avec laquelle Platon n'a cessé de se « compromettre[3] ». L'analogie, par sa souplesse, permet d'introduire dans le différent l'unité sans détruire les différences ; et dès lors d'avancer, non sans prudence – pas à pas et toujours sur quatre jambes – en direction de l'absolu[4].

Je m'emploierai ainsi à dégager la fécondité, le potentiel heuristique d'un tel *pas de deux*, pour l'une et l'autre discipline. Ce sera l'enjeu de mon prochain travail.

---

[1] Sans nier la part de maîtrise et de technicité (en physique comme en phénoménologie) qu'une telle opération exige.

[2] Et Fink aussi de reconnaître, au titre d'antécédent de son intuition *constructive*, cette même *noesis*, à tout le moins « l'intuition intellectuelle » de l'idéalisme fichtéen : « La productivité de la connaissance philosophique a bel et bien déjà été pressentie par des philosophes qui étaient encore emprisonnés dans l'attitude naturelle. Ainsi par exemple, dans l'idéalisme allemand déjà, s'est fait jour la connaissance selon laquelle l'opposition traditionnelle de '*l'intellect archetypus*' et de '*l'intellect ectypus*', qui doit former la différence métaphysique de la connaissance humaine et de la connaissance divine, signifie en vérité l'opposition de la connaissance humaine et de la connaissance philosophique dés-humanisée. Le concept de l''intuition intellectuelle' […] est un pressentiment authentique de la productivité de 'l'expérience théorique' phénoménologisante », *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. de l'allemand par N. Depraz, coll. « Krisis », Grenoble, Jérôme Millon, février 1994, p. 132.

[3] « Bien que Platon ait ignoré la structure analogique de la notion d'être, il est à l'origine de l'emploi philosophique de l'analogie. Non qu'il l'ait à lui seul inventée, ni qu'il l'ait explicitement et systématiquement développée ; mais, ayant reçu de ses devanciers et de ses contemporains l'analogie qu'ils utilisaient en des domaines particuliers (notamment les domaines religieux, artistique et mathématique — avec les provinces où s'exerçait déjà l'influence de ce dernier), il a transposé sur le plan proprement philosophique ces méthodes dont il fut le premier à percevoir la fécondité illimitée. », *Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, *op. cit*., p. 16.

[4] Si donc Platon décrit le Bien, en *République*, comme le « soleil du monde intelligible » (Livre VI, 508c), s'il s'efforce de bâtir pareille analogie (le Bien est aux objets intelligibles et à l'intelligence ce que le soleil est dans l'*empirie*, par rapport à la vue et aux objets visibles), c'est de façon à nous mettre *en contact*, à *nous rendre*, si l'on peut dire, *intelligible*, ce qui est pourtant infigurable, intangible, inconnaissable.

De la façon dont les savoirs « impropres » incluent les savoirs « propres »

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

Commençons[1] donc par la découverte scientifique et phénoménologique de *l'espace-temps*. Dans la physique newtonienne, aussi bien que dans la philosophie classique, l'espace et le temps étaient tenus pour des référentiels absolus. Dans la relativité restreinte d'Einstein, c'est à l'espace-temps qu'échoit ce rôle. Dès lors il peut se faire que le temps subisse une dilatation ou un ralentissement.

Dans le contexte de la relativité restreinte, le temps s'étire en fonction du *mouvement*. À mesure qu'un corps se rapproche de la vitesse limite fixée par la lumière[2], il se dilate ; cette vitesse une fois atteinte, il disparaît.

Avec la relativité générale (et de concert avec une phénoménologie « renouvelée »), tout change. Le temps cesse d'être une fonction du mouvement ; s'il se dilate, s'il ralentit, c'est seulement dans la mesure où l'espace s'incurve avec lui, sous le poids de la gravité. L'espace-temps désormais n'est plus figé ou statique, comme il persistait à l'être en relativité restreinte. Il est bel et bien *dynamique*. Cependant qu'au voisinage de l'horizon[3] d'un trou noir (ce puit gravitationnel extrême), le temps s'arrête tout bonnement.

Autrement dit, dans le premier cas, la dilatation temporelle s'effectue en fonction du mouvement (situation classique) ; dans le second, cette dilatation s'opère en fonction de la gravité. Le temps coule plus vite à proximité de la Terre que dans ses lointains. On pourrait arguer que la différence est infime ; mais on aura beau jeu de répondre que, faute de corrections adaptées, le GPS de nos voitures, la géolocalisation exacte, ne fonctionnerait pas.

---

[1] La version française de ce texte a bénéficié de la relecture d'Aurélien Alavi et de Pablo Posada Varela.

[2] Une célérité notée « c ». À l'exception de celle-ci, toutes les notes sont de la main d'Aurélien Alavi, et répondent à un souci de clarification des concepts physiques et mathématiques employés.

[3] Rappelons que le terme d'horizon ici, a un sens tout à fait particulier (il correspond à l'« horizon des événements » du trou noir), loin de se réduire à une commodité de langage, à une simple image.

La situation classique est liée au *mouvement* ; la situation phénoménologique est liée à la *simple invariance*, non au mouvement. Dans cette situation inédite, le temps se dilate dès lors que l'espace-temps se courbe sous l'effet de la gravité. L'espace-temps ne s'identifie plus à une dimension figée, donnée, mais il se veut intrinsèquement dynamique, voire élastique.

Dans le contexte de la relativité restreinte, nous avions affaire à des référentiels *inertiels*, galiléens. La relativité générale nous met en présence de référentiels accélérés les uns par rapport aux autres. Ce sont là deux situations tout à fait distinctes, deux façons de mettre en rapport la symétrie et la conservation des propriétés, auxquelles correspondent, rigoureusement, les deux théorèmes de Noether ; et partant, deux types de savoir, les savoirs « propres » et les savoirs « impropres »[1]. Or il suivrait de cette correspondance, et de façon apparemment paradoxale, que les savoirs impropres *enveloppent* les savoirs propres. Ces derniers ne constituent qu'un sous-ensemble des premiers, les savoirs impropres.

L'art, comme nous le verrons ultérieurement, constitue en soi une forme de savoir. Loin de s'épuiser dans la production d'une belle *mimésis*, il est la forme souveraine du savoir impropre. Dans l'art, nos cas particuliers se trouvent inclus.

Il semblerait ainsi que la distinction entre *conservation* propre et impropre des propriétés, et partant, entre savoirs propres et impropres, soit plus profonde que celle départageant le quantique du classique. La raison en est que, sur l'une et l'autre physique, règne un principe d'économie, une loi d'*action minimale*, un *extremum* du mouvement ; tandis que dans l'impropre, tout mouvement est frappé d'inexistence, si bien qu'il n'est aucune loi d'économie qui puisse y imposer des *minima* d'action.

Tantôt constaterons-nous que dans le domaine de l'art, qui n'est pas tant celui de la belle *mimésis* que du savoir impropre, il ne saurait être question d'une *action minimale*, mais bien plutôt, d'une *intensité maximale*. L'œuvre d'art n'est pas une représentation proportionnée de la réalité, elle relève au contraire de son hypertrophie, de sa distorsion démesurée. L'artiste se désengage du champ intentionnel, il se place en position zéro, se tenant comme sur la pointe de l'*épochè* ; et c'est depuis cette position qu'il récupère, en chaque œuvre, l'impulsion par laquelle il semble dés-

[1] L'auteur faisant ici référence à une distinction d'Emmy Noether, laquelle, dans une terminologie inspirée de Hilbert, oppose et subordonne les *lois de conservations* propres (apparaissant dès lors qu'il est question d'un groupe de Lie de dimension *finie* de transformations d'invariance) aux *lois de conservations* impropres (obtenues dans le cas d'un groupe de Lie, mais cette fois *infini*). Sur ces questions, cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, « La identidad del arte », *Eikasia: revista de filosofía*, nº 101, 2021, pp. 7-21.

objectiver des structures techniques, objectives, et stopper net l'*hyperbasis* qui prolonge le champ intentionnel jusqu'à son niveau d'intermédiation, ce territoire appelé à devenir la sphère des identités transpossibles. Et c'est alors qu'il boucle l'œuvre, en faisant l'expérience de la première « sensation » esthétique.

Nous pourrions tracer un parallèle entre ce que réalisent un mathématicien et un artiste. Tous deux remontent à un niveau zéro, depuis lequel ils élaborent le théorème ou l'œuvre d'art, de façon chaque fois différente. Seulement le mathématicien vient s'établir en ce territoire du champ intentionnel où il débusque un noyau de fantaisies perceptives, qu'il lui faudra ensuite élargir au domaine eidétique. Et l'artiste de se situer plus en retrait encore, au point où s'origine le champ, après la suspension de la marche naturelle. Or il se fait que le produit du mathématicien comme celui de l'artiste accèdent à l'atemporalité. Toutefois, en mathématiques, celle-ci est de nature eidétique, tandis qu'en art, l'atemporalité n'est jamais qu'intentionnelle, non eidétique.

Revenons au lieu d'origine de ces savoirs impropres. Ce fut, rappelons-le, au terme d'une décennie de labeur effréné qu'Einstein exposa, en 1915, sa relativité générale, extension et approfondissement de la relativité restreinte. De son côté, à Göttingen, le mathématicien David Hilbert relevait que la *densité lagrangienne*[1] des équations de champ d'Einstein – suivant lesquelles la gravité courbe l'espace-temps – rendait bien délicate la compréhension des modalités de conservation de l'énergie. Hilbert jugea que le panorama était bouleversé de fond en comble ; que la conservation des propriétés ne pouvait plus s'entendre selon l'ancienne manière. Il était désormais impossible de considérer que l'espace, le temps ou bien le champ, une fois transformés, autorisassent la conservation de l'énergie, du mouvement ou de la charge, de façon *classique* (voire *quantique*).

C'est la totalité de l'espace-temps qui a subi cette courbure ; la notion classique de *continuité* s'en trouvait ébranlée. Alors jaillissait un panorama tout à fait inédit, mais qui paradoxalement semblait inclure, envelopper le précédent. Et pour désigner un tel savoir, Hilbert n'a trouvé que cette nouvelle qualification : *uneigentlich*, impropre.

Einstein avait minutieusement examiné le litige entre Newton et Maxwell, entre une force gravitationnelle à transmission instantanée et une autre pourvue d'un *maximum*, la constante **c**. Ainsi devait-il surmonter la relativité restreinte, et révéler l'inclusion du mouvement accéléré dans le champ gravitationnel.

[1] Aussi nommée « densité de lagrangien », ou « lagrangien d'Einstein-Hilbert », quand elle n'est pas tout bonnement confondue – dès lors qu'il n'y a aucune ambiguïté possible – avec le simple « lagrangien », pris comme substantif.

Telle a été sa grande intuition : *l'équivalence* entre accélération et gravité, entre la masse inerte et son pendant gravitationnel. Les conséquences étaient pour le moins déroutantes : un rayon de lumière devrait se courber sous l'influence de la gravité ; les lignes droites se convertiraient en lignes *géodésiques*. C'est donc l'espace-temps lui-même qui se voyait incurvé. Et non seulement devait-on recourir à une géométrie non euclidienne, mais la *gravitation* elle-même *s'avérait être une géométrie*.

Les mathématiques, pour lesquelles Einstein n'avait jamais eu de prédilection durant ses études, changeaient alors d'orientation : elles cessaient d'être un outil de *description*, pour se convertir en outil de *découverte*. Encore fallait-il qu'Einstein examinât la question plus avant… pour finalement remplacer les *vecteurs* par des *tenseurs*. Le vecteur reste euclidien ; il jouit d'une grandeur et d'une direction, mais il n'est pas incurvé. Des supervecteurs courbes, intégrant des composants plus subtils, sont désormais nécessaires. Dès lors que la distance entre deux points est mesurée dans un espace-temps courbe à quatre dimensions, un *tenseur métrique* apparaît, qui fait que chaque point du champ gravitationnel se voit accorder une valeur différente. Le tenseur métrique est le *potentiel* du champ.

L'équation de champ recherchée doit remplir la condition de *covariance*, de sorte que, même si les systèmes de coordonnées subissent des transformations, quels que soient le mouvement ou la vitesse, les relations entre les composantes demeurent invariantes. En d'autres termes, la gravité impose à la matière comment se déplacer, et la matière impose à l'espace-temps comment se courber.

Einstein a donc été amené à se « convertir », à suivre, au fond, une stratégie mathématique. Il a dû évoluer en territoire hilbertien, alors même que, de son côté, Hilbert s'autorisait à plaisanter sur le fait que la physique serait chose trop complexe pour être laissée aux seuls physiciens.

L'équation découverte (et acceptée par Hilbert) faisait correspondre la courbure de l'espace-temps au mouvement de la matière, non sans toutefois emprunter un détour que Noether dénoncera ultérieurement. Et Hilbert, à son tour, acquiesça, avant de contre-attaquer en arguant que, dans une telle équation de champ, les propriétés (énergie et moment) étaient conservées d'une manière « impropre ».

Partant, il nous avisait que l'équation de la relativité générale semblait tributaire des référentiels, d'une façon incompatible avec les exigences imposées par une covariance généralisée. Pour cette raison, la conservation de l'énergie devait correspondre à une conservation impropre. Elle ne saurait devenir propre que si, la matière et la gravitation étant couplées, nous

prenions en considération *le système entier de l'univers*. Il n'y aurait de conservation propre que dans cette infinité impossible.

Le conflit Einstein-Hilbert fut dénoué et mis au clair, trois années plus tard (1918), par Emmy Noether dans ses deux théorèmes. Hilbert soutenait hypothétiquement que la relativité restreinte (espace-temps tétradimensionnel, corrélation matière-énergie et constance de la vitesse de la lumière) et la physique quantique (quantification et superposition d'états) impliquaient une conservation aussi bien des propriétés que des savoirs *propres* ; tandis que la relativité générale impliquait une conservation de l'énergie et un savoir tous deux *impropres*.

Cette hypothèse, cette assertion (*Behauptung*) audacieuse fut d'abord entérinée et analysée par Noether, avant d'être traitée, avec davantage de profondeur, par la phénoménologie renouvelée de Richir.

Noether eut recours à la théorie des groupes explorée par Sophus Lie ; elle établit une distinction nette entre le groupe de transformations à paramètres « globaux » et le groupe de transformations à paramètres « locaux ».

Dans le premier groupe (correspondant au premier théorème), les lois de conservation propre de l'énergie, des moments (linéaire et angulaire) et de la charge, apparaissent en fonction des variations de l'espace et du temps ; ce sont là des manifestations de l'homogénéité et de l'isotropie de l'espace comme du temps. Dans le second groupe (deuxième théorème), les paramètres sont des « fonctions » des coordonnées de *l'espace-temps* ; la conservation ressort désormais d'un autre ordre, elle est impropre.

Dans le premier théorème, les « générateurs » du groupe de transformation forment un ensemble fini (un infini dénombrable), tandis que, dans le second, ces mêmes « générateurs » constituent un ensemble infini non-dénombrable. Or il est bien évident que l'ensemble non-dénombrable enveloppe l'ensemble dénombrable. Le local intègre le global, dans la mesure où c'est lui, et lui seul, qui fonctionne, en chaque point de l'espace-temps, comme un générateur de transformation. L'espace-temps se présentant comme un *continuum*, il existe, en son sein, une infinité non-dénombrable de générateurs. Les transformations « locales » affectent les composantes du *tenseur métrique*, qui se révèle être la clé potentielle du champ gravitationnel.

Dans le premier théorème, la conservation propre se déroule de façon naturelle, comme un simple *mouvement*. Avec le second théorème (et sa conservation impropre), s'accomplit une *dérivation* anormale, non-standard. Et cette dérivée n'est associée à aucun mouvement. Il s'agit de la simple invariance, laquelle n'est pas affectée par le mouvement de la physique classique.

Ainsi existe-t-il des transformations nouvelles, par-delà celles qu'enveloppaient la relativité newtonienne aussi bien que la relativité restreinte lorentzienne. Ces transformations impliquent des *dérivées covariantes*. Dans le contexte de la relativité générale, ce sont elles qui font obstacle à ce qu'il y ait, sans plus, une *covariance généralisée*.

En relativité générale, la matière et le champ gravitationnel interagissent sans séparation possible. Tous deux échangent leur énergie, si bien qu'on ne saurait plus invoquer le principe classique de la conservation de l'énergie dans la seule matière. Le système formé par le couplage entre la matière et le champ gravitationnel ne jouit pas d'une covariance généralisée, il n'est pas *propre*. Toutefois, Einstein et Hilbert ont été contraints d'emprunter un détour afin de trouver l'équation satisfaisante, la géométrie de la gravité – faute de connaître les soi-disant *identités de Bianchi*, qui se présentent comme des dérivées du tenseur de courbure de Riemann. Des identités que Noether avait reconnues, pour sa part. Dans son second théorème, elle dérive les identités de Bianchi et résout, d'une façon plus élégante et directe, le problème de la signification de la conservation impropre des propriétés.

Sachant que les dérivées ordinaires sont devenues des dérivées covariantes, et que la matière est désormais couplée à la gravité, la *fonctionnelle*[1] n'opère avec aucun *extremum*, aucun principe d'action minimale. L'invariance apparait en elle-même, sans aucune intervention du mouvement. Le point énoncé plus haut se voit confirmé : la conservation propre n'aurait lieu qu'à l'échelle du système entier de l'univers, lequel engloberait, dans son infinité, toute matière, toute rayonnement et tout champ gravitationnel.

Paradoxalement, ce qui est global et propre se trouve inclus dans ce qui est local et impropre. Pour quelle raison, au juste ? Certes, il ne suffit pas de dire que la dérivée covariante exclut la covariance généralisée, et qu'en conséquence, nous avons affaire à un savoir impropre. La raison profonde ne sera élucidée que par et dans la phénoménologie.

L'affirmation hypothétique de Hilbert (suivant laquelle la densité lagrangienne de l'espace-temps courbe n'induisait pas une conservation *propre* de l'énergie) ouvrait la possibilité d'une nouvelle forme de savoir, qui sera dit impropre. Noether la première en fournit une explication, par le biais de ses deux théorèmes, issus pour leur part de la théorie des différents *groupes* de transformation : l'un constitué de paramètres dénombrables (groupe correspondant au premier théorème, et partant, aux savoirs propres), et l'autre de paramètres infinis non-dénombrables (second

[1] Il s'agit là d'une fonction linéaire dont l'ensemble de définition est lui-même un espace vectoriel de fonctions.

théorème, lié aux savoirs impropres). Et notre mathématicienne d'en conclure que le propre demeurait associé au *mouvement*, et l'impropre à la *simple invarianc*e, sans qu'aucun mouvement ne soit impliqué.

Avec la phénoménologie renouvelée toutefois, se dégage une explication supplémentaire, plus profonde. Le champ intentionnel est constitué par *hyperbasis*, une fois survenue l'interruption (*épochè*) du processus naturel ; alors seulement peut-il se déployer, gnoséologiquement, à travers une *transposition de niveaux*. C'est dans cette transposition que réside tout le mouvement, à savoir celui qui va du transpossible sans identité au transpossible avec identité, pour enfin aboutir au possible, flanqué de son intentionnalité objective.

C'est là, dans le parcours gnoséologique du champ intentionnel, de haut en bas, que la physique classique (et la physique quantique) déploie ses équations de *mouvement* selon un principe d'économie d'action minimale. En revanche, dans le parcours constitutif de l'*hyperbasis*, de bas en haut, il n'y a tout simplement aucun mouvement, nul principe régulateur d'économie, dont la rançon serait une double imposition d'*extrema* et de conditions initiales. Il s'agit d'un domaine de simple invariance, et c'est ici qu'interviennent les savoirs impropres.

Or il est bien clair que dans la mesure où *l'hyperbasis* embrasse et intègre la *transposition*, le savoir impropre intègre le savoir propre, de la même façon que dans les groupes de Lie, dont Emmy Noether a fait son miel. Il ressort également que physique quantique et physique classique ont en partage des savoirs propres, alors même que les uns relèvent du transpossible (les « chemins »), et les autres du possible (les trajectoires).

C'est la relativité générale d'Einstein, avec son pari en faveur d'une courbure géométrique de l'espace-temps, qui a ouvert la possibilité d'un nouveau type de conservation des propriétés et partant, d'une forme neuve de savoir.

En physique classique, nos savoirs propres dérivent l'énergie de l'homogénéité du temps, malgré sa translation ; ils dérivent le moment linéaire de l'homogénéité de l'espace, toujours malgré sa translation ; ils dérivent le moment angulaire de l'isotropie de ce même espace, en dépit de sa rotation ; et enfin ils dérivent leur charge de ladite *symétrie de jauge* – à savoir, l'équivalence de différents *calibres*, dès lors qu'un objet se laisse décrire de diverses manières, sans qu'aucune prédilection pour l'une ou l'autre ne se dégage.

De même en physique quantique (le niveau du transpossible sans identité) prévaut un principe d'action minimale. Les « chemins », physiques ou phénoménologiques, se diversifient du fait que tous ont un « poids » par lequel ils concourent à leur résolution au sein de la transposition. Il s'agit

de chemins sans identité, mais variés et multiples, et qui s'en tiennent également à un principe d'économie, d'action minimale.

Soit le territoire du champ intentionnel : dès lors qu'on l'examine dans le jeu de ses transpositions verticales, depuis le niveau supérieur jusqu'à celui, objectif, de la *praxis* – ce champ donc, s'inscrit au sein d'un horizon de mobilité et d'*extrema*. En revanche, les savoirs impropres (découverts dans la relativité générale, et par suite étendus à l'art et à la religion) sont des savoirs d'un autre ordre, ils sont constitués dans la simple invariance.

La révolution quantique, si profonde fût-elle, n'a pas chamboulé l'ordre des savoirs propres. Les états quantiques se superposent, mais ils possèdent des fréquences définies, bien que ce mouvement profond demeure indétectable dans le monde coloré de notre *praxis* objective et quotidienne. Dans le monde infinitésimal, à échelle réduite, voilà qu'il y a une *incertitude* fondamentale, qui ne résulte pas de notre manque de connaissances. Une part d'incertitude, une certaine transprobabilité (la probabilité du transpossible) sont requises, à cette échelle fondamentale, mais indéterminée. Il est question, à cette échelle, de niveaux quantifiés, de fréquences fondamentales, de particules qui sont aussi des ondes, d'énergies qui ne dépendent pas de l'intensité mais seulement de la fréquence, ainsi que de particules sans masse. Le photon ne saurait posséder une masse si, en complément de la formule :

E = h . ν (rapport énergie/fréquence), cette autre formule est satisfaite :

E = m . c² (rapport énergie/masse).

Tout cela est bizarre, certes, mais bien *propre*.

L'*identité* se dit de plusieurs façons. Il existe une identité objective, intentionnelle et temporelle ; de même il existe une identité mathématique, eidétique et atemporelle ; et il existe enfin une identité intentionnelle quoiqu'atemporelle. Les deux premières identités (respectivement objective et mathématique) se rapportent à des savoirs propres. L'identité à la fois intentionnelle et atemporelle correspond pour sa part à un savoir impropre. Telle est l'identité de ce qui reçoit le nom d'*art.*

Longtemps, l'art fut reconnu et apprécié en tant que système de représentation de la réalité, une belle *mimesis* magnifiant son objet. Or, ce n'est pas exact ; la prétendue *mimésis* n'est jamais qu'un effet secondaire de l'*hétéronomie culturelle*.

L'art est un type de savoir impropre, atemporel et non culturel. Les cultures divisent, elles divisent l'unité humaine en sections, selon des éléments de division : une variété de langues et de coutumes, ainsi que divers modes, mythologiques et religieux, de justification collective. C'est ainsi que les cultures affectent l'art de manière hétéronome ; son autonomie

universelle s'en trouve compromise, et de là vient que certains groupes culturels peinent à reconnaître l'art produit par les autres.

Il faudra donc une longue marche de l'art vers son autonomie, jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, et l'explosion des Avant-gardes au XX^{ème} siècle. En tout état de cause, malgré l'affection ou l'affliction culturelle, l'art présente une formidable résilience. Du fait de son atemporalité non eidétique, nous sommes en mesure de reconnaître comme un art véritable celui qui s'est vu élaborer dans des contextes fortement culturels : religieux, mythologiques, etc.

L'art n'est donc ni culturel, ni linguistique, ni symbolique. Dans le champ intentionnel, le langage entre en scène lors de la transposition de niveaux allant du haut vers le bas, et c'est pourquoi il est associé au mouvement et aux savoirs propres. C'est aussi pour cette raison que le langage n'est pas un constructeur de l'art, il n'est pas, et contre toute apparence, le maître d'œuvre en ce domaine – serait-ce en littérature, cet art dont le langage est une composante matérielle et non formelle.

L'art n'est pas non plus directement symbolique, pour des raisons semblables. On peut distinguer deux instances de symbolisation : la première intervient lors de la transposition du niveau originaire aux fantaisies perceptives du niveau intermédiaire, c'est-à-dire dans le monologue intérieur ; et la seconde, lors du passage au niveau objectif de la *praxis*. Dans un tel processus de symbolisation (lequel est donc un processus en mouvement), il n'y a pas de place pour des savoirs impropres, qu'ils soient artistiques ou religieux.

Rappelons à nouveau le curieux épisode de l'iconoclastie. L'iconoclastie, la destruction des images en Orient, avait sa raison d'être : la négation du symbolisme dans l'art. Il était exclu qu'une icône puisse représenter l'ineffable. Néanmoins, malgré cet engagement positif en faveur d'un art non-symbolique, l'iconoclastie a dramatisé la situation à l'excès, sur fond de motivations très clairement religieuses, et non artistiques.

Si l'art constitue donc un savoir intentionnel, impropre, universel, atemporel, non culturel, non linguistique et non symbolique, alors la question essentielle doit être celle-ci : quelles sont la fonction et la place de l'artiste ?

Nous reprenons cette question au niveau d'intellection ainsi obtenu. L'artiste, à l'instar du mathématicien, est un sujet singulier dont les opérations se démarquent des opérations courantes dans le traitement de ses objets. L'artiste et le mathématicien sont des sujets bien identifiés en tant que subjectivités transopératoires, situés au niveau intermédiaire, en ce lieu où émerge la subjectivité égoïque.

Le mathématicien se maintient à ce niveau d'intermédiation où il cherche, de façon intuitive, par transposition, un éventail complexe mais très bien défini de fantaisies perceptives qui s'engrèneraient avec l'idéalité, débouchant sur la dimension eidétique, caractérisée par son atemporalité non-intentionnelle.

Au contraire, l'artiste, lui aussi sujet égoïque et transopératoire, descend vers le niveau zéro, jusqu'au point de l'*époché*, où le naturalisme s'interrompt et où s'amorce l'*hyperbasis* intentionnelle. Ainsi, pour chaque œuvre d'art, l'artiste procède à partir de zéro, sans aucune règle. Lui-même ne saurait se répéter au fil de cet étrange travail de dés-objectivation, qui n'est rien d'autre que *l'arrêt* anormal de l'*hyperbasis*. Dans le cas des sujets non-artistes, l*'hyperbasis* ne s'interrompt pas, mais elle s'élève d'un trait (sans qu'il s'agisse d'un mouvement) en façonnant le champ intentionnel – jusqu'à la limite de la transcendance.

Cette apparente collusion entre artistes et eidétistes est sans doute ce qui amène les scientifiques à reconnaître la beauté, sinon l'élégance, de leurs raisonnements, et les artistes à percevoir l'exactitude de leurs œuvres, rondes comme des théorèmes.

Une œuvre d'art est donc la synthèse d'un savoir impropre, sous la forme d'un *constructum* clos de fantaisies perceptives. Mais c'est précisément en raison de ce caractère impropre que les fantaisies n'entament pas un mouvement de descente, à l'instar du langage. Seulement ces dernières ne relèvent pas davantage d'une « modification » du niveau objectif, ainsi que semblait le soutenir Husserl. Il s'agit de fantaisies perceptives qui jaillissent en vertu d'une dés-objectivation, et qui n'admettent de clôture qu'au moment où l'artiste producteur reçoit, en qualité de premier récepteur, la toute première expérience esthétique, située au niveau supérieur.

Ainsi l'art, à travers ses deux arrêts de l'*hyperbasis,* embrasse la totalité du champ intentionnel, à la différence du langage. L'art prend naissance – tel est son premier arrêt – dans un milieu technique où la plupart des sujets ne voient que des objets. Seulement l'artiste lui, y décèle des facettes objectives, des procédés subtils ouvrant la voie à une possible dés-objectivation, en dehors de toute régulation. C'est de cette absence de règles que découle l'immense liberté de l'artiste, assortie du risque, tout aussi grand, de son échec. Chaque œuvre, créée à partir du point zéro, présente un enjeu différent, en sorte qu'elle ne partage avec les autres œuvres qu'un *style* commun, et qui est sans doute de nature culturelle.

Ainsi l'horizon *esthétique* (le niveau originaire) se révèle incontournable. Il n'y a pas de place pour « l'art pour l'art » : l'art, privé d'esthétique, serait, *mutatis mutandis*, comme le théologien qui persiste à élaborer des discours théologiques, bien qu'ayant perdu la foi.

L'horizon esthétique contribue non seulement au bouclage des fantaisies perceptives (l'artiste en étant le premier récepteur), mais définit également l'*effet* de l'art. Celui-ci exerce son effet au niveau de l'inconscient originaire. Il s'agit du niveau qui nous façonne en tant qu'animaux intentionnels, mais dont nous ne sommes pas conscients. Un niveau analogue à ce qu'est, en physique, l'*addition de chemins* ; un niveau dont les synthèses sont dépourvues d'identité et où la subjectivité consiste elle-même en une communauté fermée de singuliers : l'humanité.

C'est précisément pour cette raison qu'il s'agit d'un lieu difficile d'accès, ne se prêtant guère à nos manœuvres. L'art constitue, par ses effets, un instrument de pénétration et de transopération dans ce territoire inconnu. Il est indispensable à l'entretien de notre humanité.

Enfin nous retrouvons, dans le domaine l'art, ce qui constitue la propriété fondamentale des savoirs impropres : la capacité d'inclusion. Comme nous l'avons vu, c'est Noether qui a mis en évidence cette propriété d'inclusion. La relativité générale embrasse la relativité restreinte ; dans un groupe de transformations, les générateurs d'infini non-dénombrables incluent les générateurs dénombrés ; tandis que, dans la phénoménologie renouvelée, l'*hyperbasis* inclut la transposition.

C'est pourquoi nous avons besoin de l'art en tant que savoir inclusif et englobant de notre vie intentionnelle particulière. Nous entendons continuellement de la musique, contemplons des œuvres plastiques, lisons de la poésie, suivons des films et des séries qui nous enveloppent de la même façon qu'un cas général enveloppe un cas particulier. L'art est le dispositif élémentaire par lequel nous faisons l'expérience de quelque chose qui est là, et qui, cependant, nous submerge, nous étreint, nous fait évoluer en nous détachant de notre *ego* particulier.

C'est sans doute Aristote, avec sa proposition d'une *catharsis*, d'une purification, qui fut le plus près du sens de l'art en tant que savoir englobant et inducteur. Ce dernier fut même amené à se détacher de la notion platonicienne de *mimesis*, et de ses composantes moralisantes. Fait remarquable, il estime que l'art est une activité plus philosophique que l'histoire, pour cette raison qu'il ne touche pas à ce qui est advenu effectivement, mais à ce qui pourrait advenir.

L'art, dans la tragédie, serait l'exposition d'une action courageuse où le héros tombe en disgrâce en raison d'une erreur de jugement. Devant le spectacle d'*Œdipe*, nous faisons l'expérience de la pitié et de la crainte, de la pitié pour le passé et de la crainte pour l'avenir, et nous sommes soulagés, médicalement parlant, de notre situation particulière – non sans éprouver, simultanément, un plaisir esthétique. Nous sommes purgés de nos émotions

propres, dans une sorte d'« orgie » (la musique orgiastique) qui nous englobe et nous transforme.

Si l'on fait abstraction, dans le livre conservé de sa *Poétique*, des résidus d'imitation et de moralité, la *catharsis* constitue une assez bonne définition préliminaire de l'art – en tant que savoir impropre et englobant.

Qu'est-ce que rencontrer un personnage de roman ?

JULIE COTTIER

Il y a une mise en conscience qui se fait mieux dans l'obscurité que dans la lumière.
Claude Régy, L'État d'incertitude

Dans la réduction esthétique, c'est la construction confuse de l'œuvre d'art, identifiable avec clarté, qui neutralise l'objectivité intentionnelle et ouvre le champ de l'expérience esthétique obscure, mais distincte.
Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina,
« *L'obscurité de l'expérience esthétique* »[1]

Propos préliminaires

Disons-le tout de go, le présent propos ne consistera ni en une critique littéraire (au sens où elle porterait un jugement esthétique ou moral sur une œuvre), ni en une analyse littéraire au sens commun et restreint que peut avoir ce terme – analyse qui, convoquant notamment des catégories rhétoriques, ferait du texte littéraire un système sémiotique à décoder et à interpréter. Notre analyse sera à la fois plus humble, et plus ambitieuse. Plus humble, parce qu'elle prendra le parti de se situer constamment du point de vue du lecteur, de celui qui, lisant, fait bien sûr jouer ses capacités interprétatives, mais sans pour autant, un seul instant, oublier ou laisser de côté son affectivité et, plus largement, son expérience. Plus ambitieuse, parce qu'elle se propose de prendre à bras-le-corps un concept tel que celui de « personnage », et de le reprendre dans toute sa naïveté féconde, dans son rapport à moi, lecteur, qui me l'approprie et contribue à *me* le construire *par échappées*. En d'autres termes, notre travail aura une résonance et une teneur proprement phénoménologiques.

[1] Article publié dans *Annales de phénoménologie*, 10/2011, p. 22.

Qu'est-ce qui fait le mystère et la consistance d'un personnage de roman ? Qu'est-ce qui fait qu'un personnage est « réussi » ? Notre objectif sera de voir quelle est la consistance propre d'un personnage de roman, pour essayer de prendre au sérieux les effets (en termes d'affectivité, de *phantasía*, et plus largement, d'amplification du vécu, moyennant l'expérience littéraire) produits par la lecture, sur le lecteur. Pour ce faire, nous nous appuierons essentiellement sur *Le Comte de Monte-Cristo*[1] de Dumas. La question qui guidera notre réflexion sera celle de l'appréhension de vivacité du personnage de roman.

Pour que la lecture d'un roman « fonctionne », avant même tout présupposé quant à ce que l'on pourrait appeler sa signification, il est nécessaire que son lecteur se trouve, d'une certaine manière ou à sa manière, *pris* dans le livre. Et il ne s'agit pas là, superficiellement, de l'originalité d'une intrigue qui, combinée à la puissance d'un style, nous tiendrait en haleine. Un auteur pourra avoir recours à toutes les trouvailles de son imagination, et le roman ne pas « prendre », ou prendre difficilement.

En témoignent notamment les réactions de lecteurs qui, lisant un roman, ont une expérience ou une *phantasía* « perception » de tel ou tel personnage[2] et qui, quelques pages plus loin, lorsque le narrateur propose un portrait de ce personnage, s'en trouvent désappointés, voire offusqués. Cette expérience de décalage entre ce que nous « voyions » ou « percevions » et ce que le narrateur présente, nous sommes nombreux à l'avoir faite. Nous sentons, quand nous lisons un roman, la présence unique du personnage, sa vie, ses mouvements. Nous sentons, également, que tel détail, étrangement, ne « colle » pas avec le personnage. Nous sentons le hors-sujet, la remarque inadéquate. Aussi sommes-nous sensibles au fait qu'une adaptation cinématographique ne va jamais avec *l'expérience* que nous nous étions faite des personnages[3]. De quelle nature sont donc ce « sentir » et ce « voir », ce presque savoir-saveur que le lecteur a, vis-à-vis d'un personnage de roman et de l'atmosphère dans laquelle il évolue ? Où puise-t-il ce que l'on pourrait appeler la « teneur » d'un personnage ? Réciproquement, comment le lecteur sait-il, avec certitude, que tel détail

[1] A. Dumas, *Le Comte de Monte-Cristo* [1846], Paris, Le Livre de poche, 1973 (3 vol.).

[2] Nous remercions, ici, Adalgisa Schnell, ainsi que Yaël P.-S., deux jeunes élèves dont les remarques de lectrices, tout à fait judicieuses et pleines de bon sens – ce bon sens dont il s'agit de retrouver la féconde ampleur –, ont nourri notre réflexion.

[3] Voir M. Richir : « Bien plus, toute figuration intuitive de ces personnages [*scil*. de roman] (aujourd'hui dans des «adaptations cinématographiques») se manifeste comme aussitôt décevante, parce que jamais tel ou tel acteur, quel que soit par ailleurs son talent, n'arrivera à rendre la complexité du personnage, telle qu'elle s'est imposée au romancier au fil de son écriture, et telle qu'elle s'impose à nouveau au lecteur attentif, qui ne se laisse pas prendre aux pièges fantasmatiques de l'identification imaginaire », dans « Du rôle de la *phantasía* au théâtre et dans le roman », *Littérature* n° 132, Paris, Larousse, déc. 2003, pp. 29-30.

entre en difficile résonance avec le personnage tel qu'il l'a « vu » jusque-là ?

1. Le personnage de roman prend consistance au-delà et par devers une « description »

D'un point de vue pédagogique, travailler sur le monde auquel ouvre un roman peut s'avérer fructueux– pour autant que l'on n'occulte pas, justement, l'expérience de lecture qui est faite par les élèves. À l'occasion d'une séquence sur le roman *Manon Lescaut*[1], nous avions demandé aux élèves de dire à quoi ressemblait Manon. Or, pas un élève qui n'ait tenté de donner la réponse qu'il pensait être attendue. Et eux de restituer sur le papier, puis collectivement à l'oral, la Manon Lescaut qu'ils avaient « vue » : dans tous les cas, nous avons eu droit à une réponse complètement en phase avec une question qui, par nature, était de toute façon et volontairement biaisée. Biaisée, elle l'était, car il n'y avait, de fait, aucune réponse univoque qui eût été possible. Une discussion féconde s'en était suivie avec la classe, et il s'était agi de faire émerger la consistance propre du personnage de Manon. Nous faisons-nous une « représentation mentale » du personnage ? Pour être plus précis, est-il exact de dire que lorsque nous lisons un roman, nous nous « représentons » les personnages ?

Or la lecture ne procède jamais par « arrêts sur image ». Et ce, y compris lorsque le narrateur, cela arrive parfois, fait lui-même une pause dans le récit, pour faire le portrait de tel ou tel personnage. Le narrateur[2], dans *Manon Lescaut*, est lui-même un personnage. Il s'agit du chevalier Des Grieux, qui abandonnera, pour l'amour de Manon, sa famille, ses amis, et renoncera au destin honorable et vertueux que lui promettait son père. L'amour qu'il éprouve est de l'ordre de l'obsession. Il ne s'arrête pas pour *dépeindre* abondamment la jeune fille. Nous connaissons seulement, en tant que lecteurs, les *effets* qu'elle produit sur le chevalier, comme on peut le voir dans cet extrait fort célèbre, celui de la rencontre des deux héros :

J'avais marqué le temps de mon départ d'Amiens. Hélas ! que ne le marquais-je un jour plus tôt ! j'aurais porté chez mon père toute mon innocence. La veille même de celui que je devais quitter cette ville, étant à me promener avec mon ami, qui s'appelait Tiberge, nous vîmes arriver le coche d'Arras, et nous le suivîmes jusqu'à l'hôtellerie où ces voitures descendent. Nous n'avions pas d'autre motif que la curiosité. Il en sortit quelques femmes, qui se retirèrent aussitôt. Mais il en resta une, fort jeune,

[1] Prévost (abbé), *Histoire du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut* [1731], Paris, Garnier-Flammarion, 2006. La séance que nous évoquons concernait des élèves de lycée.

[2] Plus exactement, il s'agit de l'un des narrateurs, car le récit se construit par enchâssement de plusieurs histoires.

qui s'arrêta seule dans la cour, pendant qu'un homme d'un âge avancé, qui paraissait lui servir de conducteur, s'empressait pour faire tirer son équipage des paniers. Elle me parut si charmante que moi, qui n'avais jamais pensé à la différence des sexes, ni regardé une fille avec un peu d'attention, moi, dis-je, dont tout le monde admirait la sagesse et la retenue, je me trouvai enflammé tout d'un coup jusqu'au transport. J'avais le défaut d'être excessivement timide et facile à déconcerter ; mais loin d'être arrêté alors par cette faiblesse, je m'avançai vers la maîtresse de mon cœur. Quoiqu'elle fût encore moins âgée que moi, elle reçut mes politesses sans paraître embarrassée. Je lui demandai ce qui l'amenait à Amiens et si elle y avait quelques personnes de connaissance. Elle me répondit ingénument qu'elle y était envoyée par ses parents pour être religieuse. L'amour me rendait déjà si éclairé, depuis un moment qu'il était dans mon cœur, que je regardai ce dessein comme un coup mortel pour mes désirs. Je lui parlai d'une manière qui lui fit comprendre mes sentiments, car elle était bien plus expérimentée que moi. C'était malgré elle qu'on l'envoyait au couvent, pour arrêter sans doute son penchant au plaisir, qui s'était déjà déclaré et qui a causé, dans la suite, tous ses malheurs et les miens[1].

La jeunesse, le « charme » de Manon, exercent leur pouvoir d'attraction sur Des Grieux. Il la voit, et ce qu'il voit lui fait émettre des jugements interprétatifs (« sans paraître embarrassée » ; « elle me répondit ingénument »). Ainsi Manon est-elle, dès le départ de ce récit qui est, on le rappelle, rétrospectif, une sorte d'énigme pour le narrateur ; mais une énigme qui est sans cesse combattue, car à peine est-elle formulée qu'elle se voit déjà réduite à une réponse (« pour arrêter sans doute son penchant au plaisir »). On ignore – et c'est là une habileté de Prévost– si le jugement porté sur Manon relève de l'immédiateté (du moment même de la rencontre), ou s'il est véritablement rétrospectif (le narrateur, ayant vécu avec Manon, la connaîtrait suffisamment pour pouvoir dire, presque par parenthèse, quelle est la cause de son comportement, et la raison de sa présence à Amiens ce jour-là). Qu'est-ce qui relève de la spontanéité des premières impressions (auquel cas, le jeune Des Grieux, voyant Manon, supposerait d'emblée qu'il a affaire à une femme expérimentée) et qu'est-ce qui est de l'ordre d'un savoir *a posteriori* (Des Grieux ajouterait alors incidemment, tout au long de son récit, qui se veut le vivant portrait d'une scène de rencontre, des remarques ayant trait à la *connaissance* qu'il a fini par avoir de Manon) ? Si l'on ne peut raisonnablement trancher entre les deux hypothèses – tant leur co-incidence est porteuse du plaisir de la lecture –, l'on peut dire que Des Grieux, amoureux transi, tourne autour d'une

[1] Prévost (abbé), *op. cit*., pp. 57-59.

Manon insaisissable, et pourtant parfaitement *concrète*. Et il en va de même pour le lecteur.

Il y a là un paradoxe : comment se fait-il que le personnage de Manon ne cesse d'échapper à la compréhension du narrateur amoureux, et qu'en même temps, elle soit parfaitement *sentie*, éprouvée par le lecteur ? Manon est d'emblée sentie comme un véritable noyau d'affectivité. Et qu'importe que le roman ne nous dise pas précisément quelle est son apparence physique. Que Manon soit blonde ou brune, grande ou petite ne change rien au problème : cela est justement révélateur. En effet, pour « voir » Manon, le lecteur n'a pas besoin d'une abondance de détails. Pour un lecteur, il suffit de quelques traits pour que vive un personnage. Manon est là, se détachant d'un groupe d'autres femmes ; elle est là, avec son bagage, et le temps s'arrête. En tant que lecteur, je ne *m'imagine* pas Manon. Mais je la *vois*. J'en fais l'expérience. En lisant, ce n'est pas le régime de l'imagination, mais bien c'est celui de la *phantasía* perceptive qui fonctionne. Je *vois* très bien Manon, sans qu'il soit besoin que le narrateur me dise *comment* elle est[1].

Les élèves avaient donc répondu en toute naturalité à une question biaisée. Ce qui s'était révélé, c'était justement l'irremplaçable naïveté de leur expérience de lecteurs : naïveté féconde, que la critique littéraire laisse, à tort, de côté. On ne trouvera pas Manon dans les mots de cette scène de rencontre, pas plus qu'on ne la trouvera dix ou quinze pages plus loin. Manon est là, d'emblée, de manière évidente. Je pourrais toujours, éventuellement, retenir un détail auquel m'accrocher, un sourire, des doigts fins, un pas rapide, mais le personnage ne sera jamais, pour moi, figé. Là, tout est mêlé, et très *distinct* en même temps. Des ébauches d'évidence, des traits auxquels je m'accroche *sans effort*. C'est tout le contraire de l'imagination qui va, pour sa part, requérir un effort, ainsi que l'explique le philosophe espagnol Ortega y Gasset :

> Nous pourrions relater le sujet du roman *Le rouge et le noir* en une douzaine de mots. Quelle différence y a-t-il entre le sujet ainsi résumé et le roman lui-même ? Qu'on ne me dise pas que la différence réside dans le style, car c'est une ânerie. L'important, c'est que lorsque nous disons « Madame de Rénal tombe amoureuse de Julien Sorel », nous ne faisons que mentionner ce fait, tandis que Stendhal ne fait pas que le mentionner, il n'y fait pas seulement allusion, mais le présente dans sa réalité immédiate et patente.

[1] Lire un roman, c'est faire une expérience qui est déjà et d'emblée au-delà des signifiants. Voir à ce sujet P. Posada, « L'excroissance des bords : désalignement transcendantal et *phantasía* », *AUC Interpretationes*, issue 10, vol. 2, 2020/2, à paraître.

> Or, si l'on observe l'évolution du roman depuis ses débuts jusqu'à nos jours, on verra que le genre a fini par se déplacer de la pure narration, qui n'était qu'allusive, vers la présentation rigoureuse. L'impératif du roman, c'est l'autopsie. C'est tout le contraire de la définition [i.e. le fait de définir] d'un personnage : il faut que le lecteur le voie de ses propres yeux. […] Il est donc nécessaire que nous voyions la vie des figures romanesques, et que l'on évite de nous les relater. Toute référence, relation, ou narration, ne fait que souligner l'absence de ce à quoi on réfère, de ce que l'on relate et raconte. Là où les choses sont, il est inutile de les raconter. De là, la plus grande erreur du romancier : définir ses personnages. […] Si dans un roman je lis « Pierre était atrabilaire », c'est comme si l'auteur m'invitait à concrétiser dans mon imaginaire l'humeur noire de Pierre, à partir de sa définition. C'est-à-dire qu'il m'oblige à être moi-même le romancier. Je crois que ce qui est efficace c'est précisément le contraire ; qu'il me donne lui l'élément visible pour que je m'efforce, satisfait, de découvrir et de définir Pierre comme un atrabilaire. En somme, il doit faire comme le peintre impressionniste, qui pose sur la toile les ingrédients nécessaires pour que je voie une pomme, en me laissant le soin de donner à ce matériau son ultime perfection[1].

Ortega s'attache ici à décrire l'expérience de la lecture, en prenant en compte, justement, cette capacité qu'a le texte de roman à nous convier sans ambages dans son monde. Cette capacité qu'a le personnage de roman à se donner de manière directe, le philosophe madrilène la nomme, conformément à l'étymologie, « autopsie ».[2] Le personnage de roman se donne à voir de lui-même (« auto »), comme un noyau d'affectivité vivace. En somme, et pour paradoxal que cela puisse paraître, nul besoin que la narration s'appesantisse sur le personnage pour le faire apparaître. Si le narrateur montre trop les ficelles qui l'ont conduit à faire naître tel ou tel personnage, il risque, tout simplement, de le rater.

On peut aller plus loin : si le narrateur (qui serait, donc, un « mauvais narrateur ») en dit trop, c'est qu'il a lui-même figé quelque chose (le noyau d'affectivité) qui est censé prendre forme au moment même où il s'écrit. Il n'est qu'à comparer les notes prises par Zola pour préparer ses romans pour se rendre compte à quel point il y a un saut d'un niveau architectonique à un autre, entre le personnage tel qu'il est conçu, et le personnage, tel qu'il apparaît dans sa vivacité. Il en est ainsi de Lazare, l'un des principaux

[1] J. Ortega y Gasset, *Idées sur le roman* dans *La déshumanisation de l'art ; idées sur le roman,* tr. fr. Ève Giustiniani, éd. Sulliver, 2008, pp. 120-122.

[2] Le terme vient du grec et désigne l'« action de voir de ses propres yeux ». Il ne s'agit en aucun cas d'une dissection, d'une nécropsie, au contraire. L'autopsie, pour Ortega, est une façon de désigner l'évidente et naturelle vivacité d'un personnage.

protagonistes de *La Joie de vivre*[1]. Dans ce roman, sorte de drame intimiste qui mêle, avec une belle virtuosité, des destins en tout opposés, le lecteur découvre des personnages qui, en un sens, n'ont que très peu à voir avec les brouillons de Zola. Aussi écrit-il, à propos de celui qui deviendra Lazare Chanteau : « Le personnage est défini tout entier en antithèses : irritable et bon, lâche et courageux, chaste et lubrique, aimant sa femme et la trahissant […], travailleur et paresseux, menteur et véridique, sincère et comédien. »[2] Or, dans le roman, il n'est jamais question de tels qualificatifs *énoncés* comme tels. Ce que je découvre, en tant que lecteur, c'est un Lazare vivace, qui est au-delà des adjectifs énumérés par Zola. Ces termes peuvent certes être entendus comme des jalons, permettant à l'auteur de *fixer, pour lui* et en amont, ce qu'il souhaite mettre en avant : « le moi moderne, actuel ».[3] Mais lorsqu'il fait entrer Lazare en scène, il le fait être et agir, sans qu'il soit possible (ni même intéressant, au fond) de s'arrêter pour dire « tiens, ici, Lazare semble bon… Là, il semble au contraire tout à fait lâche… » :

> Mais, à ce moment, un grand garçon de dix-neuf ans franchit d'une enjambée les trois marches du perron. Il avait un front large, des yeux très clairs, avec un fin duvet de barbe châtaine, qui encadrait sa face longue.
> – Ah ! tant mieux ! voici Lazare ! dit Chanteau soulagé. Comme tu es mouillé, mon pauvre enfant !
> Le jeune homme accrochait, dans le vestibule, un caban trempé par les ondées.
> – Eh bien ? demanda de nouveau le père.
> – Eh bien ! personne ! répondit Lazare.

Découvrant Lazare, puisqu'il s'agit de sa première apparition, je « vois » un noyau d'affectivité : un jeune homme, trempé par l'ondée, qui a attendu en vain le reste de sa famille, dehors, et qui rentre à la maison. Et dans ces mots, il se passe beaucoup de choses : je fais l'expérience des grands mouvements de ce personnage (à sa manière, justement, d'enjamber les marches). Il avance vite, fait de grands gestes. Je sens sa fougue, et en même temps je sens sa patience (puisqu'il est resté sous la pluie, à attendre des voyageurs). En quelques traits, c'est bien Lazare, et pas un autre, qui m'apparaît, et que je retrouverai tout au long du roman, avec une vivacité égale, faite de gestes, de moues, de regards, de paroles et de silences, qui en disent bien plus que les antithèses du brouillon, lesquelles présentent un schéma – ici, psychologique – auquel l'auteur aura à donner vie.

[1] É. Zola, *La Joie de vivre* [1884], Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2008.
[2] É. Zola, Dossier préparatoire de *La Joie de vivre*, BnF, ms. NAF 10311, fo 377-378.
[3] *Ibidem*.

Il est alors loisible de dire que le romancier n'invente pas ses personnages, mais qu'il se surprend *lui aussi* à les découvrir, à les faire exister par-delà les signifiants. *Un personnage n'est donc pas tissé de mots* : voilà pourquoi certaines activités pédagogiques ont, à notre sens, le tort de laisser de côté l'expérience du lecteur, lorsqu'elles lui demandent de relever dans le texte certains indices visant à reconstruire, *a posteriori*, le portrait des personnages[1]. En lisant, je ne vois plus les mots. Pour que le récit fonctionne, pour que je « voie » les personnages, les mots ne doivent justement pas faire écran. Ces derniers doivent être l'imperceptible support permettant mon accès au personnage. S'ils disent trop (Ortega y Gasset dirait, en étant certes conscient de ce paradoxe, qu'à partir du moment où le narrateur « relate » ou « narre », il a déjà fait un pas de trop), ils nous sortent de la présence immédiate du personnage.

2. Le personnage de roman se détache sur fond de monde

Ce qui m'appelle, dans un texte romanesque, c'est une certaine texture, une couleur, une teneur, l'affectivité d'un personnage. Finalement, c'est bien tout un monde auquel j'ai accès : une étrange spatialité de ce qui est « perçu » en *phantasía*. C'est une spatialité, et même une exubérance, celle d'un monde consistant, non arbitraire, et où je peux, en tant que lecteur, séjourner. C'est, dans *La Joie de vivre* de Zola, cette « plaine rase, salie de flaques, tachée de deuil »[2], qui se montre à l'horizon et qui, sans cesse, devient, paradoxalement, le mur contre lequel butent les regards. La mer qui geint à l'horizon, l'« entêtement stupide de mollusques[3] » des habitants

[1] Un exemple parmi d'autres, celui de la « fiche-personnage », pour un autre roman d'Émile Zola, *Au Bonheur des Dames*, paru en 1883 : « Sélectionnez les caractéristiques, expressions, définition du rôle de Denise et d'Octave pour les placer dans leurs "paniers" respectifs. En croisant ces informations pour en faire la synthèse, amusez-vous à créer le curriculum vitae de ces deux personnages : – prénom et nom ; – âge ; – situation de famille ; – histoire ; – portrait physique ; – traits de caractère ; – rôle dans l'histoire ; – étapes de sa vie ; – définition du personnage en une phrase". Source : http://expositions.bnf.fr/zola/bonheur/pedago/index.htm. La définition du personnage en une phrase étant, par ailleurs, une gageure à laquelle l'auteur lui-même aurait bien du mal à répondre ! Et ce précisément par ce que le romancier, en écrivant, ne définit pas ses personnages. Ce n'est pas son projet, ce n'est pas pour cela qu'il écrit. Et il fait, en outre, la même expérience que le lecteur : il découvre les personnages, quand bien même il les aurait conçus en amont. Le personnage est fait de lignes de fuite, et ne correspond en rien, encore une fois, à une liste de qualificatifs, aussi précis soient ces derniers. Les mots que l'on pourrait relever ne disent rien de l'expérience que font le lecteur *et* l'auteur. Il serait ainsi impossible d'obtenir, dans le cas du *Bonheur des Dames*, les personnages de Denise et Octave, à partir de leur « fiche-personnage ».

[2] É. Zola, *La Joie de vivre*, *op.cit*., p. 39.

[3] *La Joie de vivre*, *op.cit*., p. 40.

de Bonneville, pointillés sur le paysage. C'est cet « air de tourterelle frileuse »[1] du personnage de Louise, qui, au soleil, au bord de la mer, porte une robe rose, et qui, magie des glissements imperceptibles, devient bleue le soir[2] : ce qui ressort, ici, c'est précisément l'affectivité *phantasía* « couleur ». La couleur en soi, comme élément figuré, n'est pas pertinente. Il y a, en effet, un excès de la figurabilité sur la figuration. Le passage du rose au bleu n'est pas une indétermination ou un manque, pas plus qu'il ne saurait se réduire à du symbolique. La robe de Louise, dans ses chatoiements, passe de l'éclatant au sombre ; elle est l'une *et* l'autre, rose et bleue tout à la fois, parce qu'il y a trop à dire, trop, dans ce triangle amoureux qui se constitue (Lazare, Louise, Pauline, qui les observe de loin), dans cette mer qui captive et qui menace, ne se laissant jamais dompter.

Qu'est-ce, en effet, que la « joie de vivre », titre programmatique, qu'il s'agit de faire s'incarner dans des personnages ? Qu'est-ce que cette poussée, ce désir d'action qui les meut tous, et dans lequel ils s'empêtrent parfois enthousiasmés, parfois découragés ? Où placer la rage de la conquête, la frénésie de la survie, le désir de plaire, l'image vertueuse que l'on veut avoir de soi-même ? Où situer les cauchemars que l'on fait, les certitudes que l'on a[3] ? Comment faire s'incarner les battements de cœur que l'on guette la nuit, le « pavé à la place du cœur[4] » qu'a *peut-être* la

[1] *La Joie de vivre*, *op.cit*., p. 149.

[2] « Et Véronique, craignant de lâcher d'autres choses inutiles, brandissait le plumeau pour achever le ménage ; tandis que Pauline, absorbée, suivait jusqu'au soir, à l'horizon, la robe bleue de Louise et le veston blanc de Lazare au milieu des taches sombres des ouvriers ». Puis : « Mais Pauline, surtout, s'intéressait au veston blanc de Lazare et à la robe rose de Louise, qui éclataient au soleil. Elle les suivait, les retrouvait toujours, aurait pu raconter l'emploi de leur journée, à un geste près. Maintenant que les travaux étaient poussés vigoureusement, tous deux ne pouvaient plus s'écarter, aller aux grottes, derrière les falaises. Elle les avait sans cesse à un kilomètre, d'une délicatesse amusante de poupées, sous le ciel immense », dans *La Joie de vivre*, *op. cit*., pp. 178, 180.

[3] « Alors, Lazare se fâcha : c'était fou, des idées pareilles ! avant une semaine, elle serait sur pied ! Il lui lâcha la main, il se sauva dans sa chambre sous un prétexte, car les sanglots l'étranglaient. Là, dans l'obscurité, il s'abandonna, tombé en travers du lit, où il ne couchait plus. Une certitude affreuse lui avait serré le cœur tout d'un coup : Pauline allait mourir, peut-être ne passerait-elle pas la nuit. Et l'idée qu'elle le savait, que son silence jusque-là était une bravoure de femme ménageant dans la mort même la sensibilité des autres, achevait de le désespérer. Elle le savait, elle verrait venir l'agonie, et il serait là, impuissant. Déjà, il se croyait aux derniers adieux, la scène se déroulait avec des détails lamentables, sur les ténèbres de la chambre. C'était la fin de tout, il prit l'oreiller entre ses bras convulsifs, il y enfonça la tête, pour étouffer le hoquet de ses larmes », dans *La Joie de vivre*, *op. cit*., p. 162.

[4] « – Cette pauvre chérie ! déclarait à son tour Louise, je lui prendrais volontiers la moitié de son mal, si ça pouvait se faire… Elle est si gentille ! Véronique, qui apportait les bougeoirs, intervenait de nouveau. – Vous avez bien raison d'être son amie, mademoiselle

blonde Louise vis-à-vis de Pauline ? Cette « joie de vivre », si complexe, il fallait la temporaliser, et lui donner de l'espace. Du temps et de l'espace vécus. Il fallait des personnages. Nous disions plus haut qu'ils étaient des noyaux d'affectivité. Ces noyaux ont un rayonnement, ils sont comme *prolongés* par un chatoiement que le lecteur sent, et sur lequel il n'a pas besoin de s'arrêter. En quoi consiste donc ce prolongement possible ?

Pour qu'un lecteur soit pris dans un roman, il n'a pas besoin (et c'est même tout le contraire) qu'on lui montre une sorte de tableau exhaustif et saturé. Paradoxalement, le fait de « relater » correspondrait donc, dans l'expérience du lecteur, à ces moments « en trop », à ces moments superfétatoires qui nous empêchent, précisément, d'« y voir ». Or, disions-nous, nous avons tous fait l'expérience de textes dans lesquels le narrateur déploie un tel arsenal de précisions, que cela ne « prend » plus, que nous ne parvenons plus à entrer, à nous promener dans le monde auquel ouvre le texte. Dans le roman de Zola, par exemple, la joie est une rage. Elle s'incarne dans chacun des personnages, selon une partition – au sens musical –exubérante[1], qui va se déployer à plusieurs registres : couleurs, silences, sensations, objets touchés, objets vus, etc. La concrétude du monde des personnages prend forme par des saillies pouvant se décliner et se déployer en prolongements possibles. C'est un couteau tombant sur le sol de la cuisine, et que Lazare « examin[e] sans le voir, les yeux noyés[2] ». Ou encore le chien Mathieu, dont « les grosses pattes faisaient sur le carreau le bruit de vieux chaussons de laine[3] », ou qui gémit « sur ce ton aigu de flageolet » que l'on *découvre et reconnaît* dans un même temps[4]. C'est

Louise, car il faudrait avoir un pavé au lieu de cœur, pour comploter de vilaines choses contre elle. – C'est bon, on ne te demande pas ton avis, reprenait madame Chanteau. Tu ferais mieux de nettoyer tes bougeoirs… Est-il assez dégoûtant, celui-là ! », dans *La Joie de vivre*, *op. cit*., p. 174.

[1] C'est ce qu'Ortega y Gasset nomme l'aspect « touffu » du roman : « Les livres de Cervantès, Stendhal, Dickens, Dostoïevski sont en effet du genre touffu. Tout en eux semble écumer richement d'une plénitude intuitive. Nous y trouvons toujours plus d'éléments que nous n'en pouvons retenir et il nous semble même qu'au-delà de ceux qui nous sont communiqués, l'on perçoit la virtualité de nombreux autres. Les plus grands romans sont des îles de corail, formées de myriades de minuscules animaux, dont l'apparente faiblesse résiste pourtant aux assauts de la mer », dans J. Ortega y Gasset, *Idées sur le roman, op. cit*, pp. 152-153.

[2] É. Zola, *La Joie de vivre*, *op. cit*., p. 208.

[3] *La Joie de vivre*, *op. cit*., p. 218.

[4] C'est toute l'importance du déterminant démonstratif qui a quasiment une portée cataphorique (d'où l'appel à un effet de familiarité, à un « oui, c'est tout à fait cela »). Il fait découvrir une tonalité propre au chien Mathieu, tout en la désignant comme connue du lecteur. Il s'agit d'une sorte de potentialité qu'a le personnage du chien, potentialité qui, sans besoin d'explication, est reconnaissable par le lecteur, quand bien même il ne se serait

l'abbé Horteur, qui se trouve « là, regardant ses premières salades, en serrant sa soutane entre ses cuisses, pour que l'ouragan ne la lui mît pas sur la tête[1] ». Cette épaisseur, il s'agirait de la décrire et de la prendre au sérieux, de la prendre comme indiquant, de manière tout à fait concrète, un monde à part entière. Lorsque je ferme un roman, que me reste-t-il, au fond, si ce n'est l'effet d'une atmosphère dans laquelle je me suis plongé ? Que reste-t-il, au-delà des fils de l'intrigue, si ce n'est cette *couleur*, cette *teneur* singulière de l'atmosphère propre au petit monde de Bonneville, hameau constamment hanté par la rumeur de la mer ?

A contrario, dans des passages de narration « ratée », nous butons presque à chaque mot et, sans pouvoir respirer, nous cherchons en vain une trouée, une porte que le narrateur trop scrupuleux aurait, par bonheur, oubliée. Cette porte dérobée, c'est tout un monde, *un monde entier* que je découvre, et que je n'invente pas. Monde auquel m'invite le narrateur, et qu'il rend dans toute sa richesse, mais sans qu'il y ait saturation. Dès lors, quand bien même un narrateur dirait, explicitement, que « Le caissier était un homme âgé d'environ quarante ans, dont le crâne chauve reluisait sous la lueur d'une lampe-Carcel qui se trouvait sur la table »[2], je pourrais toujours « voir » d'autres choses *en plus*. Et cela, non par esprit de contradiction, ni au nom de je ne sais quelle fausse liberté du lecteur : non, ce dont je vais faire l'expérience, c'est de cette atmosphère tout à fait singulière, que les *embrayeurs* « caissier », « quarante ans », « crâne chauve », « reluisait », « lampe-Carcel » et « table » fixent et ouvrent en même temps[3].

Lisant cela, écrivant cela, je songe à une lumière jaune, à une main qui gratte le papier, je sens des bruits légers sur la feuille, je prends en compte Paris au dehors, et le soir qui tombe, et des pavés gras, luisants de pluie comme ce crâne dégarni qui brille. Ce que j'« imagine », ou plutôt, ce que je « phantasie[4] », c'est, en fait, tout un monde, autour de ce personnage assis

jamais « dit » cela, quand bien même il n'aurait jamais « vu » cela – ce qui est évidemment le cas. Le roman suscite un sentiment de familiarité de l'inédit, qu'il serait intéressant d'interroger plus amplement.

[1] *La Joie de vivre*, *op. cit*., p. 217.

[2] H. de Balzac, *Melmoth réconcilié* [1835], dans *La Maison Nucingen*, coll. « Folio », Paris, Gallimard, 2013, p. 71.

[3] On ne saurait en effet dire *a priori* combien de mots il faut pour faire vivre un personnage !

[4] Nous faisons le choix du néologisme « phantasier », suivant en cela Pablo Posada Varela, qui l'emploie pour traduire « *phantasieren* ». Il s'agit d'éviter le verbe « imaginer », impropre ici, ainsi que « fantasmer », dont les connotations psychologiques sont trop importantes. Lorsque je lis un roman, je ne me représente pas les personnages, dans la mesure où je n'ai pas affaire à des images : j'en fais *directement* l'expérience. Voir également P. Posada Varela, qui apporte à ce sujet des précisions importantes : « Quoi qu'il

à la table. Et mes yeux passent, passent rapidement sur les détails, tout en s'y accrochant véritablement, car c'est ainsi que le monde qui naît, qui se dessine en creux, prend consistance. Et je peux très bien oublier, tout aussitôt, l'âge du caissier, et entrevoir, à côté de la table, et une chaise qui se balance doucement : telle est la réussite du romancier, qui a fait vivre un monde, qui l'a fait « prendre » :

> Il est particulièrement instructif de surprendre l'habile comportement de Dostoïevski vis-à-vis de son lecteur. Qui n'y regarderait pas de plus près pourrait croire que l'auteur définit chacun de ses personnages. En effet, chaque fois qu'il va en présenter un, il commence par nous relater brièvement sa biographie de telle sorte qu'il nous semble posséder d'évidence une définition suffisante de sa nature et de ses facultés. Mais aussitôt qu'il commence à agir effectivement – c'est-à-dire, à converser et à exécuter des actions –, nous nous sentons désorientés. Le personnage ne se comporte pas conformément au portrait que cette prétendue définition nous offrait. À la première image conceptuelle que l'on nous a donnée de lui succède une seconde, où nous le voyons directement vivre, qui n'est plus définie par l'auteur et qui diverge notablement de la première image. Surgit alors chez le lecteur, par un inévitable automatisme, une préoccupation née de ce que le personnage, à la croisée de ces données contradictoires, lui échappe ; et, sans le vouloir, il se consacre tout entier à sa poursuite, en s'efforçant d'interpréter des symptômes contradictoires pour parvenir à une physionomie unitaire : en somme, il s'occupe de le définir lui-même[1].

Or Zola ne fait pas autre chose : les définitions que lui-même a proposées dans ses notes préparatoires se voient, dans l'écriture, dépassées parce que mises en jeu, concrètement, dans les personnages. Que Lazare, par exemple, aille au-delà des adjectifs « lâche » et « courageux », n'en fait pas un être flou ou indéterminé. *Lazare est Lazare*, et ce depuis la première page où il apparaît. Le voyant vivre, je le vois aux prises avec lui-même, dans le temps

---

en soit, le côté « *direct* » de la *phantasía* (qui la rapproche, structurellement, de la perception, et l'écarte de l'imagination, quant à elle structurellement analogue à la conscience d'image) ne doit pas prêter à confusion. Certes, il y a bien, dans la *phantasía*, à l'instar de la perception, des *écarts*, qui se répercutent comme en cascade, entre *phantasmata*, apparition de *phantasía* et aperception de *phantasía*, tout comme, dans la perception, il y a des écarts entre les sensations (ou *Empfindungen*), les adombrations, et la chose effectivement perçue. Ainsi, parler du côté « direct » de la *phantasía* comme nous l'avons fait ne saurait ignorer qu'il y a un certain jeu, à savoir, un assemblage de moments dépendants, de rien que parties (*phantasmata*, apparitions de *phantasía*, aperceptions de *phantasía*), une cohésion qui a du jeu, qui vit du dedans sa propre cohésion, sans la poser comme toute faite », dans « L'excroissance des bords : désalignement transcendantal et *phantasía* », art. cit., p. 12.

[1] J. Ortega y Gasset, *Idées sur le roman, op. cit*, pp. 133-134.

présent qui est le sien, et dans lequel rien n'est joué. Faire vivre le personnage, c'est lui donner le temps et l'espace pour justement, déployer les potentialités induites par les termes définitoires employés par Zola au brouillon. Il n'y a donc pas, insistons-y, une quelconque indétermination, il y a bel et bien de la contrainte. Cette contrainte, c'est la force d'évidence, du noyau d'affectivité auquel auteur *et* lecteur ont affaire. « C'est Lazare » ; ce n'est pas quelqu'un d'autre. Et Lazare, c'est ce personnage-ouragan, cette énergie folle, cette envie de gloire, ce besoin de solitude, cette tentation du néant. La concrétude du monde des personnages est, répétons-le, tout sauf arbitraire. Elle recèle une exubérance qui convie le lecteur à s'attarder dans chacun de ces *points saillants* que fait apparaître la narration. On ne complète donc pas l'incomplet : on découvre, bel et bien, un foisonnement.

3. Un exemple de personnage : *Le Comte de Monte Cristo*, ou le pur affect « vengeance »

Le personnage est une concrétude qui transcende les mots du texte. Comment cette concrétude se forme-t-elle, dans le déroulé temporel que suppose la narration ? Comment le personnage, pourtant là de façon immédiate, peut-il en même temps changer ? Nous avons en effet montré, précédemment, de quelle manière le personnage, pour autant qu'il soit réussi, apparaissait *d'emblée* dans son unité concrète et vivace. Nous avons souligné, d'autre part, que cette unité ne voulait pas dire absence de contradictions, au sens psychologique du terme. Le personnage de roman peut être pétri d'incertitudes qui, prises isolément et de l'extérieur, pourraient certes être vues comme un signe d'incohérence, mais qui donnent consistance à sa *Leiblichkeit*. Comment la concrétude du personnage « tient »-elle, avec ou malgré ses contradictions ? Pour répondre à cette question, nous avons choisi un exemple de personnage qui nous semble particulièrement emblématique, et qui n'est autre qu'Edmond Dantès, héros du *Comte de Monte-Cristo* de Dumas. Victime incontestable de la jalousie et de la rancœur, Edmond est censé – et tout est fait pour cela, au départ – susciter la pitié. Or, à un moment pivot du livre, et jusqu'à la tardive rédemption, ce personnage sacrificiel devient d'une nature *absolument autre* : un être muré dans le ressentiment et la haine ; un être fermé, opaque et machinique, dont nous n'avions jusque-là pas fait l'expérience. Or c'est le même personnage. Comment le narrateur parvient-il à rendre concrète la présence de ce personnage de vengeur, dont l'intériorité s'est atmosphérisée ?

Nous souhaiterions ainsi donner à voir la manière dont le narrateur de ce roman parvient à donner au lecteur, non seulement l'expérience d'un personnage double (Edmond / Monte-Cristo), mais aussi et surtout

l'expérience d'un personnage qui devient comme absent à lui-même. Par une technique narrative relevant du changement de point de vue, le comte nous apparaîtra dans toute son étrangeté, alors même que nous avions fait, tel est le paradoxe, l'expérience de ce personnage pendant quelque trois cents pages ! Comment peut-on soudain se retrouver face à un parfait inconnu ? C'est cet exemple paroxystique (« être auprès » d'un personnage, puis soudainement « être face à » lui) que nous voudrions donc analyser.

Rappelons, avant de commencer, les grandes lignes de ce roman. L'action débute en 1815, et Napoléon ronge son frein à l'île d'Elbe. Edmond Dantès est, quant à lui, un jeune marin à qui l'avenir sourit. Il est respecté de tous, et notamment de son patron, l'armateur Morrel. Serviable et enthousiaste, il ne se méfie pas, lorsqu'on lui demande de remettre, de la part du capitaine du bateau, des documents compromettants à un grand maréchal au service de l'empereur. Cette erreur lui est fatale, car très peu de temps après son débarquement à Marseille, Edmond est dénoncé comme bonapartiste, par deux individus qui le haïssent : Danglars, comptable de son état, et Fernand, qui convoite sa fiancée Mercédès. Un troisième homme est impliqué dans la dénonciation : son voisin Caderousse, qui est plus envieux que véritablement malintentionné. Disons qu'il ne fait rien pour empêcher les deux autres d'écrire la lettre de dénonciation. Arrêté brutalement, Edmond, sans comprendre ce qui lui arrive, tente en vain de se défendre, et se retrouve face à Villefort, procureur du roi. Ambitieux, tout aux préparatifs de son propre mariage avec une certaine Renée, le procureur est prêt, au départ, à l'écouter et même à faire preuve de clémence. Mais il se reprend et préfère arborer l'air impitoyable et sévère qui, pense-t-il, sied à un magistrat. Or, le procureur a tout intérêt à ce que ce prisonnier ne soit, finalement, pas libéré. Edmond, va, en effet, payer pour un autre homme, véritable bonapartiste : il s'agit de Noirtier, qui n'est autre que le père de Villefort. Pour se protéger, et pour pouvoir continuer à gravir les échelons de la magistrature, Villefort sacrifie Dantès, qui se voit conduit, sans aucune forme de procès, au château d'If. Au bout de plusieurs années, il fait la connaissance d'un autre prisonnier, l'abbé Faria. Ce dernier lui sera du plus grand secours. Figure paternelle tout autant que pédagogue, l'abbé Faria finit par révéler à Edmond son secret : il a eu connaissance d'un trésor, dissimulé dans une grotte de l'île de Monte-Cristo. Au terme de quatorze années d'emprisonnement, et après une évasion spectaculaire, Edmond trouve effectivement le trésor et devient le comte de Monte-Cristo. Richissime, il se rend dans le sud de la France, puis à Paris où, sous diverses identités, il se venge, avec une patience infernale, de ceux qui lui ont pris sa vie. La force et l'intérêt de ce livre résident dans le personnage du comte : entre le jeune marin du début, et l'implacable vengeur de la suite, il y a une rupture franche et radicale. Or, il s'agit bien du même personnage.

Comment la narration donne-t-elle à voir un personnage « double », dont la structure subjective change du tout au tout ?

La première facette, pourrions-nous dire, c'est le jeune Edmond Dantès, idéaliste, naïf, aimant. Nous le suivons jusqu'à sa chute : au moment où il est envoyé au château d'If, nous continuons à avoir accès à ce que l'on pourrait appeler son intériorité. Cela ne signifie pas, bien évidemment, que l'on sache, de manière exhaustive, quels sont les ressorts psychologiques de ce personnage. Ce qui est certain, en revanche, c'est que, jusqu'au moment de bascule où, échappé de sa prison, il découvre le trésor que lui faisait miroiter l'abbé Faria, nous avons accès, en tant que lecteur, à l'épaisseur psychologique d'Edmond. Nous connaissons ses enthousiasmes, sa fierté à l'idée de revenir, au début du roman, à Marseille, où l'attendent son père et sa fiancée. Nous avons accès à de légères inquiétudes, passant comme une ombre (« Le jeune homme remarqua l'éclair de convoitise qui illumina les yeux noirs de son voisin[1]. ») Nous sentons, avec lui, cette présomption triomphante de la jeunesse ; nous baignons dans sa lumière, lui à qui tout réussit.

De même, lorsqu'il est fait prisonnier, nous savons par quels affres de souffrance il passe : la certitude de sortir bientôt (« Il commença par l'orgueil, qui est une suite de l'espoir et une conscience de l'innocence »[2]), d'être entendu par un juge, puis le doute, l'incrédulité (« Alors, les pensées les plus étranges passèrent par son esprit : comme on ne pouvait faire une longue route par une pareille barque, comme il n'y avait aucun bâtiment à l'ancre du côté où l'on se rendait, il pensa qu'on allait le déposer sur un point éloigné de la côte[3] »), les scrupules (« Une fausse honte le retint. Que diraient ces hommes qui le regardaient, en l'entendant crier comme un insensé[4] ? »), l'incompréhension, la colère (« […] il s'en prenait avec fureur à tout ce qui l'entourait, et surtout à lui-même, de la moindre contrariété que lui faisait éprouver un grain de sable, un fétu de paille, un souffle d'air[5] »), la révolte…

---

[1] A. Dumas, *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*., tome 2, chapitre II, p. 18.
[2] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*., tome 1, chapitre XV, p. 173.
[3] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre VIII, p. 95.
[4] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre VIII, p. 96.
[5] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XV, p. 176. Passage remarquable, ici : la colère de Dantès s'exprime contre des cibles insignifiantes, et *dont on ne sait pas où elles se trouvent*. Le cachot est fermé, sans fenêtre ; Dantès n'a aucune autorisation de promenade. Le sable, la paille, l'air, sont-ils d'infimes traces du monde extérieur, qui seraient, en vertu des prisonniers qui se sont succédé, venues se déposer dans la pièce sombre ? Sont-ils des sortes de souvenirs ou de projections qui, tels des appâts, viendraient dessiner, de manière discrète mais bel et bien puissante (car le personnage est comme harcelé par ces multiples causes de contrariété, sur lesquelles il reporte toute son

La tentation du suicide, en outre, intervient au tout début de son chemin de croix (« Et [le gendarme] abaissa effectivement sa carabine vers Dantès, qui sentit s'appuyer le bout de canon contre sa tempe. Un instant, il eut l'idée de faire ce mouvement défendu et d'en finir ainsi violemment avec le malheur inattendu qui s'était abattu sur lui[1] »), et revient le hanter, des années plus tard, dans sa geôle (« À force de se dire à lui-même, à propos de ses ennemis, que le calme était la mort, et qu'à celui qui veut punir cruellement il faut d'autres moyens que la mort[2], il tomba dans l'immobilité morne des idées de suicide[3]. »)

Et puis il y a ce miracle, cette résurrection apportée par la découverte d'un autre prisonnier, l'abbé Faria. Ce dernier devient son salut, en l'éduquant (il lui enseigne l'histoire, la géographie, les mathématiques, la chimie, les langues, etc.), et en lui apprenant la mansuétude, la compassion, l'abnégation. Alors même qu'à un moment, Dantès a la possibilité de partir, mais que son ami, trop âgé, ne le peut, il refuse de s'enfuir seul, et préfère les murs de sa prison à une liberté qui aurait supposé de sacrifier un ami.

Edmond parvient finalement à s'enfuir, en profitant de ce que le vieil abbé est mort. Il prend sa place dans son linceul, et les gardes se servent de la mer comme d'une sépulture :

> Il nageait cependant, et déjà le château terrible s'était un peu fondu dans la vapeur nocturne : il *ne le distinguait pas, mais il le sentait toujours*.
>
> Une heure s'écoula, pendant laquelle Dantès, exalté par le sentiment de la liberté qui avait envahi toute sa personne, continua de fendre les flots dans la direction qu'il s'était faite.
>
> – Voyons, se disait-il, voilà bientôt une heure que je nage, mais comme le vent m'est contraire j'ai dû perdre un quart de ma rapidité ; cependant, à moins que je ne me sois trompé de ligne, je ne dois pas être loin de Tiboulen maintenant…Mais, *si je m'étais trompé* !
>
> Un frisson passa par tout le corps du nageur ; il essaya de faire un instant la planche pour se reposer ; mais la mer devenait de plus en plus forte, et *il comprit bientôt que* ce moyen de soulagement, *sur lequel il avait compté*, était impossible.

---

impuissance), un monde à part entière, mais brisé, auquel Edmond n'a plus accès si ce n'est par bribes ?

[1] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre VIII, p. 99.

[2] Pensée clé du livre, puisqu'elle guidera celui qui n'est pas encore comte dans la manière dont il accomplira sa vengeance : ne pas tuer. Ou, si mort il y a, la retarder le plus possible – non par magnanimité, mais justement pour faire davantage souffrir l'autre. Et de cette phrase, lue en passant, ne reste-t-il pas des échos chez le lecteur ? Ne vient-elle pas s'intégrer dans un vaste mouvement, qui constitue toute l'épaisseur du personnage d'Edmond ?

[3] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre VIII, pp. 177-178.

> – Eh bien ! dit-il, soit, j'irai jusqu'au bout, jusqu'à ce que mes bras se lassent, jusqu'à ce que les crampes envahissent mon corps, et alors je coulerai à fond ! Et il se mit à nager avec la force et l'impulsion du désespoir. Tout à coup *il lui sembla que* le ciel, déjà si obscur, s'assombrissait encore, qu'un nuage épais, lourd, compact s'abaissait vers lui ; en même temps, il sentit une violente douleur au genou : *l'imagination, avec son incalculable vitesse, lui dit alors que* c'était le choc d'une balle, et qu'il allait immédiatement entendre l'explosion du coup de fusil ; mais l'explosion ne retentit pas. Dantès allongea la main et sentit une résistance, il retira son autre jambe à lui et toucha la terre ; *il vit alors quel était* l'objet qu'il avait pris pour un nuage. À vingt pas de lui s'élevait une masse de rochers bizarres, qu'on prendrait pour un foyer immense pétrifié au moment de sa plus ardente combustion : c'était l'île de Tiboulen.
>
> Dantès se releva, fit quelques pas en avant, et s'étendit en remerciant Dieu sur ces pointes de granit, *qui lui semblèrent à cette heure plus douces* que ne lui avait jamais paru le lit le plus doux[1].

Il est donc enfin libre et met la main sur les richesses du vieil abbé. À partir de ce moment, le narrateur change radicalement de façon de faire, et c'est cela, le tour de force de Dumas. Edmond disparaît littéralement, et c'est un autre personnage, le comte de Monte-Cristo, qui surgit à sa place. Or, comment faire sentir cette transformation, par les mots et au-delà des mots ? Comment rendre concrète cette absence de *Leiblichkeit* dont souffre le comte ? Il ne s'agit en effet pas d'une simple histoire de vengeance, mais de la transformation d'un homme. Un homme qui, du sein de sa prison au château d'If et grâce à l'abbé Faria, avait pourtant *approfondi* et cultivé les germes de bonté qu'il avait en lui.

Or, une fois libre, il devient absolument autre. Ce que fait le narrateur, à partir du bien nommé chapitre « L'inconnu », c'est montrer un homme *vidé de toute Leiblichkeit*. Un homme qui accomplit des gestes : acheter une maison, deux maisons, trois maisons, et pas n'importe lesquelles. Prendre son bateau. Faire un signe de la main et convoquer un esclave. Venir à Paris. Acquérir les plus beaux chevaux de la capitale. Signer des actes notariaux. On ne sait pas comment ces actions sont reliées, même si on sait qu'elles sont reliées pour lui.

Pour le dire autrement : le *Comte de Monte-Cristo* est connu pour être le roman de la vengeance par excellence. Soit. Mais il y a plus : à partir du moment où le héros est libre, nous perdons contact avec lui. Nous nous mettons à le voir *de l'extérieur*, sans savoir ce qu'il veut ou ce qu'il ressent. Ni les doutes qu'il pourrait avoir, ni l'élaboration de son plan de vengeance ne nous sont connus : ce à quoi nous assistons, c'est au déploiement d'une

[1] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXI, p. 274. Nous soulignons.

force de manipulation prodigieuse chez le comte. Si je reste fidèle, donc, à la manière dont le texte continue de se déployer, ce que je vois, c'est le passage abrupt d'un personnage qui ressent, à un personnage qui exécute. Et ce personnage qui « exécute », je ne sais pas, je ne sais plus, ce qu'il ressent. Les portes de son intériorité me demeurent fermées[1].

Monte-Cristo apparaît dès lors comme l'« étranger[2] ». Débarqué à Paris, il devient le *point de mire* de tous. Le sourire qu'il affiche est immuable[3]. Son visage, « d'une pâleur presque livide[4] » lorsqu'il est vu à la lumière des bougies, reste d'ordinaire le plus possible dans l'ombre[5]. Il est cet « étrange amphitryon[6] » qui étale ses richesses, qui éblouit ses hôtes par des dons considérables. Mais il dissimule son visage. Sa voix a des accents d'une aridité stupéfiante[7]. Sous des dehors hospitaliers, il conserve une

[1] Sauf en de très rares endroits. Ainsi en est-il de la fin du chapitre XLVIII, « Idéologie », dans lequel le comte rend visite à Villefort. Le procureur du roi est curieux de connaître son « système », sa façon de penser. Le comte répond, certes, mais d'une façon absolument sibylline et provocatrice, à telle enseigne qu'il désarçonne son interlocuteur – lequel fait montre d'une ironie non moins cinglante.

[2] Voir par exemple : « Sur l'escalier on rencontra une belle jeune fille des seize à dix-sept ans, qui regarda l'étranger avec inquiétude », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit.*, tome 1, chapitre XIX, p. 376, ou encore « En voyant l'étranger, M. Morrel ferma le registre, se leva et avança un siège ; puis, lorsqu'il eût vu l'étranger s'asseoir, il s'assit lui-même », *ibid*., pp. 376-377.

[3] Voir par exemple « Ah ! les Orientaux, voyez-vous, ce sont les seuls hommes qui sachent vivre ! Quant à moi, ajouta-t-il avec un de ces singuliers sourires qui n'échappaient pas au jeune homme, quand j'aurai fini mes affaires à Paris, j'irai mourir en Orient ; et si vous voulez me retrouver alors, il faudra venir me chercher au Caire, à Bagdad, ou à Ispahan », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXII, p. 441.

[4] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, p. 430.

[5] « […] il s'était assis dans un angle, de manière à demeurer dans l'ombre tandis que la lumière tomberait en plein sur le visage de son interlocuteur. Quant à lui, la tête inclinée, les mains jointes ou plutôt crispées, il s'apprêtait à écouter de toutes ses oreilles », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXVI, p. 345.

[6] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXXI, p. 433.

[7] « […] et, quoique Franz n'eût pas distingué son visage constamment enseveli dans l'ombre ou caché par son manteau, les accents de cette voix l'avaient trop frappé la première fois qu'il les avait entendus pour qu'ils pussent jamais retentir devant lui sans qu'il les reconnût. Il y avait surtout dans les intonations railleuses quelque chose de strident et de métallique qui l'avait fait tressaillir dans les ruines du Colisée comme dans la grotte de Monte-Cristo. Aussi était-il bien convaincu que cet homme n'était autre que Sindbad le marin », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXXIV, p. 504. Voir également « Derrière elle, dans l'ombre, se dessinait la forme d'un homme dont il était impossible de distinguer le visage », *ibid*., p. 511, ainsi que « La figure de son interlocuteur était toujours dans l'ombre, et Franz ne pouvait distinguer aucun de ses traits », *ibid*., p. 512.

« froideur[1] » sans pareille. Il n'est qu'*Außenleib*[2]. Sa voix même a perdu cette naturalité[3] qu'elle devrait avoir, tant la voix a partie liée avec le corps vécu. Ici, elle devient un instrument parmi d'autres, au même titre que les vêtements, que le maquillage ou les postiches que le comte se met pour changer d'identité. Lorsqu'il s'échappe de sa prison, ses cheveux sont extrêmement longs. Edmond est, de fait, méconnaissable. Allant chez le barbier, il redoute le moment où il se verra dans un miroir. Cette étape de transformation (passer du corps meurtri de prisonnier à celui d'homme libre) nous laisse, pour la dernière fois, accès à son visage : un visage qui est tout sauf un masque. Ni rictus, ni indifférence. Le visage de celui qui s'appelle encore Edmond laisse transparaître ses souffrances, ses apprentissages :

> […] *Edmond devait tenter là une nouvelle épreuve* : c'était de savoir s'il se reconnaîtrait lui-même, depuis quatorze ans qu'il ne s'était vu. […] Dantès était entré au château d'If avec ce visage rond, riant et épanoui du jeune homme heureux, à qui les premiers pas dans la vie ont été faciles, et qui compte sur l'avenir comme sur la déduction naturelle du passé : tout cela était bien changé. Sa *figure* ovale s'était allongée, sa *bouche* rieuse avait pris ces *lignes* fermes et arrêtées qui indiquent la résolution ; ses sourcils s'étaient arqués sous une *ride unique, pensive* ; ses *yeux* s'étaient empreints d'une profonde tristesse, du fond de laquelle jaillissaient de temps en temps les sombres éclairs de la misanthropie et de la haine […] *Quant à sa voix, les prières, les sanglots et les imprécations l'avaient changée, tantôt en un timbre d'une douceur étrange, tantôt en une accentuation rude et presque rauque*. […] Edmond sourit en se voyant : il était impossible que son meilleur ami, si toutefois il lui restait un ami, le reconnût ; il ne se reconnaissait même pas lui-même[4].

Ce qui est intéressant, c'est que Dumas aurait tout à fait pu continuer ainsi, et montrer, de l'intérieur, comment le poison de l'aigreur et de la vengeance vient ronger le personnage. Or il n'en est rien. Edmond disparaît, entre le chapitre « L'inconnu » et celui qui est intitule « L'auberge du pont du Gard ». Il resurgit alors sous les traits d'un prêtre à cheval, et sa manière

---

[1] Par exemple : « Il me semble, dit Franz au comte, que vous m'avez annoncé qu'il n'y aurait qu'une exécution. – Je vous ai dit la vérité, répondit-il froidement », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXXV, p. 529.

[2] Voir à ce propos M. Richir, « La Question du vécu en phénoménologie », *Césure n° 6* : De la Loi (II), Paris, juin 1994, pp. 235-279.

[3] « – Quelles sont vos fenêtres ? demanda-t-il au comte du ton le plus naturel qu'il put prendre », dans A. Dumas, *Le comte de Monte-Cristo, op. cit*, tome 1, chapitre XXXV, p. 537.

[4] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XII, p. 290. Nous soulignons.

de fixer Caderousse « pendant deux ou trois secondes avec une attention étrange[1] » déplace littéralement l'attention du lecteur sur les autres personnages, qui se mettent à regarder l'homme d'église, alias Sindbad le marin, alias le comte, avec une gêne insurmontable, mêlée de peur, et parfois de honte. Puisqu'il s'agit de confondre ceux qui, par égoïsme, fiel ou jalousie, ont causé sa perte, c'est sur *leur visage* que va se reporter le narrateur. Ainsi celui de Caderousse, dans cette scène de l'auberge, devient-il d'un « rouge de pourpre[2] », tout comme celui de Danglars arbore un « sourire fort pâle[3] », lorsque Monte-Cristo lui fait entrevoir, l'air de rien, la possibilité de sa ruine. De la même manière, le « ton glapissant »[4] du magistrat de Villefort devient-il « de plus en plus étonné » en entendant parler le comte. Ce qui s'opère, donc, est un changement de point de vue. C'est en montrant son personnage vu par d'autres que le narrateur nous fait radicalement changer de rive. Nous voyons le comte susciter l'engouement tout autant que l'aversion. Mais nous perdons contact avec son intériorité. Son corps externe ne nous donne pas accès à son corps interne.

Par contraste, à quoi voyait-on, auparavant, qu'Edmond Dantès n'était justement pas *Außenleib* ? On se réfèrera à ce que le narrateur nous dit de la voix du jeune prisonnier : « Dantès parlait pour entendre le son de sa propre voix : *il avait essayé de parler lorsqu'il était seul, mais alors il se faisait peur*[5]. » Ici, Edmond parvient encore à éprouver, dans l'écart, le lien entre ses émotions et la manière dont elles s'expriment. La voix peut être considérée comme un entre-deux, appartenant à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, puisqu'elle « sort » et résonne. Pour le dire autrement, s'il sent l'écart, c'est qu'il sent le lien. Cette voix-là, le personnage l'entend, et l'effet d'étrangeté qu'il ressent ne fait que le révéler à lui-même. Précisément parce qu'il est encore à même d'éprouver l'écart – écart entre ce qu'il reconnaît comme étant « sa » voix habituelle et celle qu'il entend. Ici, l'effet d'étrangeté ne fait que confirmer qu'Edmond est toujours Edmond ; sa voix est une *surprenante* attestation de sa souffrance : il ne s'attendait pas à « cela ». Dans cet étonnement, Edmond demeure lui-même, en étant toutefois « autre », en se sentant « autre ». Cela n'a cependant que peu de choses à voir avec le « deuxième » Edmond qui, sous l'apparence du comte, fera justement de sa voix ce qu'il veut (tant en termes de langues étrangères, puisqu'il en parle plusieurs, qu'en termes d'accent, puisqu'il peut, tout en parlant français, colorer sa langue maternelle de l'accent de son choix). Et ces différentes manipulations que le comte exerce

[1] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXVI, p. 334.
[2] *Ibidem*, p. 336.
[3] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 2, chapitre LXVI, p. 433.
[4] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 2, chapitre XLVIII, p. 192.
[5] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XV, p. 174. Nous soulignons.

sur sa voix indiquent ici, non pas une plasticité intérieure, mais une pétrification. Le comte, orgue maléfique, est devenu une sorte de machine, capable d'orchestrer et de jouer toutes les partitions, et plus spécifiquement une certaine gamme (celle de la cruauté) qui ne laisse pas d'intimider les autres personnages. Ce sont eux qui, désormais, *entendent* la voix du comte. Ce sont eux qui s'en étonnent et s'en effraient.

Ainsi, nous nous mettons à voir le comte de loin, depuis un point de vue extérieur, exactement comme le voient les autres personnages. Pour eux, le comte est une aberration fascinante, une bizarrerie d'un indéniable magnétisme[1]. Impossible de prévoir quelle sera la prochaine action, la manipulation suivante. Et l'on rit parfois de lui, sous cape : un vampire[2], un lord Ruthven, un drôle de personnage, en somme, inquiétant parce que d'une opacité que rien ne semble pouvoir mettre à mal.... Un homme exsangue, qui est partout et nulle part à la fois. Un diable, un « mauvais ange[3] », un mort – à ceci près qu'il s'agit d'un mort bien vivant, qui déploie une énergie formidable pour parvenir à ses fins.

Qu'est-ce qu'être en vie tout en étant mort ? Comment donner à voir cela ? Pour le dire autrement : comment donner à voir, dans une fiction, ce que c'est que d'être traumatisé ? Si l'on observe la manière dont les « deux » Edmond apparaissent au lecteur, on voit à quel point le contraste, dans les choix narratifs, est grand. Du premier, nous connaîtrons par exemple les innombrables plans de fuite du château d'If. À ces tentatives multiples sont associées des hésitations, des craintes, de la perplexité. Le cœur bat, le souffle est court, les yeux s'humidifient de fatigue, d'espérance contrariée[4]. Le « deuxième » Edmond, qui n'est, donc, plus nommé

[1] Ainsi des personnages de Franz, ami du fils de Mercédès, et d'une certaine comtesse G., qui sont frappés d'une sorte de commotion, à chaque fois que le comte apparaît : « la comtesse était véritablement fort émue ; et Franz lui-même ne pouvait échapper à une certaine terreur superstitieuse, d'autant plus naturelle que ce qui était chez la comtesse le produit d'une sensation instinctive, était chez lui le résultat d'un souvenir. Il sentit qu'elle tremblait en montant en voiture », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXXIV, p. 515.

[2] « Cela rappelait malgré lui à Franz la terreur que le comte avait inspirée à la comtesse G…, et la conviction où il l'avait laissée que le comte, l'homme qu'il lui avait montré dans la loge en face d'elle, était un vampire », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXXV, p. 533.

[3] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXXV, p. 545.

[4] Par exemple, en prison, Dantès aura l'idée d'utiliser le manche d'une casserole pour creuser un tunnel dans le mur de sa geôle : « Dantès essaya avec ses ongles, mais ses ongles étaient insuffisants pour cela. Les morceaux de la cruche introduits dans les intervalles se brisaient *lorsque Dantès voulait s'en servir* en manière de levier. Après une heure de tentatives inutiles, Dantès se releva la sueur et l'angoisse sur le front. *Allait-il donc être arrêté ainsi dès le début*, et lui faudrait-il attendre, inerte et inutile, que son voisin, qui de

Edmond, mais qui prend pour nom Sindbad, ou Monte-Cristo, n'est plus personne. Son intériorité s'est refermée. Figée, elle s'est faite inaccessible. Il y a certes un noyau, mais qui nous demeure caché – et c'est depuis ce noyau que Monte-Cristo prend des identités multiples. Il y a là quelque chose d'inhumain. Et il ne s'agit pas tant, pour le narrateur, de ménager un certain suspens, en nous cachant les plans machiavéliques de son héros, que de montrer, de façon directe, c'est-à-dire, perceptible en *phantasía*, devançant toute imagination, cet être sépulcral. Et, pour suivre Ortega, si le narrateur avait expliqué, ou relaté quelque chose comme : « Maintenant qu'il avait pu s'échapper du château d'If, Edmond ne pensait plus qu'à une chose : se venger », la force du livre en aurait été diminuée. Je ne sais pas ce qu'Edmond veut faire et je ne sais pas ce qu'il se dit de sa vengeance. Le narrateur nous fait voir ce drame : celui de la peur, de la haine, de la faim, du poing levé pour rien, de ce Dieu que l'on appelle au secours et que l'on maudit ensuite. Il donne à voir, depuis Edmond, l'alternance des sentiments, leur succession, leur développement. Mais, une fois libre, que reste-t-il à ce dernier ? Et une fois le trésor exhumé, que lui reste-t-il ?

Dumas aurait très bien pu imaginer, de façon beaucoup plus banale et attendue, un héros dépensant avec joie sa fortune miraculeuse. Or, la sagacité de l'auteur, à notre sens, réside dans le fait d'avoir « vu juste » : on ne sort pas indemne de quatorze années de prison, quand même l'on se trouverait, ensuite, à la tête d'une fortune colossale. Il y a, au cœur de ce personnage du comte, un abîme gigantesque. Le traumatisme n'a pas lieu au château d'If. Dans cette prison, c'est l'instinct de survie qui domine, même dans les moments de pire découragement. Nous avons dit, plus haut, que le lecteur accompagnait Dantès dans toutes les phases de ses sentiments, qu'ils soient du côté de l'espérance ou de l'abattement. Or, cette alternance de sentiments, c'est le propre de la vie. Au plus profond de l'adversité, Edmond est encore en vie : il ressent. Et ce n'est qu'après, une fois Edmond

son côté se lasserait peut-être, eût tout fait ! *Alors une idée lui passa par l'esprit* ; *il demeura debout et souriant* ; son front humide de sueur se sécha tout seul », *ibid*., chapitre XV, tome 1, p. 187. Nous soulignons. Voir également ce qui nous est raconté sur l'île de Monte-Cristo, quelques instants avant de trouver le trésor : « *Ce moment d'hésitation eut la durée de l'éclair*. Edmond passa son levier dans l'anneau, leva vigoureusement, et la dalle descellée s'ouvrit, découvrant la pente rapide d'une sorte d'escalier qui allait s'enfonçant dans l'ombre d'une grotte de plus en plus obscure. Un *autre se fût précipité, eût poussé des exclamations de joie ; Dantès s'arrêta, pâlit, douta*. – Voyons, *se dit-il*, soyons homme ! accoutumé à l'adversité, *ne nous laissons pas abattre* par une déception ; ou sans cela ce serait donc pour rien que j'aurais souffert ! Le cœur se brise, lorsque après avoir été dilaté outre mesure par l'espérance à la tiède haleine, il rentre et se renferme dans la froide réalité ! », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXIV, pp. 312-313. Nous soulignons. Ici, le personnage s'insuffle à lui-même du courage, et nous connaissons ses pensées, soit par le discours indirect libre, dans le premier extrait, soit par le discours direct, dans le second.

évaporé[1], que le traumatisme se manifeste. C'est un effondrement de l'intériorité, ou plutôt une pétrification. Par une force centripète, toutes les actions du comte vont être prises dans un seul mouvement, qui est celui de la vengeance. C'est ainsi que cela s'exprime chez Monte-Cristo : c'est un traumatisme différé, qui fige complètement l'intériorité du personnage. Rien de ce qui pourrait être nouveau, imprévisible[2], ne l'intéresse, puisque tout, absolument tout, est repris et intégré dans son plan diabolique. Le *sens* ne s'élabore pas, chez lui : il croit avoir déjà tout trouvé, tout pensé. Pour lui, chaque parole, chaque geste est *signification*. C'est-à-dire que tout ce qu'il accomplit est déjà prévu. Nous assistons, dès lors, au déploiement de sa machination. D'où sa superbe, qui crée un effet de sidération, et qui lui fait dire à Villefort :

> Je suis un de ces êtres exceptionnels, oui, Monsieur, et je crois que, jusqu'à ce jour, aucun homme ne s'est trouvé dans une position semblable à la mienne. Je n'ai que deux adversaires ; je ne dirai pas deux vainqueurs, car avec la persistance je les soumets : c'est la distance et le temps. Le troisième, et le plus terrible, c'est ma condition d'homme mortel. Celle-là seule peut m'arrêter dans le chemin où je marche et avant que j'aie atteint le but auquel je tends : tout le reste, je l'ai calculé[3].

On imaginerait donc fort mal – parce que cela laisserait supposer qu'Edmond a une distance par rapport à son trauma – un comte de Monte-Cristo en proie au doute. Dans sa maîtrise et sa toute-puissance, il y a certes une forme de distance, mais pas par rapport à la structure perverse elle-même : quelles que soient les variations auxquelles Monte-Cristo soumet sa façon de se comporter, il demeure cet être « impénétrable[4] », pour qui le monde, les autres, ne sont qu'une argile à modeler à sa guise. Le monde est devenu un théâtre de marionnettes, dont le comte tire, avec une jouissance maladive, toutes les ficelles[5].

---

[1] Entre, on le rappelle, les chapitres « L'inconnu » et « L'auberge du pont du Gard », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, pp. 321-345.

[2] Ou encore « hors-sujet », ne concernant pas son plan de vengeance.

[3] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 2, chapitre XLVIII, p. 194.

[4] *Ibid*., p. 196.

[5] Voir notamment le chapitre « Toxicologie », dans lequel Monte-Cristo allume subtilement, dans le cœur de Mme de Villefort, l'envie d'empoisonner sa belle-fille Valentine : « Seulement rappelez-vous une chose : c'est qu'à petite dose c'est un remède, à forte dose c'est un poison. Une goutte rend la vie, comme vous l'avez vu ; cinq ou six tueraient infailliblement, et d'une façon d'autant plus terrible, qu'étendues dans un verre de vin elles n'en changeraient aucunement le goût. Mais je m'arrête, madame, j'aurais presque l'air de vous conseiller », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 2, chapitre LII, p. 252.

Or si Dumas avait fait autrement, cela aurait été, dans le fond, moins intéressant. Qu'aurait-on eu ? Un Edmond bouleversé, en colère, et avec des moyens – sa richesse – dont il ne disposait pas avant. Soit. Nous l'aurions vu, raisonnant dans sa chambre, seul après telle ou telle soirée à l'opéra, et devisant intérieurement sur les châtiments qu'il veut infliger. Au contraire, on ne le voit quasiment jamais seul, aux prises avec lui-même, avec le monde, avec ses projets, comme auparavant, quand il s'échappe du château, ou qu'il trouve le trésor. Quand il est seul, généralement à la toute fin d'un chapitre, il disparaît, justement. Et ce n'est que le lendemain qu'il resurgit, par exemple, lorsqu'il fait parvenir à Mme de Villefort « la recette demandée » pour le poison[1]. Entre le moment où il quitte la jeune femme, et celui où il lui envoie sa lettre, il n'y a strictement rien. Cela induit une expérience particulière pour le lecteur : il a ainsi affaire à une intériorité impénétrable et menaçante. Citons ce passage de Marc Richir, qui décrit, à partir du texte de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, et de son héros, Kurtz, ce que peut être un personnage inhumain :

> Au contraire de tous les autres Blancs, perdus dans les intrigues mesquines et sordides qu'ils nouent pour leur avancement au sein de la compagnie commerciale dont ils sont les agents, affairés, par là, dans une formidable immobilité et inefficacité où toutes les énergies se neutralisent, ce Kurtz, qui s'était déjà fait reconnaître pour la générosité de ses convictions humanistes, est une sorte de héros, redouté par ses pairs – il rapporte à lui seul plus d'ivoire que tous les autres agents réunis et il jouit d'une solide réputation de clairvoyance et d'intelligence. Et quand, peu à peu, nous allons à sa rencontre au cours du récit, ce n'est pas pour nous apercevoir qu'en quelque manière son intelligence eût subi quelque dévoiement ou obscurcissement, bien au contraire : c'est lui qui paraît le plus lucide, le plus ferme, le plus cohérent. Si, à mesure que nous progressons, une gêne ou une manière de répulsion s'insinue en nous à son égard, c'est à la mesure constante de la fascination qu'il continue d'exercer sur nous : il y a en lui une sorte de folie, qui laisse son intelligence intacte, mais qui affecte son *âme*, laquelle ne connaît, dit le narrateur, « ni contrainte, ni foi, ni crainte », et lutte pourtant « à l'aveugle avec elle-même », dans la démesure, pour la satisfaction de ses passions variées[2].

Le personnage de Kurtz partage certains traits avec Monte-Cristo, et notamment une intelligence retorse. L'une des différences, qui n'est pas sans importance, se situe dans la couleur, pourrions-nous dire, de l'affect

[1] *Ibid*., p. 253.
[2] M. Richir, « Barbarie et civilisation », dans *Réseaux* n°41-42-43, Université de Mons, novembre 1982, p. 22.

qui meut ces deux héros. Du côté de Kurtz, il s'agirait de la passion « ambition ». Pour ce qui est de Monte-Cristo, c'est l'affect « vengeance » qui est déployé dans sa pureté. Dans les deux cas, et selon des techniques distinctes, le narrateur travaille à produire des *effets* chez le lecteur : effets où se mêlent l'attraction et la répulsion.

Une autre conséquence intéressante, résultant de ce changement de point de vue narratif que nous avons observé dans le roman de Dumas, est que le lecteur, contre toute attente, se place du côté des autres, des ennemis de Dantès. Le lecteur se trouve en effet et malgré lui, au même titre que les autres personnages, dans une situation d'incrédulité : il est mis en présence d'un comte qui, on l'a dit, suscite des regards interloqués son étrangeté (« Seulement cette pâleur était étrange ; on eût dit un homme enfermé depuis longtemps dans un tombeau, et qui n'eût pu reprendre la carnation des vivants. »[1]) Mais lui, Edmond, où est-il ? Le lecteur, dans la deuxième partie du roman (qui excède largement la moitié des pages), n'a face à lui qu'un homme certes très habile, mais d'une dureté de pierre.

Toutefois ce changement radical, qui s'opère dans le point de vue du narrateur, ne discrédite absolument pas le personnage. Il le rend, au contraire, plus vivant et plus étrange pour nous. Nous sommes, en effet, toujours *aux prises avec une présence*, alors même que nous nous trouvons comme mis à la porte. En effet, jusqu'au moment où, suffoqué par l'émotion, par une « fièvre vertigineuse »[2], il trouve le trésor, nous sommes auprès de lui, dans sa solitude et ses hésitations : ainsi l'épaisseur d'une *Leiblichkeit* et d'une *Phantasieleiblichkeit* se manifeste-t-elle. Par après, nous sommes mis en présence d'un vide atmosphérique, dont le pervers Monte-Cristo ne souffre pas : il en fait, au contraire, une force.

Or cette force est mortifère, justement parce qu'en creux, il y a tout ce qui n'est pas résolu, apaisé, exprimé – tout ce sens, le sens de sa vie, qui ne trouve pas ou plus le temps et l'espace de s'élaborer. C'est, encore une fois, le propre du trauma : tout est déjà joué, il n'y a plus qu'à exécuter. Et Dumas n'aurait pas pu mieux faire sentir au lecteur cette rupture de transpassibilité, qu'en le faisant comme il l'a fait : c'est-à-dire de manière *directe*, en scindant en deux son personnage[3]. Il le fait en quelque sorte mourir, pour le faire réapparaître comme spectre menaçant :

---

[1] A. Dumas, *Le comte de Monte-Cristo, op. cit*, tome 1, chapitre XXI, p. 431. On a ici le point de vue du personnage de Franz.

[2] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 1, chapitre XXIV, p. 319.

[3] C'est justement le propre du diabolique, que de court-circuiter le sens se faisant, en l'inféodant à de pures significativités, déjà jouées d'avance et utilisables, comme autant de fils que l'on tire à sa guise, ou de pions que l'on déplace. Voir à ce propos Pablo Posada Varela, « Sublime, trauma, malédiction. Passages et entraves entre sens et expression »,

> Moi ! je mène la vie la plus heureuse que je connaisse, une véritable vie de pacha ; je suis le roi de la création ; je me plais dans un endroit, j'y reste ; je m'ennuie, je pars ; je suis libre comme l'oiseau, j'ai des ailes comme lui ; les gens qui m'entourent m'obéissent sur un signe[1].

Quelle meilleure façon de donner à sentir au lecteur tout ce que peut creuser le trauma, qu'en montrant un personnage à l'incarnation problématique ? Le monde, pour lui, est devenu un de ces opéras auxquels il assiste parfois. Ne finit-il pas par retrouver, en le prononçant avec une difficulté inimaginable, son propre nom ? Un nom devenu étrange, et comme venant de très loin[2]… Sourire hermétique, bouche dévorante qui ne peut que dicter, exécuter, que faire des récits[3], et qui ne peut rien avaler (on sait que le comte ne mange que très frugalement, au grand étonnement de tous) :

> Cependant la chaleur commençait à devenir excessive. Les valets circulaient dans les salons avec des plateaux chargés de fruits et de glaces. Monte-Cristo essuya avec son mouchoir son visage mouillé de sueur ; mais il se recula quand le plateau passa devant lui, et ne prit rien pour se rafraîchir. Madame de Morcerf ne perdait pas du regard Monte-Cristo. Elle vit passer le plateau sans qu'il y touchât ; elle saisit même le mouvement par lequel il s'en éloigna.

---

dans *Interpretationes Acta Universitatis Carolinae*, vol V, n° 2/ 2015, et notamment les quelques vers du *Faust* de Pessoa, qu'il cite p.13 : « *Ah, tudo é símbolo e analogia! / O vento que passa, a noite que esfria /São outra cousa que a noite e o vento / Sombras de vida e de pensamento* ». Si tout est signe (et tel est le cas pour Monte-Cristo), tout est maîtrisable, ce qui est pour ainsi dire cauchemardesque.

[1] A. Dumas, *Le comte de Monte-Cristo, op. cit*, tome 1, chapitre 21, p. 435.

[2] En assistant à la mort de Caderousse, le comte lui murmure : « Je suis… lui dit-il à l'oreille, je suis… ». Et ses lèvres, à peine ouvertes, donnèrent passage à un nom prononcé si bas, que le comte semblait craindre de l'entendre lui-même », dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 3, chapitre LXXXIII, p. 154.

[3] Attention toutefois : la volubilité du comte (qui va de pair avec une capacité de raisonnement poussée à l'extrême, voir notamment le chapitre XLVIII, « Idéologie », *op. cit*., tome 2, pp. 185-200) n'est en rien une incontinence verbale : Il n'y a, chez lui, aucun débordement, car tout ce qu'il dit est pris dans un plan. Par exemple, la petite histoire, absolument terrifiante, du squelette d'enfant enterré dans le jardin, est racontée pour sidérer, et pour confondre, à terme, Villefort et Mme Danglars, qui ont jadis eu une liaison, et dont l'enfant illégitime est effectivement supposé mort (dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 2 chapitre LXIII, pp. 401-402). Cela a pour effet intéressant de *rediriger*, de faire dériver l'attention et l'empathie des autres personnages, qui se mettent à s'émouvoir. Ce faisant, le comte se protège aussi. C'est, pour lui, une façon supplémentaire de prolonger (sadiquement) le secret dont il se nimbe. Mais dans tous les cas, insistons-y, Monte-Cristo n'est *pas* un incontinent, un bavard qui trouverait plaisir à raconter des boniments.

> – Albert, dit-elle, avez-vous remarqué une chose ?
> – Laquelle, ma mère ?
> – C'est que le comte n'a jamais voulu accepter de dîner chez M. de Morcerf.
> – Oui, mais il a accepté de déjeuner chez moi, puisque c'est par ce déjeuner qu'il a fait son entrée dans le monde.
> – Chez vous n'est pas chez le comte, murmura Mercédès, et, depuis qu'il est ici, je l'examine.
> – Eh bien ?
> – Eh bien ! il n'a encore rien pris.
> – Le comte est très sobre.
> Mercédès sourit tristement.
> – Rapprochez-vous de lui, dit-elle, et, au premier plateau qui passera, insistez.
> – Pourquoi cela, ma mère ?
> –Faites-moi ce plaisir, Albert, dit Mercédès.
> Albert baisa la main de sa mère, et alla se placer près du comte. Un autre plateau passa chargé comme les précédents ; elle vit Albert insister près du comte, prendre même une glace et la lui présenter, mais il refusa obstinément[1].

Cet extrait est un exemple parmi d'autres de la répugnance que le comte trouve à manger. Avaler suppose l'acceptation d'une non maîtrise, justement : après la mastication et la déglutition, ce qui est avalé ne dépend plus de ma « volonté ». Il n'y a plus, par définition, de prise cognitive et haptique. La digestion se fait et doit se faire d'elle-même. Or on voit ici que le comte de Monte-Cristo ne parvient pas à manger – c'est un problème qui se manifeste à plusieurs occasions au cours du roman, et que lui-même, dans une sorte de déni, attribuera, non à un traumatisme, mais à une volonté pleinement maîtrisée, consistant à ne jamais rien manger qui vienne de la maison de ses ennemis. Le traumatisme, encore une fois, ne s'exprime qu'après coup, dans et par le corps : un corps barricadé, tenu en respect, coûte que coûte.

Cela a pour conséquence de mettre sous cloche ou d'éteindre, chez le comte, toute capacité d'expression d'émotions vraies. Autant pour protéger son secret que pour parvenir à séduire ses futures victimes, Monte-Cristo ensorcèle, on l'a vu, tous ceux qui croisent son chemin : par ses contes énigmatiques, générés par la seule envie qu'il a de bercer ses ennemis, il endort leur méfiance, tout en stimulant leur curiosité, et en redirigeant leur empathie là où il veut qu'elle soit dirigée :

[1] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 2, chapitre LXX, pp. 490-491.

> Monte-Cristo souriait à ce silence, qui dénonçait une humilité inaccoutumée, tout en montrant à la baronne deux immenses pots de porcelaine de Chine, sur lesquels serpentaient des végétations marines d'une grosseur et d'un travail tels, que la nature seule peut avoir cette richesse, cette sève et cet esprit.
>
> La baronne était émerveillée.
>
> – Eh, mais, on planterait là-dedans un marronnier des Tuileries, dit-elle ; comment donc a-t-on jamais pu faire cuire de pareilles énormités ?
>
> – Ah ! Madame, dit Monte-Cristo, il ne faut pas nous demander cela à nous autres faiseurs de statuettes et de verre mousseline : c'est un travail d'un autre âge, une espèce d'œuvre des génies de la terre et de la mer.
>
> – Comment cela et de quelle époque cela peut-il être ?
>
> – Je ne sais pas ; seulement j'ai ouï dire qu'un empereur de la Chine avait fait construire un four exprès ; que dans ce four, les uns après les autres, on avait fait cuire douze pots pareils à ceux-ci. Deux se brisèrent sous l'ardeur du feu ; on descendit les dix autres à trois cents brasses au fond de la mer. La mer, qui savait ce que l'on demandait d'elle, jeta sur eux ses lianes, tordit ses coraux, incrusta ses coquilles ; le tout fut cimenté par deux cents années sous ses profondeurs inouïes, car une révolution emporta l'empereur qui avait voulu faire cet essai et ne laissa que le procès-verbal qui constatait la cuisson des vases et leur descente au fond de la mer. Au bout de deux cents ans on retrouva le procès-verbal, et l'on songea à retirer les vases. Des plongeurs allèrent, sous des machines faites exprès, à la découverte dans la baie où on les avait jetés ; mais sur les dix on n'en retrouva plus que trois, les autres avaient été dispersés et brisés par les flots. J'aime ces vases, au fond desquels je me figure parfois que des monstres informes, effrayants, mystérieux, et pareils à ceux que voient les seuls plongeurs, ont fixé avec étonnement leur regard terne et froid, et dans lesquels ont dormi des myriades de poissons qui s'y réfugiaient pour fuir la poursuite de leurs ennemis.
>
> Pendant ce temps, Danglars, peu amateur de curiosités, arrachait machinalement, et l'une après l'autre, les fleurs d'un magnifique oranger ; quand il eut fini avec l'oranger, il s'adressa à un cactus, mais alors le cactus, d'un caractère moins facile que l'oranger, le piqua outrageusement.
>
> Alors il tressaillit et se frotta les yeux comme s'il sortait d'un songe[1].

Dans cette scène, tout se passe comme dans un rêve, et Monte-Cristo prend la baronne Danglars, épouse de l'un de ses ennemis, dans les rets de la légende qu'il raconte. On ne sait pas exactement où il veut nous mener, ou la mener elle, si ce n'est, justement, à un état de rêverie éveillée…Et,

[1] *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit*, tome 2, chapitre LXII, pp. 383-384.

plus important encore, Danglars est là : ce n'est pas à lui que s'adresse le comte, et néanmoins, il ne perd rien de ce qui est dit. Le narrateur le fait comme resurgir, à la marge du dialogue entre le comte et la baronne. Et pourtant, c'est vers lui que converge le récit des vases de Chine : légende qui nous parle d'une expérimentation (le travail de la nature sur une œuvre humaine), d'une œuvre hybride (puisque la singularité des vases tient au travail *aveugle* que la mer a accompli sur chacun d'eux), et de regards. Les « monstres informes » convoqués par la parole du comte sont à la fois vus (« pareils à ceux que voient les seuls plongeurs[1] ») et guetteurs (« ont fixé avec étonnement leur regard terne et froid ») ; les vases se présentent quant à eux comme des antres bienfaiteurs (« dans lesquels ont dormi des myriades de poissons qui s'y réfugiaient pour fuir la poursuite de leurs ennemis »), mais qui, en fait, ne protègent pas véritablement. Peut-être y a-t-il, en filigrane, un avertissement. Peut-être y a-t-il, chez le comte, une réminiscence de son propre passé, lui qui, s'échappant miraculeusement du château d'If, a plongé au fond de la mer pour renaître ensuite[2].

Or tous ces « lambeaux de sens »[3] passent à la fois trop vite et trop lentement : que ce soit pour les personnages ou pour le lecteur – lequel ne s'arrête pas à chaque détail pour voir de quelle manière il est relié ou non au reste. La consistance de l'ensemble tient à ces filaments de sens ébauché, au bout desquels on ne saurait aller sans, justement, se perdre. Comme Monte-Cristo qui esquisse des histoires sorties de nulle part, rêves éveillés tapis au fond de sa pensée, le lecteur doit se laisser entraîner par le

[1] *Ibid*.

[2] « Dantès étourdi, presque suffoqué, eut cependant la présence d'esprit de retenir son haleine, et, comme sa main droite, ainsi que nous l'avons dit, préparé qu'il était à toutes les chances, tenait son couteau tout ouvert, il éventra rapidement le sac, sortit le bras, puis la tête; mais alors, malgré ses mouvements pour soulever le boulet, il continua de se sentir entraîné; alors il se cambra, cherchant la corde qui liait ses jambes, et, par un effort suprême, il la trancha précisément au moment où il suffoquait; alors, donnant un vigoureux coup de pied, il remonta libre à la surface de la mer, tandis que le boulet entraînait dans ses profondeurs inconnues le tissu grossier qui avait failli devenir son linceul. Dantès ne prit que le temps de respirer, et replongea une seconde fois ; *car la première précaution qu'il devait prendre était d'éviter les regards* ». (dans *Le comte de Monte-Cristo*, *op. cit.*, tome 1, chapitre XXI, pp. 271-272. Nous soulignons).

[3] Pour le rapport entre *phantasíai* « perceptives » et « lambeaux de sens » comme relais, voir M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2008. Le lecteur pourra également se référer, pour un exposé clair et succinct de la phénoménologie richirienne du langage, et notamment des « lambeaux de sens » ou « signes phénoménologiques », à l'article du même auteur, « Sens et paroles : pour une approche phénoménologique du langage », *Figures de la Rationalité*, *Études d'Anthropologie philosophique IV*, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La Neuve, nov. 1991, pp. 228-246 – la référence canonique pour le concept de « lambeaux de sens » étant, bien sûr, ses *Méditations phénoménologiques : phénoménologie et phénoménologie du langage*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 1992.

mouvement du texte qui, ici, voit naître une tension entre la liquidité de l'atmosphère (celle de la légende chinoise), qui nous transporte et nous berce, et l'âpreté des gestes de Danglars, qui semble ne pas écouter, ne pas être concerné, et qui pourtant, *tout en étant presque hors-cadre*, par ses mouvements d'arrachage, sans un mot, en vient à révéler sa contrariété, ainsi que ses propres pulsions de destruction. Nul besoin de recourir à une quelconque symbolique (les vases, les monstres, les fleurs d'oranger), car en fait, ces éléments n'ont pas à être isolés du mouvement dans lequel ils sont pris.

Par ailleurs, il n'est que de constater voir à quel point le personnage du comte est lui-même incapable de se laisser captiver par les rets d'une histoire. Conteur hors pair, il ne s'en laisse pas conter, pour le dire ainsi. L'expérience esthétique qu'il livre, par le biais de cette petite histoire des abysses, laisse ses interlocuteurs bouche bée, et malgré l'effroi, ils l'écoutent toujours, encore et encore. *Les Milles et une nuits* ne sont certes pas loin. Mais le comte n'est lui-même pas capable de cette expérience esthétique directe : c'est à distance et indirectement, qu'il en jouit, attendu que tout est mis au service de son plan diabolique. Monte-Cristo n'est que dans le symbole. Comment donc faire sentir au lecteur cette incapacité du comte, incapacité dissimulée sous des dehors où l'aisance le dispute à des talents de metteur en scène ? Comment, en somme, faire voir la vie, dans ce qu'elle a de plus complexe, dans ses contradictions, ses tensions, ses inachèvements ? Mouvement presque infini, et inarrêtable, dont parle très bien Marc Richir, et que le romancier sait rendre :

> Tout cela nous amène également à corriger la définition approximative que nous donnions du roman. Ce qui importe en effet en celui-ci, bien au-delà du romanesque de l'intrigue, c'est la vie propre des personnages, c'est-à-dire, en termes classiques, les mouvements de l'âme, ou ce que nous pourrions nommer les labyrinthes de l'affectivité, où les affections sont intimement liées aux *phantasíai*, et donc aussi aux « *phantasíai* perceptives », où ces mouvements sont en quelque sorte saisis « sur le vif ». L'intrigue romanesque est en elle-même sans intérêt esthétique si les personnages qu'elle met en relation ne sont pas vivants, mais relèvent, ou bien de l'anecdote du fait divers, ou bien du fantasme — ce qui ne veut pas dire que l'on ne puisse faire d'un fait divers tout un roman, alors que le fantasme, par sa pauvreté, ne peut donner lieu qu'à de la littérature de gare. Ce qui nous requiert, par exemple dans *Madame Bovary*, ce n'est pas la très banale histoire d'adultère et d'un mari brave mais borné, mais le déroulement d'une temporalité où l'affectivité, déjà passablement altérée, d'une jeune provinciale déjà passablement rêveuse, s'atmosphérise de plus en plus dans l'imaginaire en perdant tout contact avec la réalité, pour aboutir au suicide quand l'épreuve de celle-ci paraît inéluctable et brutale — cela sans compter

> bien d'autres choses que nous montre tout l'art de Flaubert dans leur vivacité[1].

Ce que met en avant Richir, c'est qu'il y a *une forme concrète de faire voir l'abstrait*. Le roman de Dumas est une forme vivace qui transmet, justement, une non vivacité. Chez Flaubert, il y a atmosphérisation par l'hystérie (Emma). Chez Dumas, c'est par la perversion (Monte-Cristo) qu'il y a atmosphérisation. La force de Dumas, c'est de faire *apparaître* cela. Non pas de le narrer, mais bel et bien de le faire apparaître.

On peut aller plus loin, et revenir à cet aspect « touffu » du roman que dégage Ortega. Ainsi, à travers ce geste d'arrachage des feuilles par Danglars[2], Dumas met en jeu l'inconscient du personnage : il y a une représentation de l'inconscient du personnage de Danglars. Sa consistance est tellement concrète qu'on n'en connaît pas *tous* les éléments. Danglars ne « sait pas » qu'il va faire cela, il ne l'a pas prévu, pas plus que ne l'a prévu le comte. Or cela arrive, cela naît, pour rien, ou peut-être pour quelque chose, peu importe : geste à la fois révélateur et insignifiant, attrapé comme en passant par le narrateur (car le narrateur *voit* cela, il en a l'expérience[3]), qui fixe un bref instant, sans s'y appesantir, sans que cela mène quelque part. C'est une bribe de sens, un tronçon ou éclat de quelque chose qui nous dépasse.

Pourtant, il est indubitable que cela « tient », que cela a une consistance : le rêve éveillé, qui engloutit, vient en contrepoint du geste d'extirpation presque machinal de Danglars. Et la vivacité de la scène tient à ces deux pôles, dont l'un semble vouloir *signifier* beaucoup[4] et l'autre, pour ainsi dire, rien. Ce geste, échappant au personnage, et vu *dans la marge de la*

---

[1] M. Richir, « Du rôle de la *phantasía* au théâtre et dans le roman », *art. cit*., p. 31.

[2] Geste faisant bellement écho au fils de Villefort, Édouard, que l'on voit très peu dans le roman, mais qui prend vie au moyen de quelques mouvements saisis sur le vif : « – Vous avez une fille, Madame ? demanda le comte, mais ce doit être une enfant ? – C'est la fille de M. de Villefort, répliqua la jeune femme ; une fille d'un premier mariage, une grande et belle personne. – Mais mélancolique, interrompit le jeune Édouard en arrachant, pour en faire une aigrette à son chapeau, les plumes de la queue d'un magnifique ara qui criait de douleur sur son perchoir doré. M^me^ de Villefort se contenta de dire : – Silence, Édouard ! » (dans A. Dumas, *Le comte de Monte-Cristo, op. cit.*, tome 2, chapitre LII, p. 233).

[3] En ce sens, le narrateur, découvrant les personnages, est tout aussi *surpris* que le lecteur ; il donne à voir ce qui le dépasse, et n'en donne à voir que ce qu'il peut : non pas une totalité, non pas une exhaustivité, mais ce dont il fait l'expérience.

[4] Le bref conte elliptique des poissons serait une sorte de message crypté qu'adresse Monte-Cristo aux Danglars. Mais justement : tout est crypté, dans le diabolique. Or la narration, dans ce passage, offre d'autres éléments qui viennent en quelque sorte battre en brèche cette tentation (abyssale) de signification que l'on trouve chez Monte-Cristo. Il s'agit de cet inconscient des *autres* personnages que capte le narrateur, et dont il nous restitue la fraîcheur, justement non calculée.

scène, donne précisément consistance à cette dernière : il vient couper court, littéralement, au récit hypnotique du comte. Geste qui est comme ces petits mouvements machinaux que l'on peut faire, justement, lorsque quelqu'un nous lit une histoire : froisser un coin de couverture, griffonner sur une page… Les enfants font cela, mais ils ne sont pas les seuls. C'est le métronome qui nous endort. Une histoire nous transporte très loin, et ces petits gestes, répétitifs, viennent donner à l'état hypnotique une saccade, pour nous en faire sortir. Écouter le comte, c'est prendre le risque de se noyer. Arracher des feuilles, c'est se donner une secousse.

Voici ce que le narrateur « voit » : deux hommes, une femme, des vases, un oranger. Et avec ces quelques éléments disposés, il fait jouer aux personnages une partition qui n'est pas écrite d'avance, et où se trouvent lancés des fils de pêche, des appâts, que l'on pourrait suivre à la trace, mais dont le chemin n'est jamais entièrement poursuivi. Dans cette scène de l'oranger, c'est l'espace de l'« entre » qui se matérialise : un espace qui n'appartient à personne, ni au seul comte, ni aux autres, et où le sens se fait[1]. Ces traces esquissées, entrevues sans être épuisées par une narration qui (en) dirait trop, Richir les appellerait, justement, des « lambeaux de sens ». Il faut des éléments (les *phantasíai* « perceptives ») qui viennent, comme autant de petits « arrêts », nous accrocher, s'accrocher à notre mouvement de lecture. Toutefois, ces éléments, pour prendre vie, se laissent nimber d'infigurables potentiels. Ce qui se manifeste alors, dans l'expérience de lecture d'un roman, c'est cet excès sensible des *phantasíai* par rapport au sens, et cet excès du sens par rapport aux *phantasíai*.

***

Pour clore ces propos, qui appellent évidemment des analyses supplémentaires, nous voudrions faire le point sur quelques réflexions d'ordre pédagogique que nous avions esquissées au début de notre article. Il est évident que si le manque de pratique, la question de la langue (syntaxe et lexique), des goûts, ou encore, l'obstacle des codes (esthétiques) et des valeurs auxquels un roman renverra à sa manière, peuvent rendre l'accès à un roman plus difficile pour des élèves, il incombera au professeur de convier les élèves à un voyage dans le livre. Nulle intention naïve dans ces propos, mais plutôt la conscience aiguë que si l'on est pris par une histoire, c'est-à-dire par le monde de telle histoire, tout le reste sera potentiellement accessible. Bien entendu, des codes (notamment culturels et linguistiques)

[1] Le lecteur pourra consulter sur ce point les travaux de Bin Kimura, notamment ses *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, trad. du japonais par Joël Bouderlique, PUF, 1992, ainsi que *L'Entre, une approche phénoménologique de la schizophrénie*, trad. du japonais par Claire Vincent, Grenoble, J. Millon, 2000.

ont changé, mais la subjectivité, quelles que soient les formes qu'elle prendra dans telle ou telle période historique, est, de fait, ouverte à d'autres subjectivités. Il importe de souligner que les problèmes (l'amour, le rapport à autrui, la peur, la mort, etc.) qui hantent ces subjectivités sont les mêmes que les nôtres. Le roman parle, au fond, de choses banales, avec lesquelles chacun d'entre nous est aux prises. Mais ces choses banales, dans un roman, se trouvent exacerbées, baignées d'une lumière neuve. Et l'entrecroisement des différentes subjectivités (les personnages) participe de cette exacerbation.

Dès lors, convier des élèves à lire, par exemple, *Le Comte de Monte-Cristo*, pourrait très précisément consister à en passer le seuil, à travers le questionnement sur ce personnage-narrateur pour le moins étrange qu'est Edmond Dantès. Avant même ou au lieu de présenter le roman comme, par exemple, « le » grand roman d'aventures du XIX^{e} siècle, il serait pertinent de sortir de la logique de l'appât construit ou d'une *certaine feinte* (« le voyage que nous conte ce livre est merveilleux, parce que c'est un roman d'aventures » – tautologie parfaite, dont aucun élève ne saurait être dupe), pour aller à la rencontre de la *tonalité* – dans une indéfinition entre la subjectivité et le monde – très particulière de cette histoire. Au lieu, donc, de vouloir à tout prix éduquer les jeunes générations en essayant de les surprendre artificiellement, ne serait-il pas infiniment ressourçant, pour ce roman comme pour tant d'autres, de se poser, avec les élèves, des questions *simples*, essentielles, et donc complexes, telles que celle de l'atmosphère d'un texte ou l'effet que produit un personnage sur son lecteur ?

En effet, se poser la question de l'expérience de vivacité, c'est trouver une porte pédagogique par laquelle un lecteur, parce qu'il est une subjectivité aux prises avec le monde, peut entrer. En d'autres termes, il serait non seulement intéressant, en termes d'expérimentations pédagogiques, mais aussi éminemment utile – parce que, encore une fois, toute subjectivité est ouverte sur d'autres subjectivités – de passer du relevé d'informations[1] aux tonalités affectives du texte. Ainsi, je ne lis pas un

[1] Un exemple pris dans *Les Forceurs de blocus* de Jules Verne, coll. « Librio », Paris, éd. J'ai lu, 2021. Ce livre comporte un dossier pédagogique avec des pistes intéressantes, telles que celle de la lecture à voix haute, pour essayer d'incarner les personnages ; mais ce dossier propose également aux élèves de réfléchir à des questions de type « pourquoi », qui sortent les lecteurs du mouvement même de la lecture. Se poser la question des causes, et à plus forte raison si elles sont implicites, fait *imaginer* aux élèves ce que le monde du texte présente à sa manière (à travers des lambeaux de sens). Au pire, les élèves risquent de tomber dans la paraphrase. Le « relevé » d'indices textuels n'est, encore une fois, pas pertinent si l'on souhaite faire entrer des élèves dans le monde d'un livre. Ce qui s'y passe *ne se trouve pas dans les mots du texte*. Voici, donc, quelques exemples de questions posées dans cette édition : « a. Au chapitre 1, relevez les termes qui font référence au caractère

roman comme si je *regardais* le déroulement des épisodes : au contraire, quelque chose de moi y est convié et y prend part. C'est donc bien qu'il y a un *naturel* de ce que l'on pourrait appeler le ton ou la tonalité d'une œuvre littéraire. Un naturel, qui fait que, d'emblée, quelque chose du roman va entrer en résonance avec moi. Dans un roman, ce sentiment vivace n'a évidemment trait ni à l'ère historique, ni à une culture particulière, bien qu'il soit parfois difficile d'entrer, justement, dans des œuvres romanesques qui sont éloignées dans le temps. La profondeur est toute de vivacité.

Or toute lecture, sauf cas pathologique, est une *mise en jeu* de mon être incarné. Interpréter, c'est faire du sens *avec* le livre, et *dans* le texte. Lisant, je rencontre des personnages qui ne sont *pas moins nimbés* de virtualités que je ne le suis. La plus grande part de l'expérience est virtuelle. C'est pour cela que l'on peut comprendre des personnages que l'on n'a évidemment jamais incarnés. Richir ne dit pas autre chose : ce qui nous émeut, ce n'est pas ce que nous avons vécu[1]. Avec la lecture, j'apprends peut-être que mes limites ne sont pas mes bordures, que « je » suis de plusieurs temps, de plusieurs mondes, de plusieurs êtres.

---

mystérieux du *Delphin*. Quelles questions se posent-elles au sujet du navire ? […] c. Pourquoi de nombreuses entreprises de Glasgow font-elles commerce avec les États-Unis ? Qu'achètent-elles ? […] g. Pour quelles raisons James Playfair accepte-t-il d'aider Jenny Halliburt ? […] c. Aux pages 10 et 11, relevez le champ lexical du commerce. Que pouvez-vous en déduire sur les intentions de la famille Playfair ? », dans *Les Forceurs de blocus*, *op. cit.*, pp. 98-99. De fait, un champ lexical n'a que peu de choses à nous dire sur les intentions de tel ou tel personnage. On astreint les élèves à une prétendue technicité, alors que l'on pourrait des réactions (tant à l'oral qu'à l'écrit, peut-être à travers des ateliers d'écriture) de lecteurs plus justes et plus profondes, non taillées par le biseau de l'analyse dite « littéraire ».

[1] Richir nous dit ainsi très justement : « Le sensible ne nécessite pas, pour se dégager, sa présence au sein d'une sensation pour moi actuellement présente, il peut être senti, précisément *in absentia*, à l'écart, latéralement, hors du champ étale de l'actualité. Ce qui a de la sorte été classiquement mis sur le compte de l'imagination change de statut avec elle : je suis aussi bien là-bas, à ce sentir d'autrui, parce que ce sensible qui s'y sédimente m'est pareillement familier même si je ne l'ai jamais rencontré, d'une familiarité qui dépasse toute représentation que je puis avoir de ma vie et de la sienne. Familiarité énigmatique pour laquelle, certes, il faut toute cette "sagesse" quasi alchimique de l'expérience humaine qui ne s'acquiert, semble-t-il, qu'avec l'âge, mais qui dépasse les comptes que l'on pourrait en faire », dans « Nous sommes au monde », *Le Temps de la réflexion n° X* : Le Monde, Gallimard, Paris, sept. 1989, p. 246.

La métaphore, entre réel et irréel
Introduction à trois textes inédits de José Ortega y Gasset[1]

ANNE BARDET

Les trois textes réunis ici s'organisent autour de la question de la métaphore. L'objectif qu'y poursuit Ortega prolonge d'une certaine manière celui que le philosophe espagnol annonçait dès 1914 dans le chapitre de son *Ensayo de estética a manera de prólogo*[2] qu'il consacrait au thème de la métaphore : il s'agissait alors pour Ortega de faire venir la métaphore à la lumière, de la dégager de la zone d'ombre dont elle s'entourait et à laquelle elle semblait condamnée – « un manque d'attention injustifié de la part des scientifiques maintient la métaphore en situation de *terra incognita* », écrivait alors Ortega[3]. Les textes présentés ici participent de cette même volonté d'arracher la métaphore à l'inconnu : en 1916 avec la neuvième leçon de son *Introduction aux problèmes actuels de la philosophie*, en 1924 avec *Les deux grandes métaphores (à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant)*, puis en 1946 avec son *Idée du théâtre*, Ortega est encore occupé à tenter de circonscrire l'Idée de la métaphore. Et cette tâche s'avère d'autant plus difficile que, de l'aveu

[1] Les trois textes en question sont *Les deux grandes métaphores (à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant),* la neuvième leçon de l'*Introduction aux problèmes actuels de la philosophie* et un extrait de l'*Idée du Théâtre*. Ces textes, disponibles pour la première fois en français dans les pages qui suivent cette introduction, ont fait l'objet d'une traduction de la part de Julie Cottier et Pablo Posada. Nous les remercions ici tous deux très vivement de la confiance qu'ils nous ont accordée en nous proposant d'introduire ces textes.

[2] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Taurus, Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010*,* tome I, pp. 664-680. Il existe une traduction française de ce texte, publiée dans un numéro antérieur de cette même revue : cf. *Essai d'Esthétique, en guise de prologue* traduit par Fernando Comella, paru dans *Annales de Phénoménologie* nº 12, 2011. Pour la question de la métaphore, voir notamment le chapitre V : « La Métaphore ».
Dans la suite de cette introduction, nous mentionnerons ces Œuvres complètes sous l'abréviation *OC*. Nous indiquerons le numéro du tome en chiffres romains, le numéro de page en chiffres arabes. Lorsqu'une traduction française en a été établie, nous mentionnerons cette dernière entre crochets.

[3] *Ibid*., I, 673.

d'Ortega lui-même, la métaphore compte « parmi les choses les plus étranges qui soient au monde[1] ».

Or il se trouve qu'une certaine urgence régit cette exigence d'élucidation. Car la métaphore telle que la conçoit Ortega n'est nullement de l'ordre d'un simple ornement que l'on pourrait éventuellement reléguer à un second plan ou dont on pourrait se passer. Elle constitue au contraire l'une des forces qui pousse la pensée à avancer. En ce sens, la métaphore n'est pas un thème annexe à la philosophie d'Ortega. Elle correspond bien plutôt à un aspect tout à fait central de sa pensée – en témoigne le nombre important d'années qu'il consacre à cette question – qui touche à la propre pratique philosophique d'Ortega. Le but que nous nous proposons ici est donc de comprendre en quel sens la métaphore se révèle un outil qu'il qualifie d'indispensable pour la pensée, loin de la seule fonction d'ornement dont on l'affuble traditionnellement.

L'un des éléments qui ressort des analyses conduites par Ortega au fil de ces trois textes est que la métaphore emprunte conjointement au réel et à l'irréel. D'un côté, Ortega affirme dans l'*Idée du théâtre* qu'elle est « l'irréalité comme telle » : l'*être comme*, développe-t-il, déréalise, neutralise le réel. D'un autre côté, il déclare dans *Les deux grandes métaphores* que la métaphore est constitutive de la réalité en tant qu'elle est « partout à l'œuvre » ; non seulement elle relève du réel, mais elle est ce qui, à plusieurs égards, le porte. La métaphore, chez Ortega, apparaît donc comme un composé – hybride – de réalité et d'irréalité. Notre hypothèse est que c'est précisément parce qu'elle se caractérise par une telle duplicité entre réel et irréel que la métaphore constitue cet « instrument mental dont on ne saurait se passer » dont parle Ortega dans les premières lignes de son texte sur *Les deux grandes métaphores*. C'est donc ce lien entre le caractère indispensable de la métaphore et son caractère de réel irréel que nous nous proposons d'interroger ici. Nous procéderons en examinant successivement les trois fonctions de la métaphore que distingue Ortega à travers ces textes. Car la métaphore apparaît chez Ortega comme outil de communication, moyen d'intellection et puissance d'innovation. Examinons à présent ces trois niveaux.

À un premier niveau, la métaphore apparaît sous la plume d'Ortega comme un *outil de communication, ou d'expression*. Il s'agit d'un instrument dont nous avons « besoin pour rendre, au moyen d'un terme, notre pensée compréhensible aux autres[2] ». Lorsqu'on sait que, chez

[1] J. Ortega y Gasset, *Introduction aux problèmes actuels de la philosophie*, cf. *infra*.
[2] J. Ortega y Gasset, *Les deux grandes métaphores*, cf. *infra*.

Ortega, la clarté constitue « l'obligeance du philosophe »[1], on comprend que – déjà à ce premier niveau – la métaphore, loin de devoir être réservée au seul poète, doit devenir un instrument privilégié de celui qui pratique la philosophie. La métaphore, chez Ortega, est mobilisée au service d'une plus grande clarté dans l'expression.

À un second niveau – il s'agit là, affirme Ortega, d'« un usage plus profond et essentiel de la métaphore, pour ce qui est de la connaissance »[2] –, la métaphore constitue un *outil d'intellection*. La métaphore, en d'autres termes, ne permet pas seulement de *se faire comprendre*. Elle permet également de (mieux) *comprendre*. La métaphore se révèle donc un outil précieux et dans le rapport à autrui et dans le rapport de soi à soi. Car la métaphore a fonction d'*alètheia* : dans les termes d'Ortega, quelques pages plus haut que l'extrait de l'*Idée du théâtre* qui nous occupe ici, la métaphore a le pouvoir de révéler, de découvrir, de rendre manifeste, de rendre patent le latent.

Ortega, dans les textes réunis dans ce volume, insiste sur la fonction d'intellection de la métaphore lorsqu'il s'agit d'appréhender le lointain :

> Notre esprit aura, par conséquent, tendance à prendre appui sur les objets faciles et accessibles pour pouvoir penser les objets difficiles et rétifs. Ainsi, il se trouve que la métaphore est un procédé intellectuel au moyen duquel nous parvenons à appréhender ce qui se situe le plus loin de notre pouvoir conceptuel. À l'aide de ce que nous avons de plus proche et de ce que nous maîtrisons le mieux, nous sommes en mesure d'établir un contact mental avec le lointain, avec ce qui s'avère le plus farouche. La métaphore est un supplément à notre prise intellective [*brazo intelectual*] et, en bonne logique, elle tient lieu de canne à pêche ou de fusil[3].

Deux remarques s'imposent à ce stade. D'abord, il convient de préciser que le lointain dont Ortega dit ici qu'il peut être appréhendé par la métaphore n'est pas l'ordre d'une réalité transcendante. En effet, lorsqu'Ortega parle du lointain ou de l'indomptable, ce n'est pas à l'idée d'un au-delà qu'il fait allusion – il n'est pas question chez lui d'un quelconque au-delà, puisque tout, chez lui, se donne à même la vie humaine sans que rien n'excède ce domaine. Au fond, il dit simplement que l'inaccessible – non transcendant – est *d'une certaine manière* rendu

[1] Ortega aime à répéter cette formule. Pour exemple, voyez : J. Ortega y Gasset, *OC* VI, 803.
[2] J. Ortega y Gasset, *Les deux grandes métaphores*, cf. *infra*.
[3] Voir plus loin, p. 364.

accessible par la métaphore. La métaphore apparaît donc à ce stade comme un moyen de rapatrier le lointain dans le quotidien.

Ensuite, il importe de souligner que la métaphore ne permet pas seulement d'appréhender le lointain, mais se révèle également avoir fonction de « canne à pêche » lorsqu'il s'agit du quotidien. Car le quotidien – dont nous verrons qu'il est jusqu'à un certain point lui-même bâti sur des métaphores – reçoit un éclairage nouveau grâce au détour que constitue la métaphore. La fonction d'*alètheia* que nous soulignions plus haut s'exerce lorsque la métaphore a affaire au proche aussi bien que lorsqu'elle a affaire au lointain. En effet, bien qu'Ortega définisse ici la métaphore comme un « acte intellectuel au moyen duquel nous parvenons à appréhender ce qui se situe le plus loin de notre pouvoir conceptuel », et bien qu'il pose une équivalence entre le plus proche et « ce que nous maîtrisons le mieux », il conviendrait ici de nuancer, avec Ortega lui-même : le philosophe espagnol affirme en effet en de maintes occasions que le plus proche est ce qu'il y a de plus difficile à voir[1], au point, dit-il, que « l'homme aperçoit mieux ce qui est en dehors de lui et qui, par là même, lui est inconnu, opaque et énigmatique. »[2] La métaphore constitue ainsi un instrument privilégié pour parvenir à une meilleure vision du quotidien – de cela qui semble le mieux connu mais n'est au fond que mal connu. La métaphore, donc, n'est pas seulement un instrument permettant d'appréhender le lointain. Elle est ce qui permet une meilleure acuité de ce au sein même de quoi nous évoluons.

À cet égard, l'exemple du traitement qu'Ortega réserve au temps de l'histoire dans d'autres textes que ceux présentés ici nous semble tout à fait révélateur. Déplorant le fait que l'histoire que donnent à lire les historiens dans leurs récits ou les philosophes dans leurs systèmes n'épouse jamais la dynamique à l'œuvre dans l'histoire vécue, apparaissant dès lors toujours comme une « histoire sans temps », Ortega insiste à plusieurs reprises : sans une conception claire de ce qu'est le temps, on rate ce qu'est l'histoire en son fond. Or rater l'histoire n'est pas anodin : chez le Ortega dit de la seconde navigation[3], « l'histoire est la réalité de l'homme. Il n'en a pas

[1] J. Ortega y Gasset, *OC* VI, 233 (trad. fr. dans J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, trad. A. Bardet, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2017, p. 67).
[2] *Ibid*.
[3] Dans le *Phédon*, Socrate met sous cette expression de « seconde navigation » la pensée qui s'inaugure par une conversion du regard du sensible vers l'intelligible. Ortega, de son côté, s'explique de cette référence à Platon dans le prologue qu'il rédige en 1932 pour les éditions Espasa-Calpe (J. Ortega y Gasset, « Prólogo a una edición de sus obras », *OC* V, 88-99) : il ne s'agit plus pour lui de rédiger de courts articles dans des journaux à destination des Espagnols comme c'était globalement le cas jusque-là ; le philosophe espagnol aspire désormais à systématiser sa pensée dans des ouvrages et à élargir sa perspective de l'Espagne vers l'Europe.

d'autre. »[1] Ortega annonce ainsi vouloir conduire une étude ontologique, ou métahistorique sur le temps de l'histoire[2]. Cela étant, il ne systématise ni ne théorise précisément ses idées sur ce point à aucun moment : la réflexion ortéguienne sur le temps apparaît sous forme de bribes, de suggestions, d'esquisses, et c'est le plus souvent par le biais de métaphores – davantage que selon une approche strictement conceptuelle – que le philosophe espagnol tente de circonscrire son objet.

Il fait ainsi appel à la métaphore héraclitéenne du fleuve : dans le sillage de celui qu'il considère comme « le plus génial des penseurs »[3], il affirme en effet que « le Temps est l'Univers comme fleuve. »[4] C'est par le biais de cette métaphore qu'Ortega énonce le plus clairement son idée selon laquelle le Temps n'est pas une structure qui se déploierait indépendamment des choses – et selon laquelle, dès lors, il n'est à aucun moment susceptible d'être pensé loin d'elles : « tout ce qui existe est submergé » dans ce fleuve du Temps, affirme Ortega[5]. Le détour qu'opère Ortega par la métaphore du fleuve lui permet ainsi d'annoncer que le temps correspond à une structure métahistorique en même temps qu'il relève de l'empirie : le temps, chez Ortega, correspond à la fois à ce qui, inexorablement, entraîne l'homme et au tempo spécifique dont décident les événements historiques. Il n'est pas seulement un cadre *a priori*, mais s'avère fondamentalement malléable, sculpté au gré de ce que fait l'homme et de ce qu'il (se) raconte, l'histoire étant indissociablement pensée chez Ortega comme étant de l'ordre du faire et du dire.

Ortega fait à nouveau référence à la pensée héraclitéenne du temps, qu'il conçoit – comme le philosophe présocratique le concevait en mobilisant notamment l'image du feu – en termes de puissance de création et de destruction à la fois. Il appréhende ainsi la question du temps *via* la métaphore du criminel généreux : « Le temps, messieurs, est terrible : il crée les choses, leur donne leur être, et en ce sens, est généreux ; mais immédiatement, il les tue, les assassine, et en ce sens, est criminel »[6] – notons qu'Ortega s'aide d'une nouvelle métaphore pour faire ressortir cet aspect de sa pensée, lorsqu'il écrit dans *Meditación de nuestro tiempo, Introducción al presente* (1928) que « le passé, toujours fidèle, avance à nos côtés, un peu triste, un peu invalide, comme la lune qui, pas à pas, nous accompagne et appuie sur notre épaule sa pâle amitié lorsque nous traçons

[1] J. Ortega y Gasset, *OC* IV, 359.
[2] J. Ortega y Gasset, « Notas de trabajo sobre Heidegger, primera parte », éd. J. L. Molinuevo et D. Hernández Sánchez, *Revista de Estudios Orteguianos*, n°2, 2001, p. 13.
[3] J. Ortega y Gasset, *OC* X, 81.
[4] *Ibid*., IX, 875.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*., IX, 876.

notre chemin dans la nuit. »[1] Son détour par la métaphore du temps comme criminel généreux permet à Ortega d'insister sur l'idée que le temps n'est jamais strictement de l'ordre d'un écoulement tranquille et de prendre le contrepied des philosophes du progrès qui, déplore-t-il, ratent au sein de leur systèmes l'idée que le temps est un temps du surgissement, de la fulgurance, de la surprise[2].

Ortega développe également la métaphore des acrobates du cirque afin d'appréhender le temps :

> Si cette image n'était pas si baroque, nous devrions nous représenter les générations non pas de manière horizontale, mais de manière verticale, les unes par-dessus les autres, comme les acrobates du cirque quand ils font une pyramide humaine. Étant perchés les uns sur les épaules des autres, celui qui est en haut jouit de l'impression de dominer les autres, mais il devrait prendre garde au fait qu'il est en même temps leur prisonnier[3].

Ce détour lui permet d'énoncer différents aspects tout à fait centraux de sa philosophie de l'histoire : il lui permet d'abord de formuler l'idée selon laquelle c'est dans le passé que le présent prend sa source et puise ses forces, si bien que le passé n'a pas chez Ortega statut de strict révolu mais continue au contraire d'habiter le présent : le passé de l'homme, sans cesse, continue d'agir en lui : « Le passé est [...] la force vive et agissante qui soutient notre aujourd'hui. Il n'y a pas d'*actio in distans*. Le passé n'est pas resté là-bas, en son temps ; il est ici, en moi[4]. » La métaphore des acrobates du cirque est également l'occasion pour Ortega de se mettre sur la voie de ce qu'il appelle une continuité inaliénable de l'histoire – la thèse selon laquelle

[1] *Ibid*., VIII, p. 38.

[2] La critique ortéguienne des philosophies du progrès dépasse largement cet aspect. Pour s'en former une idée précise, nous nous permettons de renvoyer à : A. Bardet, « Introduction » dans J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit.*, pp. 26-49.

[3] J. Ortega y Gasset, *OC* VI, p. 400.

[4] *Ibid*., VI, p. 76 (trad. fr. dans J. Ortega y Gasset, *L'Histoire comme système*, trad. A. Bardet, Paris, Allia, 2016, p. 77). Quelques pages plus tôt, Ortega écrivait : « [...] tout le passé humain que nous connaissons perdure. Ce passé est passé [...] parce qu'il fait partie de notre présent, de ce que nous sommes sous la forme de l'avoir été ; finalement, parce que c'est *notre* passé. La vie comme réalité est présence absolue : on ne peut pas dire qu'*il y a* quelque chose si ce n'est pas quelque chose de présent, d'actuel. Si, donc, *il y a* du passé, ce ne sera que comme présent, agissant *maintenant* en nous. Et en effet, si nous analysons ce que nous sommes maintenant, si nous regardons la consistance de notre présent à la lumière pour le décomposer en différents éléments comme le chimiste ou le physicien le fait avec un corps, nous découvrons, surpris, que notre vie, qui est toujours celle-là, celle de cet instant présent ou actuel, *se compose* de ce que nous avons été » (*ibid*., VI, pp. 70-71 [trad. fr., p. 66]).

« l'histoire ne fait pas de sauts » constituant un véritable pilier de sa philosophie de l'histoire. Elle lui permet enfin de prendre ses distances vis-à-vis de ceux qui instrumentalisent le passé en le pensant au service du présent : la domination n'est qu'une impression, et rien n'autorise à faire du passé un strict moyen de préparer le présent.[1]

Mentionnons encore qu'Ortega pense à certains moments le temps comme rythme, tempo ou pouls, et convoque également un certain nombre d'images, définissant par exemple le temps comme une ligne verticale ou une flèche errant sans but. Notre objectif ici n'est pas de recenser toutes les images ni toutes les métaphores auxquelles a recours Ortega pour penser le temps. Il nous suffit d'en avoir souligné quelques-unes pour faire ressortir ce qui suit : lorsqu'il s'attache à caractériser le temps, Ortega se tourne du côté de l'*être comme* davantage que de celui de l'*être*. Sa pensée du temps – sur laquelle repose sa philosophie de l'histoire – s'élabore sur base d'un travail qui ne consiste pas à *dire* le temps, mais à le *suggérer* au moyen de métaphores. Car la métaphore ne dit pas mais suggère. Ortega la définit de fait dans le cours qu'il consacre à la raison historique en 1940 comme pure puissance de suggestivité[2].

Et c'est que, de l'aveu même d'Ortega, la métaphore et l'image constituent probablement la manière la plus adéquate pour appréhender un objet si complexe que le temps. Mais le temps, cette pure puissance qui nous porte et nous entraîne d'une part, que nous sculptons nous-mêmes au gré de ce que nous faisons et narrons d'autre part, ne relève pas exactement de ce qu'Ortega appelle le lointain. Certes indomptable par la pensée, il se situe justement au plus près de nous. Sans doute, d'ailleurs, ne convient-il pas de séparer le proche du lointain lorsqu'il s'agit du temps, comme en témoigne notamment le texte célèbre de Saint-Augustin :

---

[1] Ortega, prenant explicitement le contrepied de Hegel, décrit ainsi son malaise face à l'idée que les six mille ans d'histoire passée puissent être pensés comme des efforts exclusivement dirigés vers le présent : « Je suis écrasé par ce que cette idée impose : l'immense gratitude pour ces six mille années et ces milliers de millions d'hommes qui se sont fatigués à me produire. Mais c'est là la dimension de naïveté qui réside dans le hégélianisme – de naïveté et de cruauté impériale. C'est une pensée de pharaon qui regarde la fourmilière de travailleurs appliqués à construire sa pyramide. » (J. Ortega y Gasset, *OC* II, p. 670 [trad. fr. dans J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit.*, p. 170]).

[2] Ortega fait de cette puissance de suggestivité le cœur même de sa définition de la métaphore : « Aujourd'hui, seuls les philosophes de seconde zone craignent ou rejettent les métaphores en philosophie. Les études les plus récentes et rigoureuses en matière de logique ont découvert, à la fois surprises et confortées, que le langage ne recouvre jamais l'idée avec exactitude, et par conséquent que toute expression est métaphore [...]. Si ce que l'on dit ne coïncide pas exactement avec ce que l'on pense, il faut comprendre que ce que l'on dit se contente de suggérer ce que l'on pense. Et *ce dire qui consiste à suggérer, c'est la métaphore* », J. Ortega y Gasset, *OC* IX, p. 494. Nous soulignons.

> Qu'est-ce en effet que le temps ? Qui serait capable de l'expliquer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler. Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus[1].

Le temps, chez Ortega comme chez Augustin, relève et du proche et du lointain.

Laissons à présent de côté l'exemple du temps pour revenir à l'idée que nous souhaitons défendre ici : la métaphore est un outil d'appréhension du réel, que celui-ci soit lointain ou proche. Cela tient en partie au fait que le proche peut s'avérer lui-même indompté ou farouche – nous avons souhaité souligner cette idée *via* l'exemple du temps. Mais cela tient aussi en partie au fait que le réel – proche ou lointain – est habité de métaphore. La métaphore, donc, n'est pas seulement de l'ordre du détour ; elle est constitutive du réel en tant qu'elle l'informe, ou le performe. C'est en ce sens qu'Ortega en vient à affirmer dans *Les deux grandes métaphores* que la métaphore est « partout à l'œuvre » et à insister au fil des analyses qu'il consacre en 1909 à Renan[2] sur l'idée que la métaphore constitue le soubassement de la réalité de l'homme :

> Nous ne trouvons presque pas autre chose dans l'histoire de l'homme que des métaphores. Supprimons de notre vie tout ce qui est métaphorique : nous nous en trouverons réduits de neuf dixièmes. Cette flore imaginative si faible et minuscule forme la couche inamovible du sous-sol sur lequel repose notre réalité de tous les jours, de la même manière que les îles Carolines s'appuient sur des récifs de corail[3].

La métaphore ne se situe pas du strict côté de l'irréalité, elle n'est pas seulement « l'irréalité en tant que telle ». C'est bien « notre réalité de tous les jours » qu'elle engage dans la mesure où elle est précisément ce qui la fonde. Car chaque circonstance est bâtie sur des métaphores – cristallisées dans des proverbes, chansons, adages ou expressions idiomatiques, par exemple. La métaphore, en ce sens, ne se surajoute pas du dehors à une

[1] Saint Augustin, *Confessions*, trad. J. Trabucco, Paris, Garnier Flammarion, 1964, livre onzième, chapitre XIV, p. 264.
[2] J. Ortega y Gasset, « Renan », in *Personas, Obras, Cosas*, *OC* II, pp. 31-52.
[3] J. Ortega y Gasset, *OC* II, p. 41.

réalité qui la précèderait, mais correspond au contraire à ce qui la porte. Jaime de Salas écrit ainsi que chez Ortega,

> […] la métaphore ne doit pas seulement être comprise comme un recours occasionnel dont l'emploi est justifié par sa rhétorique efficace ou éclairante, mais avant tout comme le cadre complet, l'image de la réalité antérieure à toute analyse ou à tout raisonnement[1].

Le rapport qu'entretient la métaphore à la réalité est beaucoup moins unilatéral qu'il n'y paraît lorsqu'Ortega affirme dans son *Idée du théâtre* que l'*être comme* relèverait d'un être moindre (« un *être* au sens d''être irréel' ») que l'être véritable (« un *être* au sens d''être réel' ») – « L'*être comme* n'est pas l'être réel, mais un comme-être, un quasi-être ; *il est l'irréalité comme telle* », dit le texte[2]. Comme l'affirme d'ailleurs Ortega, « la métaphore est le nom *authentique* des choses[3]. » Nous ne nions pas le fait que la métaphore relève aussi de l'irréalité. Nous souhaitons simplement attirer l'attention sur l'idée que la métaphore n'est pas si étrangère à la réalité qu'il ne semble d'abord et que, de ce fait, l'on ne peut penser la métaphore sur le seul mode du détour. Il y a bien, chez Ortega, une concordance ou adéquation entre ce dont nous parlons (la réalité) et la manière dont nous en parlons (*via* la métaphore). En d'autres termes, lorsque l'on use de métaphores pour suggérer le réel, il y a bien quelque chose de l'ordre d'une correspondance entre le dire et le dit.

Le troisième niveau auquel nous souhaitons faire référence tient à la puissance d'innovation de la métaphore : la métaphore, chez Ortega, permet d'aller vers le nouveau. La métaphore, explique ainsi Ortega dans *Les deux grandes métaphores*, est au service de la découverte de nouveaux phénomènes et de la formation de nouveaux concepts. Elle est, en plus d'un outil de communication et d'intellection, une force innovante au service de ce qu'Ortega nomme dans *L'Homme et les gens* les puissances génératives du langage[4]. Elle permet de dire des visions nouvelles, de nommer le nouveau et autorise ainsi à s'affranchir du strict domaine de l'être déjà pour se tourner vers celui du non encore advenu. En ce sens, la métaphore

---

[1] J. De Salas, « La metáfora en Ortega y Nietzsche », *El primado de la vida (cultura, estética y política en Ortega y Gasset*), coord. A. Dominguez, J. Muñoz, J. De Salas, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 158.

[2] Ortega poursuit, quelques lignes plus bas : « L'*être comme* est l'expression de l'irréalité ».

[3] J. Ortega y Gasset, cité par J. De Salas, « La metáfora en Ortega y Nietzsche », *op. cit*., p. 165. Nous soulignons.

[4] J. Ortega y Gasset, *OC* X, 307 (trad. fr. dans J. Ortega y Gasset, *L'Homme et les Gens*, trad. sous la direction de F. Géal, coll. « Versions françaises », Paris, Éditions rue d'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, 2008, p. 225).

apparaît chez Ortega comme condition de possibilité d'un élargissement de la réalité d'une part – dans la mesure où la réalité circonstancielle est portée par la métaphore, développer de nouvelles métaphores permet d'élargir les soubassements de chaque réalité circonstancielle et, par là même, d'élargir chaque circonstance –, condition de possibilité de la pensée d'autre part. Car la pensée, outre le fait qu'elle ne peut fonctionner en dehors d'un certain « talent dénominateur » de ceux qui la pratiquent[1], se définit chez Ortega comme ouverture à la possibilité du nouveau. L'usage de la métaphore ne répond pas seulement à une exigence de clarté ou d'intelligibilité. Elle se met au service de l'inventivité du penseur.

Dans un texte publié pour la première fois en 1925, *La déshumanisation de l'art*, Ortega en vient ainsi à penser la métaphore comme puissance d'évasion :

> La métaphore est probablement la puissance la plus fertile que possède l'homme. Son efficience arrive à toucher les confins de la thaumaturgie et ressemble à un travail de création que Dieu oublia à l'intérieur de l'une de ses créatures à l'époque où il lui donna forme, comme le chirurgien distrait laisse un instrument dans le ventre du patient. Toutes les autres puissances nous maintiennent ancrés dans le réel, dans ce qui est déjà. Nous pouvons tout au plus additionner ou soustraire les choses entre elles. Seule la métaphore rend l'évasion possible et crée entre les choses réelles des récifs imaginaires, floraison d'îles en apesanteur[2].

Or l'évasion – c'est ce que révèle notamment le texte qu'Ortega consacre à *L'Idée du Théâtre*, quelques pages plus loin que l'extrait ici publié – n'est pas seulement de l'ordre d'une option possible. Le besoin d'évasion est consubstantiel à la vie humaine, dans la mesure où celle-ci se définit comme emprisonnement dans la fatalité que constitue la circonstance au sein de laquelle il revient à chacun de vivre sa vie : « La vie est emprisonnement dans la réalité, ou circonstance. L'homme peut s'ôter la vie, mais s'il vit […], il ne peut choisir le monde dans lequel il vit. Son monde est toujours celui d'ici et maintenant[3] ». L'homme, donc, a besoin d'évasion –

[1] Notons que c'est en partie à cause du manque de ce talent dénominateur qu'Ortega expliquera le peu de succès de certains de ses contemporains, et particulièrement de Dilthey. L'auteur madrilène martèle en effet à de nombreuses reprises que si le philosophe allemand a *vu* une vérité nouvelle, il n'a pas su *dire* sa vision, victime d'un « lamentable mutisme » (J. Ortega y Gasset, *OC* VI, 807 trad. fr. dans J. Ortega y Gasset, *Le mythe de l'homme derrière la technique*, trad. F. Bourgeois, C. Mélot et M. Rollot, Paris, Allia, 2016, p. 48).

[2] J. Ortega y Gasset, *OC* III, 865 (trad. fr. in J. Ortega y Gasset, *La déshumanisation de l'art*, trad. A. Struvay et B. Vauthier, Paris, Allia, 2011, pp. 49-50).

[3] J. Ortega y Gasset, *OC* IX, p. 846. La fin de ce texte sur *L'Idée du théâtre* est entièrement consacrée à ce thème de l'évasion par la métaphore.

« l'homme a besoin de s'évader de temps en temps du monde de la réalité […], il a besoin de s'échapper », écrit Ortega[1]. Bien sûr, l'évasion est impossible en un sens littéral, propre ou strict. Mais, affirme Ortega, elle reste possible *autrement*[2] – précisément selon le mode indirect, ou mode « oblique », qu'est celui de la métaphore.

Il n'est pas anodin qu'Ortega, lorsqu'il la pense comme l'occasion d'une évasion possible, fasse de la métaphore une modalité spécifique de jeu[3]. Car le jeu, déclare-t-il, correspond à la plus pure invention de l'homme[4]. Le terme d'invention fait bien signe vers l'artifice, la *technè*[5] et nous conforte en ce sens dans l'idée que la métaphore correspond à un outil, ou instrument. Mais, dit également Ortega, si la métaphore constitue un moyen au service d'une autre fin qu'elle-même, elle est aussi « la plus pure qui soit ».

Nous clôturerons cette introduction en interrogeant le statut d'outil de la métaphore. Notre question sera de savoir si la métaphore ne constitue réellement ni plus ni moins qu'un instrument, comme l'affirme Ortega dans le paragraphe ouvrant son texte sur *Les deux grandes métaphores.* L'idée que nous souhaitons défendre est que si la métaphore reste bien un instrument, elle correspond néanmoins à un instrument privilégié de la pensée, voire – nous l'affirmions plus haut – à l'une de ses conditions de possibilité. C'est ainsi qu'Ortega en vient à déclarer dans *Les deux grandes métaphores* que « la métaphore est un instrument mental dont on ne saurait se passer ». Certes, la métaphore ne constitue pas une fin en soi et relève ainsi de ce qu'Ortega nomme dans *Les deux grandes métaphores* un mode oblique, ou indirect de penser – elle est de l'ordre du détour, ou de l'étape sur le chemin de la vérité. Mais il n'en reste pas moins que la pensée – y compris celle qui voudrait n'user que de la raison et prétendrait se passer de l'imagination – ne peut en faire l'économie, et ce en deux sens au moins. D'abord, la métaphore se révèle un instrument indispensable pour le penseur en tant qu'elle est une technique de patentisation du latent. Or c'est précisément en ces termes qu'Ortega envisage le cœur même de l'activité

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid*., IX, pp. 846-847.
[3] Le jeu théâtral, à cet égard, apparaît chez Ortega comme un exemple paradigmatique. Car la métaphore, en lui, se matérialise dans le corps de l'acteur/personnage, lequel fait doublement signe vers la réalité et l'irréalité. C'est en ce sens qu'Ortega en vient à affirmer que c'est dans le théâtre que le jeu révèle le mieux son pouvoir d'évasion (*ibid*., p. 847).
[4] J. Ortega y Gasset, *OC* IX, p. 847.
[5] Plus loin, Ortega écrit encore que le jeu constitue « *la technique* [nous soulignons] que l'homme possède pour suspendre virtuellement son esclavage vis-à-vis de la réalité, pour s'évader, s'échapper, *se transporter* lui-même de ce monde dans lequel il vit à un autre monde, irréel. *Se transporter* [*traerse*] ainsi de la vie réelle vers une vie irréelle, imaginaire, c'est *se distraire* [*dis-traerse*] » (*ibid.*).

de penser lorsque, par exemple, il pense ensemble les actes de parler, de dire, de penser et de narrer en tant qu'ils consistent tous à rendre manifeste quelque chose qui ne l'était pas d'abord :

> Parler consiste par exemple à narrer ce que l'auditeur n'a pas vu. Il s'agit donc toujours de rendre manifeste ce qui était caché, de rendre patent le latent [*patentizar lo latente*]. [...] Lorsque je pense, c'est-à-dire lorsque je me parle à moi-même, j'essaie évidemment de me rendre clair quelque chose et tous mes efforts consistent à dénuer cette chose de sa couverture de confusion pour l'amener à la lumière du jour, pour la faire venir à la surface ou me la rendre manifeste[1].

Ensuite, la métaphore s'avère être un instrument privilégié de la pensée dans la mesure où la pensée se définit chez Ortega comme ouverture à la possibilité du nouveau, et la métaphore comme moyen d'aller vers le nouveau. C'est parce que l'activité de penser correspond doublement à une activité de patentisation du latent et d'invention, ou imagination du réel que la métaphore constitue donc cet « instrument mental dont on ne saurait se passer » pour penser.

[1] J. Ortega y Gasset, *OC* VIII, 388.

Introduction aux problèmes actuels de la philosophie (1916)
Leçon IX[1]

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Traduit de l'espagnol par Julie Cottier et Pablo Posada Varela

[655] Parmi les choses les plus étranges qui soient au monde, l'on trouve les métaphores. Le reste des choses et des êtres exige de nous qu'on les prenne au sérieux ; seuls les métaphores et les clowns requièrent de nous le contraire. [Kierkegaard] raconte qu'un jour, dans un cirque, un incendie se déclencha. On chargea le clown d'annoncer l'événement au public pour que celui-ci puisse abandonner le bâtiment et se mettre à l'abri ; mais le public, habitué à rire du *clown*, crut qu'il s'agissait là d'une nouvelle blague, et il rit plus que jamais. Le chapiteau flamba, et le public avec lui. Ce fut la faute du clown, qui exige de nous qu'on ne le prenne pas au sérieux.

Lorsque nous lisons les vers immortels de Heine où il est dit que le pin du nord se consume d'amour pour le palmier du sud, si nous prenons au sérieux cette métaphore, entendez bien que nous avons porté préjudice, tout à la fois, à la botanique et à la poésie.

À quoi ressemblerait donc une science botanique dans laquelle un chapitre serait dévolu à l'étude de la psychologie des amours ? Mais, tout aussi bien, à quoi ressemblerait la poésie de Heine si, effectivement, c'était un fait et une réalité que les pins aiment les palmiers comme les hommes aiment les femmes ?

Avant que la métaphore ne s'exprime à l'aide d'un « comme », nos langues l'expriment avec un « lui » ou « lui-même », comme on a coutume de le dire dans les vieux livres. Rocher ferme, nous dit le chant védique en l'honneur d'un guerrier qui est ferme et non rocher ; bon père, dira-t-on d'un roi qui est bon, et non pas père. En d'autres termes, je retrouve chez le guerrier, je sens chez le poète chanteur des védas quelque chose que ma conception ne peut pas rendre directement charnel ; je ne peux accéder au

[1] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*. Tomo VII, Ed. Taurus, Madrid, 2007, pp. 655-663.

fait qu'en m'appuyant sur l'idée que le guerrier a quelque chose de commun avec le rocher. Le guerrier est ferme comme un rocher, mais ce n'est pas un rocher. Il y a quelque chose dans le cœur d'un roi qui est paternel ; pour ses sujets, il est bon comme un père, mais ce n'est pas un père ; cet être qui [est] « comme » et qui n'est pas identique, c'est l'être de la métaphore.

[656] Monde étrange, intermédiaire que celui de l'art, toujours. Voilà pourquoi c'est une erreur des tendances modernes que de prétendre de l'art qu'il puisse être réaliste.

L'art, qui toujours est métaphore, est irréel, et ce n'est pas un hasard ; il est irréalisateur par essence. La métaphore est un acte intellectuel au moyen duquel nous sommes en mesure de nous emparer de ce qui est le plus éloigné de nos coutumes. C'est par le plus proche, par ce que nous maîtrisons le mieux par l'intellection, que nous nous approchons du plus éloigné.

Aussi, rien n'est plus difficile à percevoir pour notre esprit que ce qui est statique, et rien de plus facile que le changeant ; il préfère le non fréquent au constant, il y a plus aisément affaire. Si toutes les choses humides – disait Stuart Mill – étaient froides, et toutes les choses froides étaient humides, de telle sorte que jamais l'humide ne se présente sans le froid, il est probable que nous les tenions toutes deux pour une même et indistincte qualité. De façon analogue, si notre monde entier ne comptait que des objets bleus, et que tout ce qui tombe sous notre regard était bleu, rien ne serait pour nous plus difficile que d'avoir une conscience claire et distincte du bleu. Tout comme le chien flaire mieux la proie lorsqu'elle bouge et qu'en bougeant elle envoie la vaguelette de son odeur, ainsi notre perception et notre pensée captent mieux ce qui change ; en revanche, elles demeurent aveugles face à ce dont toute chose est imprégnée. En règle générale, ceux qui habitent à côté d'une chute d'eau n'entendent pas son fracas écumeux et, néanmoins, lorsque, soudainement, le torrent cesse, les voilà qui perçoivent le plus incroyable : le silence.

Et Aristote de dire : la sensation est un portefeuille de réceptions, un pouvoir de percevoir des différences qui saisit le divers et le changeant, et qui nous rend aveugles face à ce qui est stable, constant et permanent. Voilà pourquoi Goethe disait fort justement que les choses ne sont que rien d'autre que des différences que nous posons nous-mêmes. Le silence, qui semble n'être rien du tout, est quelque chose pour nous, dans la mesure où il est le différent et l'autre du bruit. Lorsque cesse subitement la rumeur autour de nous et que nous nous trouvons plongés dans le silence qui nous entoure, nous nous sentons comme perturbés, comme si quelque sérieux personnage se penchait sur nous sévèrement avec un regard inquisiteur. Si vous y prêtez attention, ce qui est habituel, ce qui est permanent, va toujours de pair avec le changeant, avec l'insolite. Quelque chose sera d'autant plus difficile à

amener à la conscience de façon séparée et distincte, que nombreuses seront les choses abritant à répétition ce quelque chose.

Il est pourtant un objet qui se trouve inclus dans tous les autres, qui est le supposé de tous les autres, un objet qui s'y trouve comme partie et ingrédient, à l'instar du fil rouge que l'on retrouve tressé dans tous les câbles de la Marine Royale anglaise. Ce phénomène universel, ubiquitaire, omniprésent, qui, en quelque lieu que se trouve un objet, et quel que soit ce dernier, fait son inévitable entrée en scène, voilà ce que nous nommons conscience. Il est impossible de parler de quoi que ce soit, de [657] quelque chose que ce soit se trouvant en rapport avec moi, qui ne se trouve pas d'emblée dans ladite relation de conscience. Les deux objets les plus différents que l'on puisse imaginer ont, néanmoins, ce trait commun d'être objets *de* moi, d'être objets pour un sujet.

Par cette métaphore on comprendra qu'il n'y a rien de plus difficile à concevoir, à décrire, à exprimer que ce phénomène universel, ubiquitaire, omniprésent. Les phénomènes sont phénomènes – *phainomena*, apparences – dans la mesure où ils apparaissent à un sujet.

Par conséquent, le phénomène même de l'apparaître se trouvera inclus dans tous les autres phénomènes, de façon monotone, perpétuelle, et si, en vertu du fait que l'humidité se donne quelquefois avec le froid, mais se donne d'autres fois avec la chaleur, nous avons réussi à distinguer, à dissocier, le froid de l'humide, comment, dès lors, déterminer le propre de l'apparaître de la conscience, lui qui jamais ne se donne tout seul, et que l'on trouve partout où il y aurait un autre objet ? Qui donc a pu percevoir sans difficulté l'air qui l'entoure ?

S'il est un cas où, messieurs, la métaphore s'avère inévitable, c'est bien celui-ci. Ce phénomène universel du rapport entre le sujet et l'objet se devra d'être descriptif en le comparant avec l'un ou l'autre phénomène particulier des rapports entre les objets. Rien de plus dangereux : lorsque nous interprétons le phénomène universel au moyen d'un autre phénomène particulier qui porte le premier en son sein, nous encourons le risque d'oublier que nous ne devons pas prendre au sérieux cette interprétation qui croit valoir pour ledit phénomène métaphoriquement. C'est donc quelque chose de dangereux ; et puisque de l'idée que nous avons du phénomène conscience dépend toute notre impression du monde et de l'homme, du bien et du mal, aussi notre opinion et, avec elle, l'édifice entier du savoir, se trouve graviter autour du corps aérien d'une métaphore. En effet, les deux grandes époques de la pensée humaine, l'époque antique et son école médiévale, et l'époque moderne, qui germe à la Renaissance, ont vécu de deux métaphores ou, comme dirait Eschyle, « des ombres de deux rêves ».

Comment traduire en concepts ce phénomène des choses apparaissant devant moi, des choses se trouvant là devant, avec leur indubitable visage ?

L'homme de l'Antiquité ne se contente pas d'une pure description ; il prétend, tout à la fois, décrire et expliquer. Le sujet et l'objet cherchés se trouvent dans un même et unique rapport, dans un rapport identique à celui formé par deux choses matérielles lorsqu'elles entrent en collision, l'une laissant son empreinte sur l'autre. L'image du sceau laissant son empreinte délicate dans la cire s'installe, bien entendu, dans l'esprit, et orientera peu à peu toutes les idées et doctrines de l'humanité des siècles durant.

Déjà chez Platon on parle du […][1], de cette tablette de cire sur laquelle il écrit avec son stylet, et où il laisse gravées les lignes matérielles. Cette image, reprise par Aristote, va résonner tout au long du Moyen Âge et dans les écoles [658] scolastiques ; à Paris et à Bologne, à Salamanque et à Padoue, des siècles durant, les maîtres vont l'insuffler dans les esprits juvéniles : l'âme équivaut alors à une tablette de cire.

Au regard de cette interprétation, le sujet et l'objet se trouvent dans le même rapport que deux choses réelles : toutes deux [subsistent] et perdurent à part et en dehors de ce rapport. L'objet que je vois continue d'exister quand je ne le vois pas ; mon intellect est toujours mon intellect, même s'il ne pense à rien. Lorsque sujet et objet entrent en collision, le second laisse son empreinte sur le premier ; perception ou conscience sont de l'impression.

Ainsi, sujet et objet se trouvent, selon cette doctrine antique, dotés d'un même degré de réalité : tous deux sont indépendants l'un de l'autre. Remarquez, néanmoins, que, de façon subreptice, lorsque nous essayons d'expliquer la réalité du sujet, celle-ci se trouve subordonnée à la condition spécifique des choses matérielles, car [les anciens] avaient constaté que les corps étaient bel et bien susceptibles de recevoir une empreinte et de la conserver. Tout cela suppose que la conscience, que le sujet est aussi comme un corps, certes subtil, mais un corps en fin de compte ; la métaphore étant ici celle de l'objet[2].

La métaphore qui commence à régner à la Renaissance, et qui tient sous son charme la quasi-totalité des hommes instruits, prenons-la sous la forme extrême que sut lui donner Berkeley, ce perspicace évêque anglais. Si, comme nous le suggère Berkeley, nous voulons comprendre en un sens précis et justifié le mot « réalité des choses », nous devrons nous rendre compte que nous ne pouvons parler de l'existence de quelque chose sans penser à cette chose.

[1] Si nous comparons avec un passage similaire du texte « Les deux grandes métaphores », nous avons de bonnes raisons de supputer que le terme manquant est bien « scribe ». [NdT]
[2] L'original dit : « *Ve la metáfora como un objeto* ». La transcription nous semblant douteuse car incongrue, nous avons choisi d'en reconstruire le sens en nous gardant de trop en forcer la littéralité. [NdT]

Ainsi, dire d'une chose qu'elle est, équivaut à dire que je l'ai dans la pensée, dans l'imagination, dans la perception, qu'elle est pensée, imaginée ou vue par moi. *Esse id est, percipi*. « Être », exister, revient à « être perçu ». L'époque moderne rectifie la négligence de l'époque antique, consistant à ne pas reconnaître que tout ce qui prétend exister doit être objet pour moi, c'est-à-dire, qu'il doit entrer dans la relation de conscience. Voici la stricte signification qu'a, dans la philosophie contemporaine, le terme objet par opposition au terme « chose », « res ». Lorsque je trouve quelque chose devant moi, un arbre, un poulain, une personne, la tendance spontanée de mon esprit m'amène à supposer que cet arbre, ce poulain, cette personne continueront d'exister quand je cesserai de les voir. Cette existence à part et indépendante du fait de la percevoir ou pas, voilà qui est la réalité, et « la chose », ce à quoi on l'attribue. Mais si, à l'aide de la réflexion, nous corrigeons cette tendance spontanée et que nous pensons : « il se peut, en effet, que cet arbre, que ce poulain, que cette personne, persistent à occuper l'espace lorsque je ferme les yeux, mais on ne saurait nier que c'est problématique ». Sans aucun doute, il est plus sûr de ne pas leur attribuer cette survivance problématique, les réduisant ainsi à ce qui est bel et bien indéniable et indubitable, à savoir : que pendant que nous les voyons, dans notre perception, imagination ou pensée, ils existent. Maintenant, comme vous le voyez, l'existence signifie [659] le fait de se trouver dans ma conscience, en dépendance par rapport au sujet. C'est là le sens du terme objet: nous appelons ainsi toute chose en tant que, et seulement en tant qu'elle est présente à la conscience.

Dans cette deuxième interprétation, le phénomène conscience sera clarifié au moyen d'une autre métaphore : ce ne sont plus deux choses qui s'entrechoquent ; il s'agit, désormais, d'une chose qui contient les autres comme un vase son contenu, comme une coupe sa liqueur. L'objet est le contenu de la conscience. De Descartes jusqu'à l'extrême positivisme de Mach ou de Ziehen, on ne trouve rien, dans l'une ou l'autre de leurs formulations, qui ne soit considéré comme contenu de mon moi. Celui-ci bénéficie de la vraie réalité : les choses sont en tant qu'images, perceptions ou idées miennes. Aussi possèdent-elles un être imaginaire, elles sont des fragments de mon moi qui, quant à lui, est quelque chose de physique. La réalité de l'objet, contrairement à l'Antiquité, est subordonnée, voire réduite à la réalité spécifique du sujet. Puisque moi, je suis quelque chose qui consiste en une création d'images, d'idées, et que tout est en moi ou provient de moi, tout ne sera qu'une grande idée.

Parallèlement à la métaphore du vase contenant et des choses contenues, la prédilection pour une classe particulière de nos actes mentaux a certes une influence sur cette doctrine. Si nous comparons le geste par lequel les choses sensibles se présentent à nous en ouvrant les yeux, avec le geste des

objets habitant notre fantaisie – le centaure par exemple, ou la chimère – nous ne manquons pas de remarquer qu'ils semblent soumis à notre caprice. Nous leurs conférons les formes qu'il nous plaît de leur donner, nous les disloquons et nous les recomposons, nous les supprimons et nous les annihilons ou, bien au contraire, nous leur conférons une vie opulente, peuplant ainsi avec eux des espaces imaginaires. Il suffit qu'on s'en sente l'envie, pour que, du néant le plus noir, nous extrayions le cheval centaure avec son torse humain et son dos équin et que, dans un air engageant de printemps, nous le fassions galoper, queue et fanons au vent, sur des prairies d'émeraudes, en quête des blanches nymphes fugitives. Qui n'a pas, dans son enfance, depuis un humble coin de la maison, bâti des mondes, qui n'a pas bouleversé l'histoire, et gagné les plus grandes batailles, jouissant ainsi de quelques moments dignes d'un empereur. Dans de célèbres vers, Goethe, fidèle à son époque, accorde la palme de l'univers à l'éternelle inquiète, à l'éternelle jeune fille de Jupiter : la fantaisie. Toute l'époque moderne marque sa préférence pour ces actes mentaux que nous appelons imagination, actes qui semblent créer leurs objets.

Ainsi, l'interprétation de la conscience comme des sortes de continents dont les parties ou fragments seraient les objets, est intégrée à l'idée d'une conscience qui engendre ses objets. Si, auparavant, la conscience était impression ou réception, elle est, à présent, création. Ce qui est vu, ce qui est entendu, ce qui est pensé, se voit réduit à des modalités de l'imaginaire. La perception du réel s'explique comme étant un cas particulier de l'imagination. Leibniz transforme le réel en monade, en conscience individuelle consistant en un pouvoir de produire spontanément des représentations, lesquelles sont [660] justement les choses. Kant, avec plus de finesse, se débat tout au long de son œuvre avec l'idée d'*Einbildungskraft*. Schopenhauer en viendra à supposer que le monde est ma propre représentation, une sorte de vapeur fantastique naissant de la volonté, un rideau irréel d'ombres colorées projetées par mes instincts. Et le jeune Nietzsche, ne s'expliquant la nature que comme le jeu imaginaire d'un dieu désœuvré, de dire : « Le monde est un rêve, simple vapeur aux yeux d'un éternel mécontentement ».

Cette idée moderne se conforme sans aucun doute plus que l'ancienne au phénomène radical de la conscience. Ce que je vois devant moi, je ne le surprends pas pour autant à agir sur moi comme le sceau sur la cire ou l'étampe sur l'acier : je le trouve tout simplement devant moi, et lorsque je ferme les yeux, il cesse d'être pour moi. On ne saurait le nier : l'objet dépend du sujet ; Berkeley a raison. Berkeley a-t-il raison ? Voilà son raisonnement : puisqu'il n'y a rien qui ne soit pensé par quelqu'un, puisque l'objet dépend du sujet, alors ajoutons ou introduisons le premier dans ce dernier : l'objet est conscience, il en est une partie, un morceau, le bourgeon

et la fleur. Il m'arrive de faire, à ce propos, une observation on ne peut plus simple que, à mon plus grand étonnement, je n'ai trouvée nulle part ailleurs.

Si le fait pour une chose de dépendre d'une autre, à savoir, le fait pour l'une de ne pas pouvoir se donner sans l'autre, entraîne l'inclusion et l'identification des deux, je pourrais retourner comme un gant la remarque de Berkeley et dire : il n'y a pas de pensée qui ne pense quelque chose, qui n'ait son objet, il n'y a pas de voir sans quelque chose de vu, ni de vouloir sans quelque chose de voulu ; il n'y a pas, en somme, de sujet sans les objets auxquels il a affaire par l'action de sa conscience. Par conséquent, le sujet dépend de l'objet. La conscience est l'objet. Je suis, à l'instar de la couleur et de la forme, des feuilles et du tronc, une propriété de l'arbre que je vois.

Cela est évidemment absurde, et c'est bien la mission de toute absurdité que de nous révéler l'erreur commise précédemment. Berkeley, et en général l'époque moderne, à partir de la dépendance dans laquelle se trouve l'objet par rapport à moi qui le pense, conclut à l'inclusion, à la réduction de l'objet au sujet. C'est là l'erreur fondamentale à laquelle je fais toujours allusion sous le nom de subjectivisme, et c'est bien là, la maladie idéologique dont il nous faut guérir.

On se devait d'essayer une troisième façon de comprendre la conscience, une description plus pure, qui, avec une plus parfaite impartialité, soit à même de transcrire le phénomène tel qu'il se présente en lui-même. Rompons, donc, avec la tradition de la Renaissance, consistant à faire dériver tout ce qui est objectif du subjectif, et à faire dériver les lois des objets, des états psychologiques. Il est incroyable que la pensée ait pendant si longtemps accepté le ridicule *quid pro quo* que lui proposait le subjectivisme. Les choses sont des infimes parties [*porciúnculas*] du moi. C'est-à-dire que nous vivons dans un essentiel, un perpétuel, un inéluctable contresens. Parce que le phénomène purement véridique et évident, c'est que la campagne étalée devant mes pupilles ne présente rien qui soit mien, rien qui ait ce caractère spécifique qui se donne dans la tristesse ou dans la douleur, [661] dans le vouloir ou dans le raisonner, ce caractère inséparable qui est celui de m'appartenir, de naître ou de faire partie de moi, tout comme mienne est ma tristesse, mienne ma douleur, mien mon vouloir propre, et le fait de raisonner, mon effort propre. J'ai beau cependant la détailler finement, je ne trouve rien dans la campagne, si ce n'est des parties et des fragments, des atomes provenant d'elle, de ses plantes et de son terreau, de ses rivières au doux murmure et de l'écharpe flottante de ses nuages. Néanmoins, le positivisme poussé à l'extrême, qui s'avère, avec un Mach ou un Ziehen, un idéalisme extrême, et pis encore, un spiritualisme extrême, m'affirme que les choses ne sont, en définitive, pas autre chose que des sensations miennes. De quel droit ? Vous trouverez ici le motif final de ma querelle avec le positivisme : si je le combats, c'est précisément parce qu'il

n'est pas positiviste, parce qu'il ne s'en tient pas, modestement, comme il le devrait, aux phénomènes tels qu'ils s'offrent, aux faits tels qu'ils se manifestent. J'aspire, pour ma part, à un surpositivisme — qui ne déforme pas, moyennant des dogmes préconçus, le corps vénérable et délicat des phénomènes. Non : je ne trouve jamais devant moi ces sensations que Mach considère comme étant le fait définitif. Ni moi, ni qui que ce soit, n'avons perçu ses sensations : mieux encore, elles sont l'une de ces choses qui sont, par essence, proprement imperceptibles. Loin de m'être données, de constituer un pur fait, ce n'est qu'en vertu d'un raisonnement ardu, d'une analyse et d'une longue série d'abstractions que je les trouve en tant que réalités hypothétiques, postulées par la psychologie dans le but d'expliquer les mouvements psychiques – tout comme la physique fait le postulat des atomes afin d'expliquer les phénomènes physiques. Elles sont donc le résultat de toute une science, alors qu'elles prétendent être fait pur, point de départ de toute connaissance.

Non, je le répète : dans le phénomène primaire et universel de la conscience, je trouve devant moi l'objet, et moi devant l'objet, radicalement différents l'un de l'autre, et néanmoins dans un état de dépendance mutuelle. Je suis celui qui pense, imagine, voit, désire quelque chose ; l'objet est ce que quelqu'un pense, imagine, voit ou désire. L'un pour l'autre, l'un face à l'autre, l'un en dehors de l'autre. Je ne rencontre, dans cet arbre, dans ce bâtiment ou dans cette étoile, rien qui soit mien, au sens où il ferait partie de mon « moi ». Et vice-versa, il n'est rien en moi qui puisse être membre ou particule de ces objets-là. Ces derniers sont tout sauf des portions du moi, et la conscience, tout sauf une relation de contenant-contenu : objet et sujet sont incompatibles, et la conscience est une relation d'exclusion. Je ne peux, par conséquent, transformer une perception ou une volition mienne en objet mien, excepté lorsque cela s'est passé, lorsque cette perception, cette volition, se sont réalisées. Je ne peux rien connaître de moi, hormis ce qui, en cet instant, n'est pas en train d'agir : le fait de penser que je suis en train de penser ces mêmes idées que j'exprime à présent ne peut, à son tour, être mon objet, si ce n'est lorsque, sa tâche accomplie, la pensée abandonne l'actualité et se retire : je suis alors en mesure de percevoir, comme je l'ai dit l'autre jour, son dos qui s'éloigne, ou son écho, ténu, qui résonne ; c'est un penser passé, non actuel, et ne le vois-je pas déjà se changer en un comme souvenir, en un pâle prétérit ? L'introspection est, par essence, un regarder en arrière, un quasi se souvenir : elle est rétrospection.

[662] Il est impossible d'insister davantage sur cette doctrine qui, du moins dans sa forme radicale, trouve, me semble-t-il, pour la première fois une assise. Sera-t-elle ferme ? Sera-t-elle féconde ? Charge au temps, qui,

selon le mot du cardinal Mazarin, est un *galantuomo*, de nous le dire un jour.

Mais, bien entendu, cette doctrine nous promet une duplication de l'univers. Elle brise la prison du subjectivisme, du solipsisme – pour qui seul le moi existait, et duquel toute la variété infinie des objets tire sa légitimité. La philosophie pourra chercher directement les lois de ces derniers sans insister sur l'atroce monotonie consistant à les faire dériver des lois subjectives. Je ne suis pas seul en ce monde : les objets ne sont ni plus ni moins réels que « moi ».

Si nous avions à chercher la métaphore adéquate pour cette doctrine, nous la trouverions dans celle que nous avions décrite dans l'une des premières conférences : nous ne pouvons pas, à l'instar de l'homme ancien, réduire le sujet à l'objet, ni, comme l'homme moderne, réduire l'objet au sujet. Gageons dès à présent que l'homme du futur s'efforcera de faire justice aux deux, et qu'il les imaginera tels ces dieux des Étrusques que ces derniers nommaient *dii consentes*, divinités en compagnonnage qui, selon le mythe, devaient naître et mourir ensemble.

Orientée de la sorte, la philosophie élargit considérablement son domaine. Elle ne se contentera pas d'être psychologie, ni non plus science des objets psychiques, pas plus qu'elle ne sera physique ou science des objets physiques. Les uns comme les autres ne sont qu'un bref recoin du champ immense de l'objectivité. La philosophie doit commencer par classifier les objets en prenant soin de réserver à chaque classe sa condition inaliénable : il y a des objets réels – comme la rose ou la pierre –, il y a des objets fantastiques – comme le centaure, Don Quichotte, Hamlet –, il y a des objets idéaux – comme les nombres, les corps géométriques. Pour chacune de ces classes, elle en cherchera les lois constitutives. Le physicien s'occupe des objets réels, mais il méconnaît les caractères génériques de la réalité[1]. Aucun chapitre de la physique ne l'envisage : la physique le suppose, la philosophie le pose, le détermine et le prouve.

[De la sorte, l'univers apparaît comme dupliqué ; nous quittons cette éternelle monotonie du moi, où tout apparaissait inclus ; désormais, les objets apparaissent à nous dans leur variété définitive. La philosophie pourra s'affranchir de la psychologie ou science des objets psychiques ; c'est avec une égale liberté qu'elle pourra traiter tout objet. L'objet réel, qui certes a son mode d'être, mais qui est loin d'être unique, l'objet fantastique

[1] Ortega fait précisément référence à ce que Husserl nommait « régions » ou « essences régionales ». Cela concerne des types de phénomènes. Or c'est sur ces « essences régionales » phénoménologiques que les sciences font l'impasse, qu'il s'agisse des sciences physiques ou de la science psychologique ou des sciences humaines en général. Les sciences passent toujours par-dessus de phénoménalité (i.e. l'essence régionale) de leur objet. [NdT]

et chacun de ces noms par lesquels nous les classons, représentent quant à eux autant de dénominations de diverses sciences promises à un grand avenir. Qui plus est, quand nous croyons être allés au bout de toutes les possibles classifications d'objets, voilà que nous butons sur des choses étranges dont il est absurde de nous demander si nous les voyons, si nous les touchons, si nous les imaginons. Et de nous dire : rien de tout cela ne peut se faire avec elles, nous ne pouvons que les reconnaître, les estimer ou les mésestimer. Ce sont ces natures étranges, qui préoccupent tant la philosophie aujourd'hui, que l'on appelle valeurs. Au-delà des objets, c'est le monde des valeurs qui commence [663] ; au-delà du monde de ce qui est et de ce qui n'est pas, nous avons le monde de ce qui vaut et de ce qui ne vaut pas, le monde de l'éthique et de l'esthétique. Et tout cela d'être réuni dans une science particulière, différente de toutes les autres, et qui serait ce que je me propose de nommer « science estimative »[1]].

C'est par là qu'il me faut mettre fin à cette brève série de conversations autour des problèmes philosophiques et psychologiques actuels. Et je clos le discours à leur sujet avec les mots que le grand Lotze écrit à la fin de son système philosophique : « Après avoir requis votre attention peut-être de manière excessive, mon esprit, libre de toute prétention à l'infaillibilité, conclura bien plutôt avec le souhait de ne s'être point trompé et, surtout, en ayant constamment aux lèvres le proverbe des peuples orientaux : c'est Dieu qui sait mieux ».

Mais avant de prendre congé, j'adresse mes salutations drapées de gratitude à cette Faculté de Philosophie et de Lettres qui va peu à peu s'incorporant dans la société argentine. Et comme rien, ni même les pauvres choses matérielles, ne manque d'avoir des droits auprès du cœur d'un homme reconnaissant, ma gratitude ne saurait oublier les fraternels murs de cette salle qui auront, docilement, jour après jour, fait résonner les sons de ma voix. Ces mêmes murs, normalement voués à abriter un laboratoire de psychologie, auront écouté avec tolérance mes doctrines qui vont peut-être à l'encontre de leurs croyances habituelles. Aussi est-ce pour cela qu'il m'est fort plaisant d'exprimer au directeur de ce laboratoire, le docteur Piñero, tout le respect et toute l'estime que je porte au travail accumulé dans ses publications.

---

[1] *Cf.* J. Ortega y Gasset, « Introduction à une estimative. Qu'est-ce que les valeurs ? » (1923), trad. Julie Cottier, *Annales de Phénoménologie*, numéro 18/2019, p. 388-412. www.annales.eu ainsi que J. Ortega y Gasset, « Scheler, un enivré d'essences (1874-1928) », trad. Julie Cottier et Pablo Posada, *Annales de Phénoménologie*, numéro 17/2018, 27-31. Voir aussi Julie Cottier, « Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset », *Annales de phénoménologie*, numéro 18/2019, 413-420. www.annales.eu [NdT]

Mais c'est surtout envers vous, qui avez formé ce public, que j'ai la plus profonde et affectueuse des dettes.

Rappelez-vous le début de cette aventure : un obscur voyageur qui arrive dans cette salle, sans être précédé des roulements de tambour que la presse fait parfois entendre.

D'aucuns auront pu se sentir surpris du nombre et de la sollicitude de votre assistance, dans un lieu où l'on traitait de questions philosophiques. On a voulu, bien maladroitement, cela va sans dire, attribuer cette affluence d'auditeurs à je ne sais trop quels mérites de mon exposé. Il n'en est rien, et je souhaite faire acte de protestation. Vous n'êtes pas la preuve des vertus de ma façon d'exposer, vous êtes quelque chose de plus profond, de plus sérieux et bénéfique, vous êtes un signe des temps. Vous n'êtes pas sans ignorer que, depuis un certain temps, à la plus grande surprise de ceux qui souffrent de surdité eu égard à ce qui est encore à venir, il commence à se former, dans le monde entier, des publics composés d'éléments identiques à ceux qui se trouvent dans cette enceinte, chaque fois qu'on leur annonce que l'on va traiter de problèmes philosophiques. Il y a encore de cela trente ans ou quarante ans, cela eût été proprement inconcevable.

Il n'est pas impossible que, sans vous en rendre clairement compte, vous ayez trouvé plaisir à assister aux mouvements que dessine l'idée lorsqu'elle cherche le corps de la vérité, et que vous ayez savouré le fait d'assister à la manière dont la pensée, depuis une âme méditative, se déverse et s'épand.

Les deux grandes métaphores (à l'occasion du bicentenaire de la naissance de Kant)[1] (1924)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Traduit de l'espagnol par Julie Cottier et Pablo Posada

[505] Lorsqu'un écrivain censure l'usage des métaphores en philosophie, il ne fait que révéler sa méconnaissance, et de ce qu'est la philosophie, et de ce qu'est la métaphore. Aucun philosophe ne songerait à décréter une telle censure[2]. La métaphore est un instrument mental dont on ne saurait se passer, c'est une forme de la pensée scientifique. Il peut parfaitement arriver que l'homme de science se trompe lorsqu'il en fait usage, et que, là où il aurait pensé quelque chose indirectement ou métaphoriquement, il croie avoir exercé une pensée directe. De telles erreurs sont, bien sûr, répréhensibles et doivent être corrigées ; mais ni plus ni moins que lorsque le physicien se méprend en faisant un calcul. Or nul, dans ce dernier cas, ne soutiendrait que les mathématiques doivent être exclues de la physique. L'erreur dans l'utilisation d'une méthode n'est pas une objection contre la méthode. La poésie est métaphore ; la science en fait usage, rien de plus. Mais on pourrait dire aussi : rien de moins.

Il arrive avec cette phobie de la métaphore scientifique la même chose qu'avec les dénommées « querelles de mots ». Plus un intellect est léger, plus il montre de propension à qualifier les discussions de simples disputes verbales. Et, cependant, rien n'est plus étrange qu'une authentique querelle de mots. En toute rigueur, seul celui qui est rompu à la science grammaticale est capable de discuter au sujet des mots. Pour les autres, un mot n'est pas

[1] J. Ortega y Gasset, « Las dos grandes metáforas. (En el bicentenario de Kant) », *Obras Completas*, tome II, Ed. Taurus, Madrid, 2004, pp. 503-517.

[2] Remarquons que lorsqu'Aristote le fait à l'encontre de Platon, ce n'est précisément pas pour attaquer les métaphores de ce dernier mais, bien au contraire, pour faire observer que certains de ses concepts, prétendument rigoureux, tel celui de la « participation », ne seraient, en réalité, que des métaphores.

seulement un vocable, mais une définition qui s'y rattache. Lorsque nous discutons de mots, il nous est très difficile de ne pas nous disputer à propos de significations. Ce sont là les concepts traditionnels dont parle l'ancienne logique. Et comme le concept, à son tour, n'est rien d'autre que l'intention mentale vers une chose, il s'avérera que les prétendues querelles de mots sont, en réalité, des querelles au sujet de choses. Il se trouve que, parfois, la différence entre deux significations ou concepts – donc entre deux choses – soit minimale, [506] et qu'elle n'intéresse point l'homme pratique ou rudimentaire. Il se venge alors de l'autre interlocuteur, l'accusant de logomachie. Il existe des gens malades de la vue qui auraient intérêt à ce que tous les chats soient gris. Mais il y aura toujours des hommes capables de sentir la suprême envie des menues différences entre les objets ; il y aura toujours de formidables sportifs de la subtilité, et sitôt voudrons-nous entendre des idées intéressantes, que nous nous tournerons vers eux, vers les querelleurs de mots.

De même, l'esprit inapte ou non initié à la méditation se montrera incapable, à la lecture d'un livre philosophique, de prendre pour seule métaphore une pensée qui n'est rien que métaphorique. Il prendra *in modo recto* ce qui est dit *in modo obliquo*, et il attribuera à l'auteur un défaut qui, en réalité, relève de sa responsabilité à lui, lecteur. La pensée philosophique, plus qu'aucune autre, se doit constamment, finement, de basculer du sens droit au sens oblique, au lieu de s'ankyloser dans l'une de ces deux directions. Kierkegaard raconte qu'un jour, un cirque prit subitement feu. Le gérant, n'ayant personne d'autre à portée de main, chargea le clown de l'annoncer au public. Mais le public, en entendant la tragique nouvelle de la bouche du clown, pensa que c'était une plaisanterie de plus et il ne quitta pas les lieux. L'incendie se propagea et le public périt, victime d'une agilité mentale insuffisante.

Dans la science, la métaphore a deux usages de rang différent. Quand le chercheur découvre un nouveau phénomène, c'est-à-dire, quand il forme un nouveau concept, il a besoin de lui donner un nom. Étant donné qu'un mot entièrement nouveau ne signifierait rien pour les autres, il est obligé de recourir au répertoire du langage habituel, dans lequel chaque mot se trouve déjà relié à une signification. Afin de se faire comprendre, il choisira le mot dont le sens usuel garde une certaine similitude avec la nouvelle signification. De la sorte, le terme acquiert la nouvelle signification à travers et au moyen de l'ancienne, sans pour autant l'abandonner. C'est bien cela, la métaphore. Lorsque le psychologue découvre que nos représentations se combinent, il dit qu'elles s'associent, c'est-à-dire, qu'elles se comportent comme des individus humains. À son tour, le premier qui appela « société » une réunion d'hommes, donna un nouveau sens au mot « associé [*socio*] » qui, auparavant, signifiait tout simplement celui qui ou ce qui suit quelque

chose, le suiveur [*secuaz*], de *sequor*. (Voilà une curieuse corroboration historique de la théorie sur l'origine de la société que j'esquisse dans mon *Espagne invertébrée* [*España invertebrada*]). Platon parvient à la conviction que la vraie réalité n'est pas celle, changeante, que nous voyons, mais cette autre, immuable, que nous ne voyons pas, mais que nous présumons dotée d'une forme parfaite : la blancheur indépassable, la justice suprême, etc. Pour désigner ces choses invisibles pour nous, mais que notre intellect perçoit, il a extrait du langage vulgaire le mot « figure », Idée, comme pour indiquer que l'intellect voit de manière plus parfaite que ne voient nos yeux.

Si nous nous apprêtions à approfondir un tant soit peu la question, nous commencerions par remplacer le terme de « métaphore », qui est susceptible d'induire en erreur s'il est pris dans son sens habituel. Métaphore [507] veut dire transposition de nom. Or il se trouve qu'il existe maintes transpositions de nom qui ne sont pourtant pas ce à quoi nous faisons allusion par le nom de « métaphore ». Je citerai quelques exemples plus ou moins notoires.

« Monnaie » désigne l'objet intermédiaire des échanges lorsqu'il consiste en un métal frappé. À l'origine, « *moneta* » eut pour signification « celle qui admoneste, celle qui avise et qui prévient ». C'était une invocation à Junon. Il existait à Rome un temple dédié à « Junon Moneta ». À côté du temple se trouvait un atelier de frappe monétaire. L'objet qui y était élaboré a attiré à lui l'épithète de Junon. Or personne ne songe plus, aujourd'hui, en employant le terme « monnaie », à la fière déesse.

On appelait « candidat » un homme vêtu de blanc. Lorsqu'un citoyen de Rome prétendait à l'une ou l'autre magistrature, c'est « candidement » vêtu qu'il se présentait au corps électoral. De nos jours, est candidat quiconque brigue un poste, quelle que soit sa tenue. Qui plus est : les solennités électorales de notre temps ont tendance à privilégier le costume noir.

Il existe une expression en français qui est « se mettre en grève[1] ». Pourquoi donc utilise-t-on précisément ce terme de « grève » ? Celui qui en fait usage n'en a ni le soupçon, ni la nécessité. Le vocable lui indique directement le sens « grève ». Le mot français « grève » signifiait, à l'origine, « rive sablonneuse ». Or c'est près du fleuve que fut construit l'Hôtel de Ville de Paris. En face de lui s'étendait une rive sablonneuse, une « grève », et l'on baptisa la place de l'Hôtel-de-Ville « place de la Grève ». C'est sur cette place que se rendaient les désœuvrés ; par la suite, ce fut au

[1] Dans le texte espagnol, les trois phrases sont tournées autrement, Ortega utilisant le français « grève » et « se mettre en grève » dans son écrit : « *Declararse en huelga* » *se dice en francés Se mettre en grève. ¿Por qué grève significa huelga? La voz le designa directamente la significación huelga* ». Afin d'éviter un effet de répétition absurde, nous nous sommes écartés ici de la littéralité du texte original. [NdT]

tour des ouvriers au chômage dans l'attente d'un contrat. « Faire grève » en vint donc à signifier « se retrouver sans travail », et désigne aujourd'hui le fait d'abandonner délibérément son poste. On doit aux philologues d'avoir reconstitué toute l'histoire de ce mot, mais celle-ci n'existe pas dans l'esprit du travailleur lorsqu'il emploie le terme.

Les exemples que l'on a mentionnés sont des transpositions sans métaphore. En effet, on a là un terme qui au départ a un sens, puis qui en prend un autre, en abandonnant le premier.

Lorsque nous parlons du « fond de l'âme », le terme « fond » nous indique des phénomènes spirituels déterminés, étrangers à l'espace et au corporel, et où il n'y a ni surfaces, ni fonds.

En désignant, par le terme « fond », une portion déterminée de l'âme, nous nous rendons compte que nous employons ce vocable, non pas directement, mais par le biais de son sens propre. Lorsque nous disons « rouge », nous nous référons, bien entendu, et sans intermédiaire aucun, à la couleur ainsi nommée. En revanche, en disant de l'âme qu'elle a un « fond », nous nous référons principalement au fond d'un tonneau ou d'autre chose de semblable, et ensuite, en dénaturant sa première signification, en en extirpant toute allusion à l'espace corporel, nous l'attribuons à la psyché. Pour qu'il y ait métaphore, il faut que nous nous rendions compte de cette duplicité. C'est de façon impropre que nous utilisons un nom dont nous savons pertinemment qu'il est impropre.

Or, s'il est impropre, pourquoi donc l'employons-nous ? Pourquoi ne pas lui préférer une dénomination directe et un sens propre ? Si ce « fond de l'âme » était pour nous une chose aussi [508] claire que l'est vis-à-vis de notre esprit la couleur rouge, il est absolument évident que nous possèderions un nom direct et exclusif pour le désigner. Mais il arrive que non seulement, cela nous coûte un certain effort de le nommer, mais également de le penser. C'est une réalité bien glissante qui s'échappe des tenailles de notre intellect. Nous commençons ici à pressentir le second usage, l'usage plus profond et essentiel de la métaphore, pour ce qui est de la connaissance. Nous n'en avons pas seulement besoin pour rendre, au moyen d'un terme, notre pensée compréhensible aux autres : nous en avons absolument besoin nous-mêmes pour penser certains objets difficiles. En plus d'être un moyen d'expression, la métaphore est un moyen essentiel d'intellection. Voyons dans quel sens.

Stuart Mill avait coutume d'affirmer que si toutes les choses humides étaient froides, et toutes les choses froides, humides, de sorte qu'elles ne se présentent jamais les unes sans les autres, nous croirions encore probablement que le froid et l'humide ne sont qu'une seule et même qualité. De la même façon, si notre monde se composait entièrement d'objets bleus, et que tout ce qui tombe sous notre regard était bleu, rien ne nous serait plus

difficile que d'avoir une conscience claire et distincte du bleu. De même que le chien flaire mieux sa proie lorsque cette dernière est en mouvement, et que ce mouvement projette dans l'air la vaguelette de son odeur, ainsi la perception et la pensée saisissent mieux le variable que le constant. Ceux qui vivent à proximité d'une cascade n'entendent même plus son grondement, et en revanche, si le torrent vient à cesser, ils perçoivent ce qu'on n'aurait jamais cru possible : le silence.

C'est pourquoi Aristote définit la sensation comme étant la faculté de percevoir les différences. Elle capte le divers et le changeant, mais elle s'engourdit et s'aveugle face au stable et au permanent. C'est pourquoi Goethe, d'une façon paradoxale, et dans un esprit kantien, affirme que les choses sont des différences que nous posons. Le silence, qui n'est rien en lui-même, est quelque chose de réel pour nous, dès lors qu'il est le différent, qu'il est l'autre du bruit. Lorsqu'autour de nous toute rumeur cesse subitement et que nous nous retrouvons comme naufragés dans le silence environnant, nous nous sentons perturbés comme si quelque grave personnage se penchait sur nous avec sévérité pour nous scruter d'un regard inquisiteur.

Ainsi donc, tous les objets ne sont pas également aptes à être pensés par nous, ni ainsi faits pour que nous en ayons une idée distincte, au profil clair et bien défini. Notre esprit aura, par conséquent, tendance à prendre appui sur les objets faciles et accessibles pour pouvoir penser les objets difficiles et rétifs.

Ainsi, il se trouve que la métaphore est un procédé intellectuel au moyen duquel nous parvenons à appréhender ce qui se situe le plus loin de notre pouvoir conceptuel. À l'aide de ce que nous avons de plus proche et de ce que nous maîtrisons le mieux, nous sommes en mesure d'établir un contact mental avec le lointain, avec ce qui s'avère le plus farouche. La métaphore est un supplément à notre prise intellective [*brazo intelectual*] et, en bonne logique, elle tient lieu de canne à pêche ou de fusil.

Qu'on n'entende pas par là que grâce à elle, nous dépassions les limites de ce qui est pensable. Tout simplement, elle nous sert à rendre pratiquement accessible ce qui se laisse entrevoir aux confins de nos capacités. Sans elle, il y aurait, au sein de notre [509] horizon mental, une zone sauvage ; quoique soumise à notre juridiction, cette zone resterait, de fait, inconnue et indomptée.

La métaphore n'exerçant qu'un rôle supplétoire dans la science, elle n'aura été prise en compte que du seul point de vue de la poésie, là où sa fonction est constitutive. Or, en esthétique, la métaphore intéresse par sa délicieuse fulgurance de beauté. C'est pourquoi on n'a pas encore dûment proclamé que la métaphore est une vérité, qu'elle est connaissance de

réalités. Cela implique que, dans l'une de ses dimensions, la poésie est bel et bien recherche, et qu'elle découvre, elle aussi, des faits tout aussi positifs que ceux auxquels la recherche scientifique a habituellement affaire.

Dans la *Silva à la ville de Logroño,* Lope de Vega décrit un jardin :

> Tu verras se baigner l'air dans plusieurs fontaines,
> Dont les ressorts, toujours différents,
> ne semblent toujours faire qu'un,
> et qui, tels des lances de cristal, blessent le ciel,
> et blessent d'un déluge de perles le sol,
> ou bien en de plus lents cristaux tu les verras
> s'écouler en boucles ou se suspendre identiques[1].

Lope de Vega parle des jets des fontaines comme de lances de cristal. Il est cependant évident que les jets d'eau ne sont point des lances de cristal. Et pourtant, le fait qu'il appelle les jets d'eau « lances de cristal » produit une délectable surprise.

Comme deux instances ennemies, la poésie applaudit ce que la science vitupère. Et à vrai dire, elles ont toutes deux raison. L'une prendrait de la métaphore ce que l'autre, précisément, écarte.

Un jet d'eau et une lance de cristal sont deux objets concrets. Tout objet qui peut être perçu de façon séparée est concret. Au contraire, un objet abstrait ne peut être perçu que conjointement à d'autres. Ainsi, la couleur est un objet abstrait, parce qu'on la verra immanquablement s'étendre sur une surface, grande ou minime, de cette forme ou d'une autre. Et vice-versa, la surface n'est visible que si elle a une certaine couleur. Couleur et surface sont donc condamnées à vivre ensemble ; l'une ne se donne jamais sans l'autre, elles n'existent pas de manière séparée, quoiqu'elles soient différentes. Notre esprit peut certes parvenir, avec quelque effort, à produire entre les deux une séparation virtuelle ; cet effort prend le nom d'abstraction. L'un s'abstrayant de l'autre, ce dernier se retrouve virtuellement isolé, pouvant ainsi être distingué du premier.

Les objets concrets sont des composés d'objets plus élémentaires et abstraits. Ainsi, la lance de cristal contient, parmi d'autres nombreux ingrédients, [510] une forme déterminée et une couleur déterminée ; elle contient une impulsion à blesser, qui lui vient d'un bras. Pareillement, nous pouvons abstraire du jet d'eau sa forme, sa couleur, ainsi qu'une impulsion ascendante qui lui vient de la pression hydraulique. Si nous prenons en

[1] *Verás bañarse el aire en varias fuentes, cuyos resortes siempre diferentes, siempre parecen unos, que en lanzas de cristal hieren el cielo, en diluvios de aljófares el suelo, o en más lentos cristales discurrir crespos, suspenderse iguales.*

entier lance et jet d'eau, nous verrons qu'ils se différencient sur de nombreux points : mais si nous ne prenons que ces trois éléments abstraits, nous nous apercevrons qu'ils sont identiques. Forme, couleur et dynamicité sont les mêmes dans le cas du jet d'eau et dans celui de la lance. Il est rigoureusement scientifique d'affirmer une telle chose, cela revient à exprimer un fait réel : l'identité entre une partie du jet d'eau et une partie de la lance.

Un astre et un nombre sont des choses bien distinctes. Cependant, lorsque Newton énonce la loi de la gravitation universelle, selon laquelle l'intensité de la force d'attraction entre deux corps est proportionnelle au produit de leurs masses et inversement proportionnelle au carré de leur distance mutuelle, il ne fait que mettre au jour l'identité partielle, abstraite, qui existe entre les corps célestes et une série de nombres. Les premiers interagissent de la même manière que le font les seconds entre eux. Le pythagoricien qui se serait fondé sur cette idée en aurait conclu : « Les astres sont donc des nombres », il aurait ajouté à ce que dit Newton exactement ce qu'ajoute Lope de Vega à cette identité effective, bien que partielle, qui existe entre les lances de cristal et les jets d'eau des fontaines. La loi scientifique se limite à affirmer l'identité entre les parties abstraites de deux choses ; la métaphore poétique, quant à elle, suggère l'identification totale de deux choses concrètes.

Cela montre que les activités intellectuelles employées dans la science sont bon an mal an les mêmes qui opèrent en poésie et dans l'action vitale. La différence ne repose pas tant en elles que dans la différence de régime et de finalité auxquels chacun de ces deux ordres se voit soumis. Il en est ainsi de la pensée métaphorique. Partout à l'œuvre, elle effectue dans le domaine scientifique un travail différent et même opposé à celui que la poésie attend d'elle. Cette dernière profite de l'identité partielle de deux choses pour affirmer – faussement – leur identité totale. Une telle exagération de l'identité, au-delà de sa limite véridique, est ce qui lui confère une valeur poétique. La métaphore commence à irradier de la beauté là où s'estompe sa part de vérité. Mais, vice-versa, il n'y a point de métaphore poétique sans la découverte d'identités effectives. Analysez n'importe laquelle d'entre elles, et vous trouverez en son sein, sans aucune espèce de vague, cette identité positive, qu'on pourrait dire scientifique, entre des éléments abstraits appartenant à deux choses.

La science utilise l'instrument métaphorique à l'envers. Elle part de l'identité totale entre deux objets concrets, sachant sciemment qu'elle est fausse, pour ne retenir, après, que la part de vérité que celle-ci inclut. Ainsi, le psychologue qui, s'exprimant, parle de « fond de l'âme », sait pertinemment que l'âme n'est pas un tonneau avec un fond ; il veut pourtant

nous suggérer l'existence d'une strate psychique qui joue, dans la structure de l'âme, le même rôle que le fond d'un récipient.

Contrairement à la poésie, la métaphore scientifique va du plus vers le moins. Elle affirme d'abord l'identité totale, pour ensuite la nier, n'en laissant qu'un vestige. Il est fort étonnant que, [511] à des étapes très anciennes de la pensée, l'expression verbale de la métaphore mette à nu cette double opération consistant à affirmer d'abord pour nier ensuite. Lorsque le poète védique veut dire « ferme comme un rocher », il s'exprime ainsi : *Sa parvato na acyutas-ille, firmus, non rupes*. Il est ferme, mais ce n'est pas un rocher. De la même façon, celui qui chante adresse à Dieu son hymne *non suavem cibum*, qui est doux, mais qui n'est pas un mets exquis. La rive avance en meuglant, « mais ce n'est pas un taureau » ; le roi est bon, « mais ce n'est pas un père ».

Il y a dans le héros une certaine qualité spirituelle que nous voyons confusément mélangée avec maints autres ingrédients, formant sa figure totale et concrète. Il nous faut un grand effort pour la séparer du reste, et ainsi la penser à part et pour elle-même. À cette fin, nous employons, à l'instar du poète védique, la métaphore du rocher. La fermeté de la roche est un élément abstrait déjà bien connu de nous et familier ; nous trouvons en lui quelque chose de commun avec la qualité du héros. Nous fusionnons la roche avec le héros, pour ensuite, ne laissant dans ce dernier que la fermeté, en retrancher la roche.

Pour penser quelque chose séparément, nous avons besoin d'un signe mental qui enregistre notre effort d'abstraction et le fixe en lui prêtant un corps, c'est-à-dire une assise commode. Les nombres, les figures écrites, sont les dépositaires de ces fastidieuses séparations accomplies par notre intellect. Lorsque l'objet que nous tentons de penser s'avère pour le moins insolite, nous devons nous appuyer sur des signes déjà familiers et, tout en les combinant, dessiner ce profil inédit.

Notre écriture est plus pratique que l'écriture chinoise, parce qu'elle est fondée sur un principe mécanique. Elle a un signe pour chaque lettre ; mais comme chaque lettre isolée n'a pas de signification, comme elle n'exprime pas une pensée, notre écriture, à proprement parler, est dépourvue de sens. L'écriture chinoise, en revanche, désigne directement les idées et est plus proche de la fluidité intellectuelle. Écrire ou lire en chinois, c'est penser, et inversement, penser, c'est presque lire ou écrire. Voilà pourquoi les caractères chinois reflètent plus exactement que les nôtres le processus mental. Ainsi, quand on a voulu penser séparément le mot tristesse, il se trouve que la langue chinoise manquait de signe pour désigner une telle chose. Le chinois réunit alors deux idéogrammes : l'un signifiant « automne », et un autre qui se lit « cœur ». La tristesse fut ainsi pensée et écrite comme « automne du cœur ». Il n'y a pas si longtemps de cela, l'idée

de république fit son entrée dans l'esprit du Céleste Empire. Dans l'ancien répertoire de signes, il n'y avait pas de figure pouvant fixer une idée aussi insolite. Durant cinquante siècles, les Chinois ont vécu sous des monarchies patriarcales. Il a donc fallu combiner plusieurs caractères, de sorte que « république » a fini par s'écrire à l'aide trois signes signifiant « douceur-discussion-gouvernement ». La république est pour les Chinois un gouvernement dirigé d'une main plutôt douce, et qui se fonde sur la discussion.

La métaphore est donc l'un de ces idéogrammes combinés, qui nous permet de donner une existence séparée aux objets abstraits les plus difficiles à saisir. Voilà pourquoi son utilisation est d'autant plus inéluctable que nous nous éloignons des choses que nous manions lors des échanges ordinaires de notre vie.

[512] Il convient de ne pas oublier que l'esprit humain s'est fait peu à peu, selon l'ordre des urgences biologiques. Tout d'abord, il a fallu que l'homme acquière un minimum de maîtrise sur les choses corporelles. Les idées sensibles des corps concrets ont été les premières à se fixer et à devenir des habitudes. Elles constituent le répertoire le plus ancien, le plus ferme et le plus commode de nos réactions intellectuelles. Nous nous rabattons sur elles chaque fois que la pensée desserre ses ressorts et cherche à se reposer. Dissocier du corps vivant sa portion psychique suppose déjà un effort d'abstraction qui n'est pas encore complètement fixé au dedans de nos habitudes mentales. Le philosophe et le psychologue doivent s'attacher à conquérir l'habileté pour ce qui est de la perception du psychique. L'esprit, ou psyché, ou quelle que soit la façon dont on nomme l'ensemble des phénomènes de la conscience, se donne toujours en fusion avec le corps, et lorsque nous voulons le penser séparément, nous avons toujours eu tendance à le « corporiser [*corporizarlo*] ». C'est au prix de millénaires d'efforts que l'homme a réussi à isoler cette pure intimité psychique qu'il ressentait en lui-même ou qu'il présumait logée au sein des autres corps vivants. La formation des pronoms personnels raconte l'histoire de cet effort, et montre comment l'idée du « je » s'est progressivement formée à la faveur d'un lent reflux allant de l'extérieur vers l'intérieur. À la place du « je », on dit dans un premier temps « ma chair », « mon corps », « mon cœur », « ma poitrine ». Encore à ce jour, lorsque nous prononçons nous-mêmes avec quelque emphase « je », nous appuyons notre main sur le sternum, en un geste qui est comme le vestige de l'ancienne notion corporelle du sujet. L'homme commence à se connaître à partir des choses qui lui appartiennent. Le pronom possessif précède le pronom personnel. L'idée du « mien » est antérieure à celle du « je ». Plus tard, l'accent se porte depuis « nos » choses sur notre personne sociale. La figure que nous faisons dans la société, et qui est la partie la plus externe de notre

personnalité, capte la représentation de notre être véritable. Il n'existe pas en japonais de « je » ni de « tu ». Celui qui parle dira de lui-même : « l'insignifiant », « l'idiot » et, à la place de « tu », il parlera de « l'honorable corps », de « l'altesse », etc. Et il se référera à lui-même à la troisième personne, comme si cette personne était une chose trouvée dans le monde, laissant ainsi au caractère formel de la situation le soin d'interpréter qui des interlocuteurs est l'Insignifiant, et qui est l'Honorable Corps. Dans le langage des Hupa (Amérique du Nord), le pronom « il » varie selon qu'il se réfère à un membre adulte de la tribu, qu'il évoque un enfant, ou qu'il fait allusion à une personne âgée. Il y a donc lieu de dire que les titres sociaux – comme, chez nous « son excellence », « son illustrissime », « son éminence » – ont été antérieurs aux simples « je » et « tu ».

Que l'on ne s'étonne donc pas si le lexique ne possède que très peu de vocables pour désigner, dès l'origine, des faits psychiques. Presque toute la terminologie qu'utilise aujourd'hui le psychologue est pure métaphore : les mots ayant une signification corporelle ont été rendus aptes à exprimer, accessoirement, les phénomènes de l'âme.

[513] Mais notre intime personne, que nous trouvons en l'abstrayant de notre corps, est, à son tour, un concret relatif. Il est encore des objets plus abstraits, plus abstrus, qui, afin d'être pensés, nécessitent d'autant plus l'instrument métaphorique.

Concevoir un objet de façon claire et distincte, c'est le penser de façon séparée, c'est l'isoler, avec le rayon mental, de tout le reste. C'est pour cette raison que nous concevons plus aisément le variable que le permanent. Le changement a pour effet de disloquer la réalité complexe, en faisant apparaître tous ses éléments au gré de combinaisons différentes. Il arrive à l'humide de se présenter avec le chaud, mais quelquefois, c'est au froid qu'il adhère. Lorsqu'un objet est absent d'une combinaison d'objets, il y laisse en creux son profil, à la manière de la pièce manquante qui, dans la mosaïque, fait défaut.

Un objet sera par conséquent d'autant plus difficile à concevoir que sera grand le nombre de combinaisons où il entre en jeu. Sa permanence obstinée fait que notre sensibilité à son égard s'émousse.

Ceci dit, il est un objet qui se trouve inclus dans tous les autres, qui est en eux comme partie et ingrédient, à l'instar du fil rouge que l'on trouve immanquablement tressé dans tous les câbles de la Marine Royale anglaise. Cet objet universel, ubiquitaire, omniprésent, qui, où que se trouve un autre objet, fait son inévitable apparition, est bien ce que nous appelons « conscience ».

On ne saurait parler d'une chose, quelle qu'elle soit, qui ne se trouverait pas en rapport avec nous, et ce rapport à nous, minime, c'est la relation de

conscience. Les deux objets les plus différents qu'il y ait lieu d'imaginer possèdent, nonobstant, cette note commune d'être objet pour notre esprit, d'être objets pour un sujet.

Étant donné la situation, l'on comprend qu'il n'est rien de plus difficile à concevoir, à percevoir, à décrire et à définir que ce phénomène universel, ubiquitaire, omniprésent qu'est la conscience. C'est grâce à elle que nous apparaissent toutes les autres choses, que nous nous en rendons compte. La conscience est l'apparaître même, le se rendre compte même. On la trouvera donc incluse, comme annexe inévitable, en tout autre phénomène, de façon monotone, indéfectible, et sans que jamais elle en vienne à s'en absenter. Si nous avons réussi à distinguer le froid de l'humide, à la faveur du fait que l'humidité se donne parfois avec le froid, et parfois avec la chaleur, comment donc parvenir à déterminer ce qu'est l'apparaître, la conscience ? S'il est un cas dans lequel la métaphore est inévitable, ce sera, à n'en pas douter, dans ce cas-là.

Ce phénomène universel du rapport entre le sujet et l'objet, qui n'est autre que celui du se rendre compte, ne pourra être conçu qu'à le comparer à une forme particulière de rapport entre les objets. Il en découlera une métaphore. En interprétant le phénomène universel au moyen d'un autre, particulier et plus accessible, nous encourrons toujours le risque d'oublier qu'il s'agit là d'une métaphore scientifique, identifiant ainsi, comme le fait la poésie, le premier avec le second. Le glissement est, dans ce cas précis, extrêmement dangereux. Parce que c'est de l'idée que nous nous formerons [514] de la conscience que dépend toute notre conception du monde, et c'est d'elle que dépendent à leur tour notre morale, notre politique, notre art. Et voici que l'édifice entier de l'univers et de la vie repose sur le corps menu et aérien d'une métaphore.

En effet : les deux plus grandes époques de la pensée humaine – l'époque antique, avec son prolongement médiéval, et l'époque moderne, qui signe le coup d'envoi de la Renaissance – ont vécu de deux simulacres ou, comme dirait Eschyle, de l'ombre de deux rêves. Ces deux grandes métaphores de l'histoire de la philosophie sont, considérées poétiquement, de rang minime. Même le poète le plus modeste les dédaignerait.

Comment l'homme ancien comprend-il ce fait surprenant que les choses apparaissent devant nous en nous offrant le spectacle de leurs innombrables physionomies ? Comprenez bien quel est le problème. Nous voyons la sierra de Guadarrama[1]. La montagne fait presque deux mille mètres ; elle est granitique, bleutée et violette. Notre esprit [*mente*] ne fait aucune taille ; il est inétendu, incolore et dépourvu de résistance. L'objet et le sujet

[1] Sierra se trouvant aux abords de Madrid. Elle revient souvent sous la plume d'Ortega. [NdT]

possèdent, effectivement, des attributs antagoniques, ils s'excluent mutuellement, il ne saurait y avoir entre eux aucune espèce de rapport, si ce n'est celui d'une exclusion réciproque. Néanmoins, lorsque je vois la montagne, l'objet et le sujet entrent dans un rapport positif, ils se confondent l'un avec l'autre, ils ne font qu'un. Ce fait de la conscience nous oblige à penser que deux termes complètement distincts sont, à la fois, un et le même. Ce qui est une contradiction. Ce qui en fait donc un problème. Face à un fait contradictoire, notre esprit perd son équilibre. En pensant que A est B, on le force à se corriger et à penser que A n'est pas B ; mais à peine s'est-il reporté sur cette nouvelle opinion qu'il doit revenir à la première, et ainsi perpétuellement. Ce va-et-vient forcé déstabilise l'intellect, lui ôtant toute quiétude et repos. Pour s'en libérer, il réagit ; autrement dit, il s'attèle à surmonter la contradiction, à résoudre le problème. Le bâton dans l'eau est droit et n'est pas droit. Qu'en est-il donc ? Être ou ne pas être : voilà le problème. *To be or not to be; that is the question*.

Et la question est, pour ainsi dire, à double fond. Le fait que nous nous rendons compte d'une chose révèle, sans aucun doute, que la chose (dans notre exemple, la montagne) « est » en nous. Mais comment une montagne de 2000 mètres peut-elle être dans un esprit qui n'est pas étendu ? Le premier niveau de la question consistera, tout simplement, à décrire ce mode d'être des choses dans la conscience. Le second consistera à expliquer comment cela se produit, à quelles causes ou conditions l'on doit ce mode d'être. Nous devons tenir ces deux versants du problème soigneusement séparés. Ni l'époque antique ni l'époque moderne n'ont pris soin de le faire. Elles ont mélangé la description du phénomène lui-même avec son explication. Si quelqu'un nous demandait : « Pourquoi Jean est-il donc comme il est ? », avant de lui donner une réponse, nous lui demanderions : « Soit ; mais qui est Jean ? ». Avant de se lancer dans une discussion sur les [515] causes de ce qui est en train de se passer en Espagne, il vaudrait mieux fixer un tant soit peu ce qui véritablement est en train de s'y passer.

Pour l'homme ancien, lorsque le sujet prend conscience d'un objet, il entre avec celui-ci dans un rapport analogue à celui qui intervient lorsque deux choses matérielles entrent en collision, l'une laissant son empreinte sur l'autre. La métaphore du sceau qui imprime sur la cire son empreinte délicate s'installe, bien entendu, dans l'esprit hellénique, et orientera des siècles durant toutes les idées de l'humanité. Déjà dans le *Théétète* de Platon, il est question de l'*ekmageion*, de la tablette en cire sur laquelle le scribe laisse ses traces gravées littéralement avec son stylet. Et cette image, reprise par Aristote – *De l'âme*, livre III, chapitre IV – ira se répercutant tout au long du Moyen Âge ; à Paris et à Oxford, à Salamanque et à Padoue, les maîtres, pendant des siècles, l'injecteront à toute une légion de jeunes esprits.

Selon cette interprétation, sujet et objet se trouveraient dans le même cas que deux choses réelles quelconques. Tous deux existent et perdurent indépendamment l'un de l'autre, et en dehors du rapport dans lequel il leur est parfois donné d'entrer. L'objet que nous voyons existe avant d'être vu, et perdure même lorsque nous ne le voyons plus ; l'esprit est toujours esprit même à ne rien penser et à ne rien voir. Lorsque l'esprit et l'objet entrent en collision, le deuxième laisse imprimée sur le premier sa trace. La conscience est impression.

Cette doctrine envisage la conscience, ou relation entre sujet et objet, comme un événement réel, tout aussi réel que peut l'être un choc entre deux corps. C'est pour cela qu'on l'a appelée « réalisme ». Les deux éléments sont également réels, d'un côté la chose, de l'autre, l'esprit, tout comme est réelle l'influence de la première sur le second. À première vue, cette doctrine n'implique aucune partialité en faveur de l'un ou l'autre terme. Mais si nous y prêtons un peu attention, nous remarquerons que le fait d'accepter la possibilité pour une chose matérielle de laisser son empreinte sur une chose immatérielle revient à traiter cette dernière comme si elle était de même condition que la première ; c'est, en somme, prendre au sérieux la comparaison entre la cire et le sceau. Ici, le sujet se voit malmené au profit de l'objet. Point de respect immaculé pour son authenticité.

C'est d'une telle semence que germe la conception antique du monde. De son point de vue, « être » veut dire, pour une chose, le fait de se trouver parmi les autres choses. Celles-ci existent en prenant appui les unes sur les autres jusqu'à former la grande architecture de l'univers. Le sujet n'est rien de plus que l'une de toutes ces choses immergées dans la grande « mer de l'être », selon le mot de Dante. Sa conscience n'est qu'un petit miroir, et c'est à peine si son proche entourage s'y reflète. Dans la conception antique du monde, le « moi » est loin de jouer un rôle prépondérant. Les Grecs n'employaient jamais un tel vocable dans leur philosophie. Platon préfère parler d'un « nous », espérant que l'union ferait la force. Corrélativement, le Grec comme le Romain auront cherché la norme de la conduite, la loi éthique, dans un accommodement de la personne avec le cosmos. Le stoïcien, qui résume à lui seul la tradition classique, attend tout du fait de [516] vivre « conformément à la nature », et d'être, à l'instar de la nature, entier et impassible. Le moi, main implorante de l'aveugle — au dire d'Aristote, l'âme serait comme une main—, doit aller tâtonnant les chemins de l'univers pour en faire le lit qui canalise son humble course.

À la Renaissance (époque qui, loin de constituer un retour à l'antiquité classique, comme disent ceux qui ne parlent que par ouï-dire, en est, au contraire, le dépassement), s'opère un revirement complet pour ce qui est de l'interprétation de la conscience.

L'image de la tablette de cire est incompatible avec le fait qu'elle prétend tirer au clair. Lorsque le sceau modèle la cire, nous avons devant nous, avec la même évidence, le sceau, et l'empreinte laissée par lui. Nous sommes donc en mesure de comparer le premier avec la seconde. Cependant, lorsque nous voyons la sierra de Guadarrama, ce n'est pas la chose elle-même que nous voyons, mais l'impression qu'elle fait en nous. S'il s'agissait d'une hallucination, nous ne percevrions pas la moindre différence. Ainsi donc, parler des objets existant à part, et hors de notre conscience, demeurera toujours une supposition hasardeuse. Ce n'est que lorsqu'ils sont dans notre esprit, lorsque nous les voyons, imaginons ou pensons que nous en avons une vraie attestation. Pour le dire autrement : il ne fait aucun doute que les choses se trouvent, en un certain sens, en nous. En revanche, l'existence des choses en dehors de nous sera toujours problématique et sujette à caution. Il est absurde de vouloir clarifier un fait indubitable par une supposition, par un fait pour le moins douteux. Descartes se résout pour sa part à une innovation de taille. La seule existence que l'on peut poser avec certitude concernant les choses est celle qu'elles ont lorsqu'elles sont pensées. Les choses en tant que réalités meurent donc pour ne renaître qu'en tant que *cogitationes*. Mais les « pensées » ne sont rien d'autre que des états du sujet, du *moi* lui-même, de *moi-même, qui ne suis qu'une chose qui pense*[1]. De ce point de vue, la relation de conscience demande à recevoir une interprétation à l'opposé de la conception antique. C'est une nouvelle métaphore qui se substitue à l'image du sceau et de la tablette de cire : celle du contenant et du contenu. Les choses ne viennent pas du dehors à la conscience ; elles en sont les contenus : elles sont des idées. Cette nouvelle doctrine a pour nom idéalisme.

À proprement parler, la conscience, le prendre conscience, est un nom générique. Il existe de nombreuses façons particulières de prendre conscience ; ce n'est pas la même chose que de voir ou d'entendre ; autrement dit, la perception n'est pas la même chose que le phantasmer [*fantasear*][2] ou que la pensée pure[3]. La philosophie antique met en avant la perception, dans laquelle l'objet semble, en effet, venir vers le sujet pour l'impressionner, pour y laisser son empreinte. Bien au contraire, l'époque moderne jette son dévolu sur l'imagination. Dans la conscience

[1] En français dans le texte. [NdT]

[2] Nous suivons ici la traduction préconisée par Marc Richir et Jean-François Pestureau pour traduire le terme allemand « *phantasieren* » ; or c'est bel et bien à cette modalité essentielle de l'intentionnalité chez Husserl que pense Ortega. [NdT]

[3] Il s'agit, en effet, des trois modalités fondamentales de l'intentionnalité ou du rapport à l'objectité reconnues par Husserl. Voir aussi à ce sujet le texte d'Ortega « La conscience, l'objet et ses trois distances ». Déjà traduit par nos soins, ce texte sera intégré dans un volume regroupant les écrits phénoménologiques d'Ortega y Gasset. [NdT]

imaginative, les objets ne semblent pas venir à nous de leur propre chef ; c'est plutôt nous qui les suscitons. Il suffit qu'on s'en sente l'envie, pour que, du néant le plus noir, nous extrayions le cheval centaure, et que, dans un air irréel de printemps, nous le fassions galoper, queue et fanons au vent, sur des prairies d'émeraudes, en quête des blanches nymphes fugitives. Avec l'imagination, nous créons et nous anéantissons les objets, nous les composons et nous les démembrons. Aussi : les contenus de la conscience, ne [517] pouvant provenir de l'extérieur – comment la montagne pourrait-elle entrer en moi ? – devront émerger du fond de la subjectivité. La conscience est création.

Cette prédilection pour la faculté imaginative est typique de l'époque moderne. Goethe décerne la palme de l'univers « à l'éternelle inquiète, éternelle jouvencelle, fille de Jupiter, la Fantaisie ». Leibniz, quant à lui, réduira le réel à la Monade, qui consiste purement et simplement en un pouvoir spontané de représenter. Kant fera, comme sur des gonds, pivoter son système sur l'*Einbildungskraft*, l'imagination. Schopenhauer nous dira pour sa part que le monde, grande fantasmagorie, toile irréelle d'images que projette l'occulte appétit du cosmos, consiste en la représentation que nous nous en faisons. Et le jeune Nietzsche ne parviendra pas à s'expliquer le monde, si ce n'est comme jeu scénique mené par un dieu désœuvré. « Le monde est un rêve, et il n'est que vapeur aux yeux d'un éternel mécontentement ».

Le « moi » se sera vu, entretemps, favorisé par le plus surprenant des caprices de la fortune. Comme dans les contes orientaux, celui qui était mendiant se réveille en prince. Leibniz se risquera à qualifier l'homme de *petit Dieu*[1]. Kant fait du moi le suprême législateur de la nature. Et Fichte, démesuré comme à son habitude, ne fera pas moins que de dire : le Moi est tout.

[1] En français dans le texte. [NdT]

Idée du Théâtre[1]
(Extrait)
(1946)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Traduit de l'espagnol par Julie Cottier

[836] La Dramaturgie n'est un genre littéraire que de manière secondaire et partielle ; dès lors, même ce qu'elle a, en vérité, de littérature ne saurait être contemplé séparément de ce que l'œuvre théâtrale a de spectaculaire. Du Théâtre – littérature – nous pouvons en lire chez nous, la nuit, en pantoufles, près du feu[2]. Toutefois, gare à ce que, pour peu que nous regardions bien sa réalité, il ne nous apparaisse comme le trait le plus essentiel du Théâtre que de devoir *sortir* de chez nous et d'*y aller*. Si le premier sens *fort* et commun, d'une naïveté on ne peut plus féconde, du mot Théâtre revient à désigner un bâtiment, le deuxième sens, lui aussi fort et commun, serait le suivant : le Théâtre est un endroit *où l'on se rend*. Et nous nous demandons souvent les uns aux autres : « *Vossa excelência*[3] va-t-elle au théâtre ce soir ? ». Le Théâtre est, en effet, le contraire de notre maison : c'est un endroit *où il faut aller*. Et cet *y aller* qui implique un *sortir de* chez soi est, comme nous n'allons pas tarder à le découvrir, la racine même, dynamique, de cette magnifique réalité humaine que nous nommons Théâtre.

Le Théâtre est, par conséquent, plutôt qu'un genre littéraire, un genre visionnaire ou spectaculaire. Nous découvrirons bientôt en quel sens, énergique et superlatif, il l'est. Le Théâtre ne se produit pas au-dedans de nous, comme il arrive avec d'autres genres littéraires – poème, roman, essai – mais il a lieu hors de nous, nous devons *sortir* de nous et de chez nous et

[1] J. Ortega y Gasset, *Idea del Teatro. Una abreviatura*, dans *Obras Completas*, tome IX, Ed. Taurus, Madrid, 2009. En attendant de publier le texte en entier (nous préparons un volume réunissant les nombreux écrits sur le théâtre d'Ortega), nous livrons un extrait particulièrement éclairant concernant l'idée de métaphore, et qui couvre les pages 836 à 840 de l'original espagnol.

[2] Voir l'annexe III, *Le Théâtre, genre littéraire*. [Voir la Note préliminaire]

[3] En portugais dans le texte. [NdT]

aller le voir. Le cirque, mais aussi la corrida sont des spectacles, sont des choses qu'il faut aller voir. Cependant, nous allons très vite apprendre dans quelle mesure ces deux autres spectacles se distinguent du spectacle théâtral. Il ne fait pas de doute que le Cirque et la *tourada*[1], en ce qu'ils sont des spectacles, appartiennent à cette même joyeuse famille du Théâtre. Le cirque et la corrida, si l'on peut dire, sont des cousins du Théâtre : le cirque serait son cousin louche, et la *tourada* serait son immonde cousin, son cousin borgne.

Or, que voyons-nous sur la scène ? Eh bien, par exemple, nous voyons la salle d'un château – un palais médiéval du nord de l'Europe, qui s'ouvre largement sur un parc, et plus précisément sur le parc de l'Elsinor ; nous voyons la rive d'un fleuve, lequel glisse avec nonchalance et tristesse, des arbres qui s'inclinent sur ses eaux avec une vague pesanteur – des bouleaux, des peupliers et un saule pleureur laissant retomber ses branches. N'est-il pas vrai, messieurs, que le saule est un arbre qui semble las d'être un arbre ? Nous voyons une jeune fille tremblante qui a des fleurs et des herbes dans les cheveux, sur sa robe, dans les mains, et qui avance, pâle, vacillante, le regard fixé sur un point tout au loin, comme regardant par-dessus l'horizon, là où il n'y a aucune étoile ; pourtant, il est une étoile, la plus belle des étoiles, l'étoile sans pareille. C'est Ophélie – Ophélie la démente, *cuitada*[2] ! qui *au fleuve va descendre*. « Descendre au fleuve » est l'euphémisme au moyen duquel la langue chinoise exprime que quelqu'un meurt. Voilà, messieurs, ce que nous voyons.

Pourtant non, ce n'est pas ce que nous voyons ! Serait-ce que, l'espace d'un instant, nous aurions été le jouet d'une illusion d'optique ? Parce que ce que nous voyons en effet, ce ne sont que des toiles et des cartons peints ; [837] le fleuve n'est pas un fleuve, c'est de la peinture ; les arbres ne sont pas des arbres, ce sont des taches de couleurs. Ophélie n'est pas Ophélie ; c'est…*Marianinha* Rey Colaço[3].

Qu'en est-il donc ? Voyons-nous une chose, ou l'autre ? Qu'est-ce que nous trouvons là, sur scène, devant nous, à proprement parler et véritablement ? Cela ne fait aucun doute : là devant nous, nous trouvons les deux choses : *Marininha* et Ophélie. Mais nous ne les trouvons pas – voilà qui est curieux ! –, nous ne les trouvons pas comme si elles étaient deux choses, mais comme étant une seule chose. Se « présente » à nous *Marininha,* qui « re-présente » Ophélie. Autrement dit, les choses et les

[1] En portugais dans le texte. [NdT]
[2] En portugais dans le texte. Nous rétablissons les italiques. Signifie : « la pauvre ! ». [NdT]
[3] Fille de l'illustre première actrice du Théâtre de Dona Maria, Madame Amelia Rey Colaço de Robles Monteiro. *Marianinha* allait faire ses débuts sur scène quelques jours après la date à laquelle cette conférence fut prononcée.

personnes sur scène se *présentent* à nous sous l'aspect, ou avec la capacité d'en *représenter* d'autres qui ne sont pas elles.

Voilà qui est formidable, messieurs. Ce fait on ne peut plus trivial, qui, quotidiennement, arrive dans tous les théâtres du monde, s'avère peut-être bien la plus étrange, la plus extraordinaire aventure qui arrive à l'homme. N'est-il pas étrange, n'est-il pas extraordinaire, n'est-il pas littéralement magique que l'homme et la femme lisboète puissent se trouver assis, aujourd'hui en 1946, dans leur loge et dans leur fauteuil du Théâtre de Doña María, et qu'en même temps ils soient six ou sept siècles en arrière, dans le brumeux Danemark, près du fleuve du parc qui ceint le palais du roi, et qu'ils soient en train de voir marcher de son pas aérien cette *fiammetta*[1] livide qu'est Ophélie ? Si cela n'est ni extraordinaire, ni magique, je ne sais ce qui, dans ce monde, est plus à même de l'être !

Précisons un peu plus les choses : là se trouve *Marianinha,* traversant la scène d'un pas aveugle ; mais le plus surprenant est qu'elle y soit sans y être – elle est là, elle, pour disparaître à chaque instant, comme si elle s'échappait à elle-même, parvenant ainsi à ce que, dans le creux de sa corporéité exquise, vienne se loger Ophélie. La réalité d'une actrice, en tant qu'elle est actrice, consiste à renier sa propre réalité pour la remplacer par le personnage qu'elle représente. C'est cela, re-présenter : le fait que la présence de l'acteur serve, non pas à ce qu'il se présente lui-même, mais à présenter un autre être, différent de lui. *Marianinha* disparaît en tant que telle *Marianinha* parce qu'elle en vient à être couverte, recouverte par Ophélie. Et, de la même façon, les décors en viennent à être couverts, recouverts par un parc et par un fleuve. De sorte que ce qui *n*'est *pas* réel, l'irréel – Ophélie, le parc du palais –, possède la force, la vertu magique de faire disparaître ce qui est réel.

Si, à cette occasion, vous réfléchissez à ce qui vous arrive et que vous essayez de le décrire pour répondre à la question précédente sur ce qu'est ce que nous trouvons sur la scène, vous ne pourrez que vous dire quelque chose comme : nous trouvons, d'abord et au premier plan, Ophélie et un parc ; derrière et comme au second plan, nous trouvons *Marianinha* et quelques toiles peinturlurées. C'est comme si la réalité s'était retirée [838] au fond pour laisser passer à travers elle, comme par son prisme, l'irréel. Sur la scène, nous trouvons, par conséquent, des choses – les décors – et des personnes – les acteurs – qui ont le don de la transparence. À travers eux, comme à travers le cristal, ce sont d'autres choses qui transparaissent.

Nous pouvons à présent généraliser ce que nous avons noté et affirmer : il est dans le monde, des réalités dont la condition est de nous présenter, à la place d'elles-mêmes, d'autres réalités, différentes d'elles. Les réalités de

[1] En italien dans le texte. [NdT]

cette condition sont celles que nous appelons images. Un tableau, par exemple, est une « réalité image ». Il ne fait même pas un mètre de long et il fait encore moins en hauteur. Cependant, nous y voyons un paysage de plusieurs kilomètres. N'est-ce pas magique ? Ce bout de terre, avec ses montagnes, ses fleuves, et sa cité se trouve ici comme ensorcelé – sur un mètre à peine nous trouvons plusieurs kilomètres, et à la place d'une toile avec des taches de couleurs, c'est le Tage que nous rencontrons, et Lisbonne, et le Monsanto. La chose « tableau » accrochée au mur, chez nous, est constamment en train de se transformer en fleuve Tage, en Lisbonne et en ses hauteurs. Le tableau est image, parce qu'il est métamorphose permanente – et métamorphose est le Théâtre, prodigieuse transfiguration.

J'aimerais quant à moi que vous parveniez à vous émerveiller, c'est-à-dire, à être surpris par ce fait, si trivial, qui nous arrive, tous les jours, au Théâtre. C'est Platon qui constate que la connaissance naît de cette capacité à nous laisser surprendre, à nous émerveiller, à nous étonner de ce que les choses soient comme elles sont, et précisément comme elles sont.

Ce que nous voyons là, sur scène, ce sont des images au sens strict, ce qui revient à définir un monde imaginaire – et tout théâtre, pour modeste qu'il soit, est toujours un mont Thabor où ont lieu des transfigurations.

La scène du Théâtre Doña María est toujours la même. Elle ne fait que quelques mètres de long, de haut, et de profondeur. Elle consiste en quelques planches, en de simples murs, matière triviale s'il en est. Néanmoins, rappelez-vous toutes les innombrables choses que cet espace restreint et ce pauvre matériau auront été pour eux. Il aura été monastère, et cabane de berger, il aura été palais, il a été jardin, il aura été rue d'une cité antique et d'une cité moderne, il aura été salon. Et il en est de même pour l'acteur. Ce même et unique acteur aura été pour nous un nombre incalculable d'êtres humains : il aura été roi et il aura été mendiant, il aura été Hamlet, et il aura été Don Juan.

La scène et l'acteur sont la métaphore universelle faite corps, et c'est cela, le Théâtre : la métaphore visible.

Cependant, vous êtes-vous jamais penchés sur ce qu'est le métaphorique ? Prenons comme exemple, pour que cela soit plus clair, la métaphore la plus simple, la plus ancienne et la moins distinguée, celle qui consiste à dire que la joue d'une jeune fille est telle une rose. Généralement, le terme « être » signifie la réalité. Si je dis que la neige [839] est blanche, je donne à entendre que la réalité neige possède réellement cette couleur réelle que nous appelons blancheur. Mais que signifie *être* lorsque j'affirme que la joue d'une jeune fille *est* une rose ?

Peut-être vous souvenez-vous de cette délicieuse nouvelle de Wells, intitulée « L'homme qui pouvait accomplir des miracles ». Une nuit, dans

une taverne londonienne, deux hommes ordinaires, déjà sous l'influence des lourdes vapeurs de la bière, devisent péniblement sur le fait de savoir si oui ou non, les miracles existent. L'un y croit, l'autre non. Et, à un certain moment, celui qui est incrédule s'exclame : « Mais c'est comme si je vous disais maintenant que cette lumière, là, s'éteigne, et que la lumière s'éteignait ! » ; et voilà qu'une fois ces mots prononcés, la lumière, effectivement, s'éteint. Et à partir de ce moment-là, tout ce que cet homme dit, ou simplement pense sans même chercher à le dire formellement, se produit, se réalise. La matière de ce conte est faite de la série d'aventures et de conflits que ce pouvoir, aussi magique qu'involontaire, lui donne. Finalement, un agent de police le suit de si près que le pauvre homme songe alors : « Mais pourquoi ne s'en va-t-il donc pas au diable, ce policier ! ». Et en effet, le policier s'en va au diable.

Supposez donc que quelque chose de semblable arrive à l'humble amoureux dont l'imagination se borne à dire de la joue de la demoiselle aimée qu'elle est une rose – et donc, que, sans crier gare, cette joue se transforme réellement en rose. Quelle horreur ! N'est-ce pas ? Le malchanceux s'en trouverait angoissé, ce n'est pas cela qu'il voulait dire, ce n'était pas sérieux – le fait pour la joue d'*être* une rose n'était que métaphorique ; ce n'était point un *être* au sens d'« être réel », mais un *être* au sens d' « être irréel ». C'est pourquoi l'expression la plus utilisée dans la métaphore emploie le *comme*, et dit : la joue *est comme* une rose. L'*être comme* n'est pas l'être réel, mais un comme-être, un quasi-être ; *il est l'irréalité comme telle*.

Soit ; mais alors, qu'arrive-t-il lorsqu'arrive une métaphore ? Eh bien, c'est ceci qui arrive : il y a la joue réelle, et il y a la rose réelle. En métaphorisant, en métamorphosant ou en transformant la joue en rose, il est nécessaire que la joue cesse d'être réellement joue et que la rose cesse d'être réellement une rose. Les deux réalités, mises à l'identique dans la métaphore, s'entrechoquent, s'annulent réciproquement, se neutralisent, se dématérialisent. La métaphore en vient à être la bombe atomique mentale. C'est précisément de l'anéantissement de ces deux réalités que découle cette nouvelle et merveilleuse chose qu'est l'irréalité. C'est en faisant s'entrechoquer et s'annuler des réalités que nous obtenons des prodigieuses figures qui n'existent dans aucun monde. Par exemple, pour compenser la pauvreté de cette vieille métaphore qui m'aura servi d'exemple, je rappellerai cette autre très belle métaphore lue chez un poète actuel catalan. Parlant d'un cyprès, il dit que « le cyprès est comme le spectre d'une flamme morte[1] ».

[1] Voir J. Ortega y Gasset *Essai d'Esthétique, en guise de prologue*, chap. V : « La Métaphore », *Œuvres complètes*, tome VI, traduit en français par Fernando Comella, dans *Annales de Phénoménologie* nº12, 2011. [NdT]

L'*être comme* est l'expression de l'irréalité. Cependant, le langage a mis beaucoup de temps pour réussir à trouver cette formule. C'est Max Müller qui a fait remarquer que, dans les poèmes [840] religieux indiens, les Vedas, lesquels sont, en un sens, les plus anciens textes littéraires de l'Humanité, on n'exprime pas encore la métaphore en disant qu'*une chose est comme une autre chose*, mais, précisément, au moyen de la négation ; ce qui montre combien j'étais dans le vrai lorsque j'ai affirmé qu'il était nécessaire que deux réalités se nient mutuellement, qu'elles se détruisent, pour que l'irréalité naisse et se produise. En effet, Max Müller note que lorsque le poète védique cherche à exprimer qu'un homme est fort *comme* un lion, il dit : *fortis non leo*, il est fort, mais ce *n*'est *pas* un lion ; ou bien, pour exprimer qu'un caractère est dur comme une roche, il dira : *durus non rupes*, il est dur, mais ce *n*'est *pas* une roche ; il est bon comme un père se dit : *bonus non pater*, il est bon, mais, bien entendu, ce *n*'est *pas* un père.

Ainsi donc, Messieurs, il en est de même au Théâtre, qui est le « comme si » et la métaphore faite corps – par conséquent, une réalité ambivalente consistant en deux réalités, celle de l'acteur et celle du personnage du drame qui se nient mutuellement. Il faut que, l'espace d'un moment, l'acteur cesse d'être l'homme réel que nous connaissons, et il faut également que Hamlet ne soit effectivement pas l'homme réel qu'il fut. Il est nécessaire que ni l'un ni l'autre ne soient réels et qu'ils n'aient de cesse d'être en train de se déréaliser, de se neutraliser pour que ne demeure que l'*irréel* en tant que tel, l'imaginaire, la pure fantasmagorie.

Mais cette duplicité – le fait d'être, à la fois, réalité et irréalité – est un élément instable, et nous courons toujours le risque de ne nous retrouver qu'avec ou bien l'une, ou bien l'autre des deux. Il nous fait souffrir, le mauvais acteur, parce qu'il ne parvient pas à nous convaincre de ce qu'il est Hamlet ; bien au contraire, on ne cesse de continuer à voir le malencontreux Pierre ou Jean qu'il lui arrive d'être.