Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

21/2022

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

La « phénoménologie » dans la Doctrine de la Science de 1804/II *de J. G. Fichte*
ALEXANDER SCHNELL…….…….. ……..…..5

Le temps du monde comme problème-limite de la phénoménologie de Husserl
ABBED KANOOR…….……..……... 29

Descartes et Patočka : la critique de l'a-mondanité du sujet
CLAUDE CALIXTE……..……...…..… 49

La refonte richirienne de la phantasía *« perceptive » : à partir de Husserl et au-delà*
STÉPHANE FINETTI……..…….61

La tyrannie des Sages. Institution, fondation et subversion de la royauté en Chine ancienne
ALEXIS CHEN……..……..…….…..81

Richir und die philosophische Idee der Musik
LEONARD IP……..…..……...…….119

Les trois niveaux architectoniques du monisme et du dualisme phénoménologiques
GRÉGORI JEAN……...……..……..…141

La phénoménologie et le problème de la construction d'un plan d'immanence
STANISLAS JULLIEN…….....161

Phénoménologie matérielle du Cogito *et phénoménologie de potentialités*
THOMAS SABOURIN..... 183

La constitution du champ intentionnel et sa vulnérabilité face aux abîmes
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA…….…..……209

Tradition und Nicht-Wissen. Eine programmatische Grenzbestimmung der Diskursivität
ROLF KÜHN…….……..…231

La « phénoménologie » dans la *Doctrine de la Science de 1804/II* de J. G. Fichte

ALEXANDER SCHNELL

Pour Sacha Carlson

La doctrine de la science de Fichte est une *phénoménologie*. Cela ne s'impose pas d'emblée lorsqu'on considère ses écrits d'Iéna (et notamment la célèbre *Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794/95, l'« *Assise fondamentale de la Doctrine de la Science* »). Mais cela apparaît avec évidence dans son plus grand ouvrage, la *Doctrine de la science de 1804* (deuxième version). Ce texte contient de nombreuses analyses, absolument décisives, permettant de saisir toute l'ampleur de la philosophie transcendantale post-kantienne et des problèmes auxquels elle doit faire face. Le but de cette étude est de circonscrire le sens fichtéen de cette « phénoménologie » (qui deviendra synonyme, chez le dernier Fichte, de la doctrine de la science en général).

*

Le deuxième cycle de la *Doctrine de la science de* Fichte *de 1804* est l'un des chef-d'œuvres de la philosophie occidentale. Aussi doit-il être considéré comme l'ouvrage majeur de Fichte, avant même la *Grundlage* qui est certes incomparablement plus connue. Son histoire est assez singulière.

Fichte l'a présenté publiquement – dans son appartement berlinois – entre le 16 avril et le 8 juin 1804 (soit deux mois après la mort de Kant), mais le public présent n'était pas particulièrement nombreux. Ce cycle de conférences (28 en tout) fait suite à une première série de 30 conférences (= la *Doctrine de la science de 1804/I*) organisée au même lieu juste auparavant (entre le 17 janvier et le 29 mars de la même année), et qui devait être répétée « sous une autre forme » et, comme l'espérait Fichte, « d'une manière encore plus claire[1] » pour celles et ceux qui n'avaient pas pu être présents lors du premier exposé. Le deuxième cycle a été publié pour la première fois en 1834, soit vingt ans après la mort de Fichte et trois ans après celle de Hegel. Cette publication, dans le deuxième volume des « œuvres posthumes », que l'on doit à Immanuel Hermann Fichte, le fils de Fichte, n'a eu pratiquement aucun

[1] Manuscrit VI. 1, Varia 3 : Ir (dans les Archives Fichte de la Deutsche Staatsbibliothek de Berlin), cité par J. Widmann, *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Wissenschaftslehre 1804*[2] *de Fichte*, Hamburg, F. Meiner, 1977, p. 8.

impact sur l'histoire de la philosophie : ni sur Schelling, mort vingt ans plus tard (1854), ni sur les philosophes de la fin du XIXe siècle et du XXe siècle – et cela reste vrai jusqu'à aujourd'hui. Le fait que ce chef-d'œuvre passe plus ou moins inaperçu depuis plus de 200 ans est en disproportion fracassante avec son importance philosophique. Commençons par quelques réflexions sur cette situation paradoxale.

La *Wissenschaftslehre*[2] de Fichte en général, et la version que nous examinons ici, en particulier, fait partie du genre de textes (qui ne sont d'ailleurs pas seulement philosophiques !) qui font de la nécessité de penser par soi-même une condition absolue pour la compréhension de ce qui y est traité. Avec cette injonction, Fichte se rattache d'une part aux dialogues de Platon, d'autre part aux *Méditations sur la philosophie première* de Descartes. Sans une telle effectuation par soi-même, la doctrine de la science n'est *rien*. Il en résulte une difficulté qui non seulement rend la compréhension difficile, mais remet encore en question la possibilité de son élucidation. Il existe en effet – comme Fichte le reconnaissait déjà indirectement dans le traité *Sur le concept de la doctrine de la science* de 1794[3] – un abîme entre cet accomplissement performatif et toute présentation (« *Darstellung* ») « extérieure » de celui-ci. Cette difficulté est prise au sérieux et réfléchie par Fichte. La *Wissenschaftslehre de 1804/II* se veut une solution au problème qui y est exprimé.

Si l'on examine la littérature secondaire consacrée à ce texte, on est immédiatement frappé par la diversité des interprétations et par la variété des perspectives à partir desquelles le texte est abordé. Cela n'est pas dû aux points de vue unilatéraux des commentateurs, mais à la nature même de l'objet traité. Aussi ne peut-il s'agir ici que de contribuer à ce que Fichte lui-même postule et souligne : à savoir dévoiler les *conditions* de l'*Einsicht* (= vue intellective »), ce qui ne peut avoir d'autre but que de suivre le *Wissenschaftslehrer* dans sa volonté de guider vers ledit accomplissement par soi de ce qui est à penser.

---

[2] Au total, l'édition complète des œuvres de Fichte comporte 18 versions de la doctrine de la science : *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie & Praktische Philosophie* (1793/94), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), *Wissenschaftslehre nova methodo* (Hallesche Nachschrift ainsi que la Nachschrift Eschen) (1796/97), *Wissenschaftslehre nova methodo* (Nachschrift Krause) (1798/99), *Neue Bearbeitung der Wissenschaftslehre* (1800), *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/02), *Wissenschaftslehre 1804/I*, *Wissenschaftslehre 1804/II*, *Wissenschaftslehre 1804/III*, *Wissenschaftslehre* d'Erlangen (1805), *Wissenschaftslehre de* Königsberg (1807), *Wissenschaftslehre 1810*, *Wissenschaftslehre 1811*, *Wissenschaftslehre 1812*, *Wissenschaftslehre 1813/I* (printemps), *Wissenschaftslehre 1813/II* (automne) ainsi que *Wissenschaftslehre 1814*. Les ouvrages de Fichte seront ici cités d'après l'édition des Œuvres complètes (« GA », suivi de la série [I à IV] et du n° de volume) éditées par l'Académie Bavaroise des Sciences : *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth und H. Jacob (éd.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 *sq*.

[3] J. G. Fichte, « Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft », GA I/2, en particulier p. 140-147.

En ce qui concerne l'histoire de la réception de cette version de la doctrine de la science, il faut d'abord se donner les conditions d'une compréhension plus large du texte, compte tenu de son obscurité redoutée. Pour ce faire, on ne peut pas se contenter d'indications générales et de brefs résumés. Nous tenterons ici une reconstitution concise et exhaustive de *tout* le texte. Enfin, un *desideratum* non négligeable serait de discuter de l'*actualité* de Fichte dans le contexte contemporain. Mais cela fait partie des tâches à accomplir à l'avenir[4].

*

Un enjeu systématique important concerne la *composition* du texte. A-t-il une structure claire et, si oui, en quoi consiste son principe ? Comment cette composition se présente-t-elle elle-même ? Et concernant le contenu proprement dit : combien de parties y a-t-il au total et comment faut-il les évaluer systématiquement ? D'un point de vue architectonique, quel est le rôle du « principe » (ou *des* principes, car il en existe en réalité deux[5]) ? Et, enfin, jusqu'où s'étendent les soi-disant « Prolégomènes » ?

Ces questions se conditionnent d'une certaine manière mutuellement. Le premier point à éclaircir avant tous les autres concerne la question de savoir en quoi pourrait consister le principe du plan du texte. L'approche suivie ici ne s'oriente pas en premier lieu par rapport aux rares remarques de Fichte à ce sujet, mais elle suit la cohérence interne de l'ensemble, dans la mesure où celle-ci s'impose pour ainsi dire d'elle-même. Rien ne s'applique mieux à ce point précis que ce que Fichte remarque au début du troisième cycle de la *Doctrine de la science de 1804* : « Celui qui ne comprend pas la totalité en son point d'unité, qui n'est pas capable de la déduire à partir de là, de l'analyser librement dans toutes les directions, celui-là ne possède pas non plus la chose[6]. » Le fil conducteur est fourni par des « schémas fondamentaux » ainsi que par des « opérations fondamentales », explicitement mis en évidence par Fichte, qui traversent tout le texte.

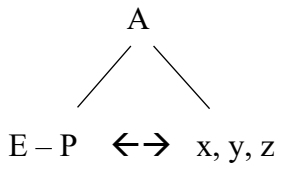
Mais ce qui est décisif, c'est le *point de départ* auquel tous ces schémas et opérations sont (ou peuvent être) ramenés, à savoir l'idée fondamentale du transcendantalisme. Celui-ci affirme – d'après l'analyse que Fichte en propose – qu'il existe certes *un* principe fondamental de la connaissance, mais que celui-ci est médiatisé par la *dualité* de l'objet (être) et du sujet (penser). Tout être est un être pensé, et tout penser se rapporte à un être, « car la même chose est penser et être[7] ». De même que l'on ne peut pas partir du simple être-en-soi (réalisme unilatéral), de même le savoir ne peut pas être

[4] Nous avons amorcé un tel projet – du moins dans le cadre de la phénoménologie transcendantale contemporaine – dans trois ouvrages : *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ?*, Grenoble, Millon, 2020 ; *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015 et en particulier *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, 2021.
[5] GA II/8, p. 229, l. 2 et p. 416, l. 7.
[6] GA II/7, p. 302.
[7] Parménide, *Poème*, fragment 5 (Diels/Kranz).

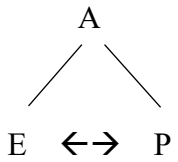
ramené à un pur penser ou à une simple conscience immanente (idéalisme unilatéral). Les deux doivent au contraire être pris en compte simultanément, c'est pourquoi la confrontation entre le réalisme et l'idéalisme (ou les différentes variantes de ces derniers) sera d'une importance capitale pour cette approche de la doctrine de la science. Mais qu'est-ce qui résulte de cette perspective ?

Nous avons d'abord affaire à l'être et au penser ainsi qu'à leur principe d'unité. De cette triplicité découle une quintuplicité de moments fondamentaux – pour autant que l'on considère 1) l'être ou 2) le penser de manière isolée ou 3) l'être par rapport au penser ou, à l'inverse, 4) le penser par rapport à l'être ou enfin 5) que l'on se focalise sur le point de suspension entre ces quatre moments – donc : 1) A ; 2) B ; 3) A→ B ; 4) B→ A ; 5) point d'unité et de disjonction de ces quatre moments.

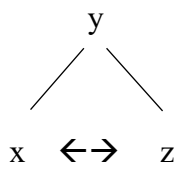
Les deux derniers paragraphes de la quatrième conférence soulignent l'importance de cette quintuplicité pour le mode opératoire de la doctrine de la science en ce qui concerne le mode de compréhension et de conscience qui lui est propre (c'est-à-dire ce que Fichte appelle l'« intellection [*Intelligieren*] »). En tout cas, cette quintuplicité fournit l'un des schémas formels fondamentaux de la doctrine de la science, qui restera valide tout au long du cycle. L'autre schéma formel fondamental a déjà été introduit auparavant par Fichte, dans les trois derniers paragraphes de la deuxième conférence. Il se compose à son tour de cinq membres qui se répartissent en deux « fondements de division » – à savoir être (E) et penser (P) d'une part, et « x », « y » et « z », d'autre part. À cette double division s'oppose le « principe d'unité et de disjonction » (A), à partir duquel les fondements de division doivent être déduits ou auxquels ils doivent être ramenés.



Les deux fondements de division ne s'opposent pas de manière statique, mais se conditionnent mutuellement (ce qui est représenté par la double flèche). Il est en outre important de souligner que ces cinq éléments sont des *variables* à double titre. En tant qu'*indéterminés,* ils doivent être déterminés en fonction de leur contenu (ce qui vaut bien sûr aussi en particulier pour « A »). Et ils peuvent en outre occuper tour à tour chaque position du schéma. Par exemple ainsi :



ou encore ainsi :



Une formulation possible de la tâche dont la doctrine de la science doit d'acquitter serait donc de dire qu'il s'agit de déterminer le contenu de ces schémas et de leurs variables.

Il faut ajouter à propos de ces deux schémas formels que le premier est valable pour *toutes* les versions de la doctrine de la science en général (dans la mesure où elle est issue de l'idée fondamentale de la philosophie transcendantale), tandis que le second est spécifique à la *Doctrine de la science de 1804*, qui s'oriente en particulier par rapport à l'approche kantienne telle qu'elle se présente dans les trois *Critiques*. Ainsi, le premier schéma a une signification systématiquement plus importante que le second.

Au-delà de ces deux schémas formels fondamentaux, il faut en outre, pour comprendre la méthode de la *Doctrine de la science de 1804/II,* mettre au jour deux opérations fondamentales[8], qui consistent en une première détermination du contenu de x, y et z ainsi que de E et P. La première de ces deux opérations affirme que le principe ineffable du savoir transcendantal ne peut s'exprimer, c'est-à-dire se réaliser véritablement, que si le concept ou la conscience est *à la fois* – « d'un seul et même coup » – *posé et anéanti* ou *anéanti et posé*. L'intelligibilité rationnelle du principe consiste en cet événement instantané d'un anéantissement et d'une position de la conscience (caractérisée par la scission sujet-objet). Ce qui se produit simultanément, c'est le dépôt de l'« être » en tant que « porteur de la réalité ». La pertinence ontologique de cette première opération fondamentale est ainsi énoncée. Sa formulation la plus adéquate (la deuxième sur les cinq formulations énumérées dans la quatrième et la cinquième conférence) est la suivante :

> La lumière pure doit-elle s'extérioriser et se réaliser, il faut que le concept soit posé pour être anéanti par la lumière immédiate : car c'est en cela que consiste précisément l'extériorisation de la lumière pure ; le résultat, et pour ainsi dire le dépôt mort de cette extériorisation, c'est l'être en soi, qui, parce que la lumière pure est en même temps anéantissement du concept, devient inconcevable.

[8] La notion d'« opération fondamentale » s'inspire de l'idée d'Eugen Fink d'une conceptualité « opératoire » (par opposition à une conceptualité « thématique »), voir à ce sujet E. Fink, « Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie », in *Nähe und Distanz. Conférences et essais phénoménologiques*, F.-A. Schwarz (éd.), Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1976, p. 180-204. L'idée est que ces opérations fondamentales ne sont pas thématisées (même si Fichte les introduit et les expose explicitement au début), mais qu'elles opèrent plutôt de manière sous-jacente (c'est-à-dire « opérative ») tout au long du cycle de conférences.

« x », « y » et « z » sont donc ici respectivement identifiés au « concept », à la « lumière » et à l'« être ».

La deuxième opération fondamentale est au cœur de la première élaboration d'une « doctrine de l'image[9] ». Elle établit que *toute* présentation du principe, toute saisie et compréhension de sa réalisation, ne peut jamais être livrée que dans une *image* de celui-ci, ce qui exige à son tour un *anéantissement*, afin de pouvoir faire apparaître ce qui est présenté dans l'image (c'est-à-dire précisément le principe). « E » représente ici le principe (imagé) et « P » l'image elle-même.

L'image, dans la mesure où elle est une image du savoir transcendantal, est toujours une fixation de ce qui n'est pas fixé et de ce qui ne se laisse pas fixer (mais qui peut en même temps – et c'est une autre expression de la tâche de la doctrine de la science – être « légitimée » ou « génétisée »). Fichte le conçoit comme un *fait*, un *factum*, l'accent étant mis ici sur le participe passé d'une *action* préalable (d'un « *facere* »), qui exprime précisément la *génétisation* de ce fait. « Fait » et « genèse » du savoir transcendantal – c'est dans la tension entre les deux que se meut la doctrine de la science.

C'est à partir de là que Fichte peut livrer la première définition, simplement *factuelle,* du savoir. Celui-ci se présente sous deux aspects. *Tout* savoir, peu importe à quoi il se rapporte, a en commun avec tout autre savoir d'être *un* savoir. C'est ce qui constitue l'« unité qualitative » du savoir, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, de *tout* savoir. Cette unité est irrévocable. Mais le savoir a aussi une deuxième unité. En effet, si nous ne considérons pas *n'importe quel* savoir, mais *ce* savoir-*ci* et puis encore *celui-là*, et puis peut-être aussi une série finie d'autres (qui constituent tous ensemble une « muabilité »), alors ces savoirs concrets ont à leur tour une unité constituée par la conscience. Fichte appelle la première unité l'« immuable pur », la seconde, dans la mesure où elle résulte des réalisations concrètes et changeantes du savoir, le « muable pur ». L'*être* correspond à l'immuable pur, la *conscience*, le *penser* ou encore le *phénomène* présentent tous le muable pur. Enfin, on peut encore dire que l'immuable pur préfigure la position réaliste et le muable pur la position idéaliste. Quoi qu'il en soit, il résulte de cette détermination factuelle du savoir une nouvelle dualité (dont les lettres « E » et « P » sont à nouveau les symboles), un rapport de tension entre *l'être* et l'*apparaître*, qui est à la base de la division du cycle de conférences en une « doctrine de l'être » (première partie) et une « doctrine de l'apparaître » ou « du phénomène » (deuxième partie) (cette distinction sera précisée plus loin).

[9] Il s'agit simplement d'une « première » élaboration dans la mesure où, dans la *Wissenschaftslehre de 1804*, la *Bildlehre* ne fait qu'exposer la position et l'anéantissement d'images. Le troisième moment de la « réflexibilité », qui présente l'identité de l'apparition imagée et de l'apparaître à soi, n'intervient que dans les dernières *Wissenschaftslehren* berlinoises. En d'autres termes, alors que la *Bildlehre* n'a que deux moments en 1804, un troisième moment – celui de la loi réflexive de l'image – vient s'ajouter dans les versions les plus tardives de la doctrine de la science.

De tout cela découlent donc quatre moments : les deux schémas formels statiques ainsi que les deux opérations dynamiques. Ils sont soumis à un cinquième moment – le principe de la doctrine de la science en tant que doctrine du phénomène (= phénoménologie), qui est à la base de la déduction du phénomène et qui est formulé à la toute fin de la *Doctrine de la Science de 1804/II* :

> Si l'unité absolue de la raison doit apparaître génétiquement, il faut que la conscience, dont il doit être fait abstraction, apparaisse dans le phénomène comme absolument muable.

Le fait que l'on fasse « abstraction » de la conscience désigne précisément cet anéantissement de la conscience qui s'exprime dans la première opération fondamentale. Mais ce qui importante surtout, c'est que dans ce principe qui, en se référant à la détermination initiale et *factuelle* du savoir (c'est-à-dire en se rattachant à l'« immuable » et au « muable »), clôt manifestement le cercle de toute la série d'exposés, il est encore question, au-delà de l'être (en tant qu'unité de la raison) et du phénomène, d'un *phénomène du phénomène*[10]. Le principe de la phénoménologie ajoute ainsi à l'« être » et à l'« apparaître » (ou au « phénomène ») un troisième maillon – l'« apparaître de l'apparaître » (ou le « phénomène du phénomène »), qui prend à la fin de la phénoménologie la place et le rôle de la lumière génétisant l'être (dans la première partie de la *Doctrine de la science de 1804/II*). Il s'avère ainsi qu'en fin de compte « x » est déterminé comme être, « z » comme phénomène et « y » comme phénomène du phénomène.

Cette quintuplicité des deux schémas, des deux opérations fondamentales ainsi que du principe de la phénoménologie est d'abord, en apparence, simplement numérique. Une similitude de contenu avec la quintuplicité en tant que schéma formel fondamental n'est nulle part explicitement mise en évidence par Fichte lui-même. Certes, les opérations fondamentales « dynamisent » en quelque sorte les schémas fondamentaux et les opérations fondamentales se conditionnent mutuellement d'une certaine manière ; mais Fichte n'indique nulle part qu'il aurait vu une telle correspondance entre la quintuplicité mise en évidence ici et la quintuplicité tout court (ce qui n'enlève rien, bien sûr, au bien-fondé de cette correspondance). Ce qui est en revanche décisif, c'est ce que Fichte souligne à la toute fin de cette version de la doctrine de la science – à savoir que *la quintuplicité résulte directement de la « réflexion sur l'unité*[11] ». Cela

[10] Ce faisant, ce phénomène du phénomène ne doit pas être perçu de manière péjorative comme une « apparence de l'apparence », mais il doit être compris comme la génétisation suprême – à savoir comme phénomène du phénomène de l'être – par laquelle on peut comprendre dans quelle mesure la « doctrine de la science » et la « phénoménologie » coïncident en fin de compte. En revanche, comme Fichte l'exposera dans la sixième conférence, le « phénomène du phénomène du phénomène » concerne l'être empirique.

[11] GA II/8, p. 420, l. 3-4. Cette *réflexion sur l'unité* est à la base de la division en « 25 déterminations fondamentales » du savoir transcendantal. Le fait que cette subdivision en

correspond à la révision fondamentale qu'il entreprend à propos de la définition de la philosophie, selon laquelle tout ce qui est multiple doit certes être ramené à l'unité absolue (selon la conception traditionnelle), mais qu'en même temps cette unité doit aussi être médiatisée (et c'est en cela que consiste la nouveauté apportée par la philosophie transcendantale) par la corrélativité du penser et de l'être. C'est précisément sur ce rapport de médiation *dans l'unité* que s'oriente la réflexion. Ainsi, la quintuplicité indiquée qui en résulte ne se révèle pas seulement comme un schéma formel fondamental, mais comme la matrice transcendantale de la genèse du savoir transcendantal en général. Celui-ci se décompose en cinq niveaux de génétisation, qui contiennent chacun cinq déterminations fondamentales, ce qui donne au total 25 déterminations fondamentales du savoir transcendantal. Il appartient par essence au *Wissenschaftslehrer* (et à quiconque accomplit à son propre compte la doctrine de la science) de trouver ou de produire lui-même ces 25 déterminations fondamentales.

Tout cela soulève à nouveau les questions fondamentales suivantes : En quoi consiste la structure du texte et qu'en est-il exactement des 25 déterminations fondamentales du savoir transcendantal ? Dans quelle mesure peut-on parler de « montée » et de « descente » ? Qu'est-ce qui caractérise les cinq niveaux de génétisation ? Comment se rapportent-ils à la doctrine de l'être et du phénomène ? Comment les principes respectifs de la doctrine de l'être et de la doctrine du phénomène s'inscrivent-ils dans l'architectonique globale du cycle de conférences ? Et jusqu'où s'étendent lesdits « Prolégomènes » ?

Le fait que la *Wissenschaftslehre de 1804/II* comporte deux parties est affirmé à plusieurs reprises. Tout d'abord, et cela semble régler toute question à ce sujet, Fichte dit très explicitement qu'elle se divise en une doctrine de la vérité et de la raison, d'une part, et en une doctrine du phénomène, d'autre part. Toutes deux ont leur propre « principe ». Et toutes deux se distinguent par la direction prise (en « ascension » et en « descente »). Ces affirmations peuvent et doivent sans aucun doute servir d'orientation. En y regardant de plus près, il s'avère toutefois que cette subdivision est trop grossière et qu'elle ne rend pleinement justice ni à la structure interne ni à la procédure réellement mise en œuvre. Que constate-t-on si l'on part strictement de cette dernière ? Fichte d'expliquer :

> Notre démarche consiste presque toujours à : a) accomplir quelque chose, en étant sans aucun doute guidés dans cet accomplissement par une loi de la raison mécaniquement active en nous. – Ce que nous sommes dans ce cas véritablement, au point le plus élevé que nous ayons atteint, et en quoi nous

5x5 moments détermine la structure et l'articulation de la *Doctrine de la science de 1804/II* a déjà été souligné, certes de manière différente, par Martial Guéroult (*L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930) et Joachim Widmann (*Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Wissenschaftslehre de Fichte 1804*[2], Hamburg, F. Meiner, 1977).

> nous absorbons, n'est encore que *factualité*. – Ensuite, b) nous explorons et nous mettons au jour la loi qui nous a guidés à l'instant mécaniquement dans ce premier accomplissement. Ce qui a d'abord été compris immédiatement est ainsi compris *médiatement* à partir du principe et du fondement de son être-ainsi, qui a auparavant été compris factuellement comme étant déterminé de cette manière. Nous comprendrons *pourquoi* il est déterminé ainsi et nous le pénétrerons donc dans la genèse de sa déterminité. De cette manière nous nous élèverons depuis les membres factuels jusqu'aux membres génétiques, qui leurs sont relatifs ; mais ce [membre] génétique peut de nouveau être factuel si l'on adopte une autre façon de voir, ce qui nous contraindra à nous élever de nouveau jusqu'au [membre] génétique en rapport à *cette* factualité, etc. jusqu'à ce que nous parvenions à la *genèse absolue*, la genèse de la doctrine de la science[12].

Si le lecteur prend à cœur cette instruction d'une ascension des membres factuels vers leurs membres génétiques et la suit strictement, on peut montrer que dans cette version de la doctrine de la science, 30 *facta* sont génétisés ou, autrement dit, 30 constructions génétiques sont effectuées. En regardant de plus près, on constate cependant que la première et la dernière construction, dont le contenu est identique, ne sont pas des constructions génétiques proprement dites, mais des expositions purement factuelles, et que trois autres constructions, qui se trouvent dans une position charnière entre différents niveaux de génétisation, coïncident à chaque fois avec celle qui suit immédiatement. Dès lors, il en résulte finalement 25 constructions qui se rangent en groupes de cinq sous les cinq niveaux de génétisation. Ces 25 constructions sont appelées par Fichte « déterminations fondamentales du savoir[13] ». L'organisation en cinq niveaux de génétisation et en cinq déterminations fondamentales du savoir qui s'y inscrivent respectivement (ce qui donne donc en tout ces 25 déterminations fondamentales) sert de fil conducteur à l'interprétation, qui s'en tient strictement au processus de génétisation effectué par Fichte lui-même.

Mais si l'on prend au sérieux (ce qui est résolument le cas ici) l'instruction citée *in extenso*, on entre en conflit, du point de vue de l'analyse structurelle, avec l'affirmation de Fichte d'une « ascension » et d'une « descente ». En réalité, la progression des génétisations se fait dans le sens d'une seule ascension, continue[14], « jusqu'à [...] la genèse *absolue*, la genèse

[12] GA II/8, p. 76.
[13] GA II/8, p. 418.
[14] À un moment donné, Fichte parle certes d'une « descente » (GA II/8, p. 264) ; mais cela est explicitement contredit dans la même conférence, lorsqu'il souligne qu'il continue à « procéder de manière ascendante », parce que le principe est encore recherché (GA II/8, p. 270). La suite de la démarche n'inverse pas non plus cette direction. C'est pourquoi il faut souligner très clairement que dans la *Doctrine de la science de 1804/II*, il n'y a jamais de descente, mais que de la première à la dernière détermination fondamentale du savoir transcendantal, une ascension incessante est accomplie ! Dans la *Doctrine de la science de 1801/02,* il y a effectivement eu une ascension et une descente. La raison pour laquelle il est également question ici d'une « descente » ne peut s'expliquer que par le fait que Fichte avait initialement l'intention de déduire également le « phénomène du phénomène du

de la doctrine de la science » ! Cela signifie, d'une part, que le principe de la doctrine de la vérité et de l'être n'est pas le principe le plus élevé de la doctrine de la science et, d'autre part, que le sommet de la doctrine de la science est le résultat de la doctrine du phénomène, ce qui signifie qu'*in fine* la doctrine de la science coïncide avec la phénoménologie. Cela correspond par ailleurs à un autre point qui exige à nouveau de corriger une formulation de Fichte (même si cela s'avère un peu plus difficile). Partout où il est question de « doctrine de la vérité », elle est également désignée comme « doctrine de la raison ». C'est ce à quoi Fichte fait référence dans la première partie de ce cycle de conférences. De plus, dans la vingt-septième conférence, Fichte dit que la doctrine de la raison est « la première et la plus haute partie de la doctrine de la science[15] ». Mais celle-ci débouche dans la vingt-quatrième et la vingt-cinquième détermination fondamentale du savoir sur l'élaboration la plus élevée d'une telle doctrine de la raison. Ainsi, la doctrine de la raison s'avère avant tout être la « partie la plus élevée » de la doctrine du phénomène. C'est là un autre indice du fait que la *vérité* de la doctrine de la vérité et de l'être est en fin de compte la doctrine du phénomène.

Le contenu des cinq niveaux de la génétisation montre qu'il s'agit d'une ascension continue depuis le début jusqu'à la fin de la *Doctrine de la science de 1804/II*. Ces cinq niveaux constituent les parties proprement dites de cette dernière. Au premier niveau, qui va de la quatrième à la dixième conférence, est établie la quintuplicité fondamentale, qui vaut pour l'ensemble du cycle. Il s'agit de la quintuplicité de l'être, du concept formel, de la vie (ou de la lumière), du concept originaire et du « *Soll* ». Ces moments donnent lieu au deuxième niveau à différentes formes d'idéalisme et de réalisme. L'anéantissement du réalisme le plus élevé (avec lequel coïncide finalement l'idéalisme le plus élevé) débouche sur le principe de la doctrine de la vérité et de l'être. Ce principe est le point de basculement entre cette doctrine de la vérité et de l'être, d'une part, et la doctrine du phénomène, d'autre part. Les trois niveaux de génétisation suivants, qui constituent la doctrine du phénomène, correspondent chacun à une genèse déterminée : la genèse de l'être, la genèse du savoir transcendantal (en tant que phénomène de l'être) et la genèse du phénomène (en tant que phénomène du phénomène). La genèse du phénomène aboutit finalement à la formulation du principe de la doctrine du phénomène, cette doctrine du phénomène – comme c'était déjà le cas pour la doctrine de la vérité et de l'être eu égard à son propre principe – consistant uniquement en cette formulation du principe.

La dernière question concerne le statut et la portée des « Prolégomènes ». Dans la littérature secondaire, ce point est très controversé. Ici aussi, les indications de Fichte à ce sujet donnent lieu à de possibles malentendus (et en tout cas à des interprétations extrêmement

phénomène », ce qui aurait effectivement signifié une descente. Or, ce cycle de conférences se limite à la génétisation la plus élevée – celle du « phénomène du phénomène ». C'est pourquoi il s'agit exclusivement d'une ascension.

[15] GA II/8, p. 400.

différentes). Ce qui est donné en premier lieu, dans les « Prolégomènes », c'est le *concept* de la doctrine de la science – non pas, bien entendu, la doctrine elle-même. Deux lectures sont possibles à cet égard. Soit on se limite à l'établissement factuel de la première construction génétique, alors les « Prolégomènes » se terminent au début de la quatrième conférence. Soit – comme l'a fait remarquer Christoph Asmuth avec de bonnes raisons – on fait commencer la doctrine de la science proprement dite avec la doctrine de la vérité et de l'être parce que l'établissement de la quintuplicité fondamentale et le passage en revue des différents idéalismes et réalismes ne constituent pas encore le véritable processus de génétisation qui est mis en œuvre dans la doctrine de la science. Dès lors, les « Prolégomènes » s'étendraient effectivement jusqu'à la fin de la quatorzième conférence. La première lecture doit cependant être privilégiée en raison de la mise en évidence des cinq étapes de la génétisation et des quelques remarques de Fichte sur le passage des « Prolégomènes » à la *Wissenschaftslehre* elle-même. Force est toutefois de constater que Fichte n'a pas lui-même entrepris, dans ce cycle de conférences, d'apporter une clarté totale à ce sujet.

*

À propos de la *méthode* de la *Doctrine de la science de 1804/II*. Cette version de la doctrine de la science consiste en une confrontation avec la philosophie critique kantienne et a pour but premier de clarifier le concept de « philosophie transcendantale ». Il s'agit donc de la question fondamentale de savoir comment une *légitimation de la connaissance* est possible et peut effectivement être fournie. D'où le renvoi à la « déduction » ou à la « génétisation » du savoir. Mais la question que l'on peut et doit légitimement se poser est de savoir si Fichte est à la hauteur de cette exigence – peut-être la plus haute de la théorie de la connaissance. Pour pouvoir l'évaluer, il convient de présenter l'idée méthodologique fondamentale de la « génétisation ».

La génétisation met en relation cinq aspects ou concepts fondamentaux : les lois logiques formelles, le projet d'une logique transcendantale, l'accomplissement vivant, l'auto-anéantissement et le point de basculement (s'apparentant à l'« *exaiphnès* » platonicien) qui se dérobe.

Le point de départ est, comme cela a déjà été clairement exprimé dans la *Grundlage* ainsi que dans *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, la validité des lois de la logique formelle. Même si la génétisation pousse la légalité logique formelle à ses limites extrêmes, la cohérence et la consistance logiques sont les conditions de chacune des étapes de la doctrine de la science. La génétisation ne remet pas en cause la rationalité, mais elle en révèle les fondements spéculatifs. Il apparaît néanmoins que les lois logiques ont des conditions transcendantales qui ne peuvent être fondées par la logique formelle elle-même.

Déjà dans la *Grundlage*, en ce qui concerne le rapport à l'idée d'une logique transcendantale, les principes logiques – en particulier le principe d'identité, le principe du tiers exclus et le principe de raison suffisante – étaient ramenés aux principes de l'auto-position, de l'opposition et de la division (pour lesquels la référence aux catégories kantiennes de la qualité [réalité, négation et limitation] fournissait également un cadre important). Cette problématique, comme nous allons le voir, est en jeu d'une autre manière dans la *Wissenschaftslehre de 1804/II*. Mais ce qui est d'abord important pour la génétisation, c'est que les lois de la logique formelle doivent perdre leur caractère purement formel de deux manières. D'une part, le « logique » est désormais doté de la capacité de *conditionner*. Il fournit les « conditions de possibilité » de la connaissance du point de vue de l'entendement. D'autre part, il n'est plus dépourvu de contenu et d'objet, mais se caractérise par une *relation* fondamentale. Si Kant a découvert, comme Fichte a pu le dire dans la première conférence de la *Doctrine de la science de 1804/II*, la philosophie transcendantale, c'est précisément, comme nous l'avons vu, parce qu'il a mis en évidence la corrélation mutuelle irréductible entre ce qui pense et ce qui est pensé. Voilà pour les deux premiers aspects, qui sont encore tout à fait en accord avec Kant.

Or, Fichte va au-delà de Kant dans la mesure où la génétisation ne considère pas les lois de la pensée comme de simples *conditions* « logiques » *de la possibilité* de la connaissance (au sens de simples *conditions* à penser, à faire intervenir par le philosophe), mais les *accomplit* aussi de manière vivante. Cela a lieu dans une « *Einsicht* » ou, en termes cartésiens et husserliens, dans une « évidence » qui ne doit pas être réduite à un simple phénomène psychologique accompagnant un contenu. L'accomplissement vivant constitue la première détermination fondamentale de la génétisation fichtéenne.

La deuxième détermination est l'*autoanéantissement*. Fichte procède toujours de telle manière que ce qui est établi de fait doit, dans un deuxième temps, être ressaisi génétiquement. Le principe de ce procédé est le suivant. Chaque fois que Fichte entreprend de génétiser le savoir et d'établir un principe, il le fait dans l'intention de saisir le savoir en particulier et de le présenter en correspondance étroite avec son essence intérieure. Or c'est précisément en *exprimant* ou même en *saisissant conceptuellement* cette essence du savoir que celui-ci est inévitablement *fixé* et donc privé de sa détermination authentique – qui est d'être dynamique, flottante, mobile, bref : génétique. Cette caractéristique doit être comprise comme la *détermination de l'essence* du savoir[16]. Mais ce qui en découle est tout aussi important : à

[16] Deux cents ans avant Derrida, Fichte avait donc déjà reconnu une détermination essentielle de sa « déconstruction ». Ce qui doit être connu ne peut toujours être saisi qu'*après coup*, dans les mots de Fichte : dans une *construction après coup.* Mais d'une certaine manière, il va déjà au-delà de Derrida. En effet, alors que ce dernier considère la déconstruction comme la dernière voie possible de (dé)légitimation du savoir, Fichte estime que le « concevoir de l'inconcevable » peut tout de même être représenté – à savoir dans l'accomplissement (dans

savoir que cette représentation conceptuelle – ou « image » – du savoir à saisir doit ainsi s'anéantir elle-même. Et le point décisif est que cet anéantir est aussi un poser et un (se-)rapporter à : l'« anéantissement absolu », écrit Fichte dans un passage décisif de l'avant-dernière conférence, est un « se-rapporter à un autre en dehors de lui, et c'est seulement dans cet anéantissement et ce rapport qu'il est, et rien en dehors[17] ». La chose la plus difficile que Fichte demande à son lecteur (plutôt : à son *auditeur*), et qui met aussi les lois de la logique formelle à leur plus rude épreuve, consiste à comprendre que l'anéantissement de soi et l'établissement d'un rapport (qui signifie la référentialité transcendantale évoquée plus haut) vont de pair. C'est en tout cas une idée tout à fait essentielle en ce qui concerne la génétisation – peut-être la contribution la plus importante de Fichte à la philosophie transcendantale en général.

Mais ce n'est pas encore le dernier mot. Il n'est *pas* possible d'assister à la façon dont cet anéantir et cet établissement d'un rapport à… vont de pair. Cela a lieu au niveau d'un « point de basculement » (une sorte d'« *exaiphnès* » platonicien) qui se dérobe et par rapport auquel le *Wissenschaftslehrer* arrive toujours soit trop tôt, soit trop tard. Ainsi, cet anéantir contamine la compréhension de la genèse et de la génétisation elle-même.

*

À propos du *contenu* essentiel de la *Doctrine de la science de 1804/II*. La question de départ posée dans les deux premières conférences est tout simplement : qu'est-ce que la *Wissenschaftslehre*[18] ? Celle-ci correspond certes de toute évidence au concept, bien compris aux yeux de Fichte, de la philosophie transcendantale fondée par Kant, c'est-à-dire de la philosophie qui fonde et justifie le savoir transcendantal – le savoir spécifiquement philosophique qui « fait » de tout savoir en général un savoir. Mais si le tout jeune Schelling avait déjà fait remarquer, dans une célèbre lettre à Hegel du 6 janvier 1795, que Kant avait « donné les résultats : les prémisses manquent encore. Et qui peut comprendre des résultats sans prémisses[19] ? », cela reflète également l'opinion de Fichte, car Kant n'avait à ses yeux ni saisi de manière adéquate la forme de connaissance la plus élevée, ni caractérisé de manière pertinente le concept d'être (ou de réalité). Les prémisses à rechercher doivent donc être développées dans la doctrine de la science, qui doit à son tour être exposée de manière appropriée – ce qui signifie : conformément au contenu adéquat du concept du transcendantal.

le « savoir originaire ») de l'autoanéantissement, qui permet en même temps une définition (aussi bien négative que positive) de ce qui doit être reconstruit.

[17] GA II/8, p. 398.

[18] *Cf.* également le point de départ de la *Wissenschaftslehre de 1804/III*, GA II/7, p. 302.

[19] F. W. J. Schelling, *Lettres et documents*, tome II, H. Fuhrmans (éd.), Bonn, Bouvier, 1962-1975, p. 57.

Le premier élément de réponse à cette question initiale, fourni au début de la troisième conférence, souligne que la doctrine de la science ne saurait énumérer des déterminations de contenu (« mortes »), mais doit consister en un accomplissement (« vivant »). Cet accomplissement est la réalisation du savoir en tant que « substance existant purement pour soi », réalisée dans un processus de pensée accompli par soi-même. Et cette substantialisation du savoir signifie que le geste fondamental de la doctrine de la science de Fichte équivaut à la fois à une radicalisation de la révolution copernicienne kantienne et à une spinozisation de la philosophie transcendantale. La « réalisation de la substance » effectuée en vue de la saisie du savoir *en tant que* savoir est ici une autre expression pour un penser de l'être, dans la mesure où ce penser est à son tour déterminé par l'être lui-même.

Avec la « substantialité » et la « réalisation » (ou l'« accomplissement »), les deux aspects fondamentaux à l'aide desquels la réalisation de la doctrine de la science elle-même est effectuée, sont désignés d'emblée. Ils correspondent aux deux « unités » du savoir lui-même qu'il s'agit de médiatiser : à savoir l'unité « qualitative » de chaque savoir, dans la mesure où il s'agit précisément d'un savoir ; et l'unité accomplie dans l'acte de conscience vivant, qui résulte de l'appréhension de différents savoirs concrètement parcourus. En d'autres termes, il s'agit de prendre en compte dans le savoir aussi bien « noématiquement » le savoir *en tant que* savoir, que « noétiquement » l'accomplissement effectif et concret du savoir. La première unité est fermée sur elle-même (elle est « immanente ») et doit, si elle doit être l'unité d'un savoir substantiel, contenir une construction de soi en tant que construction originaire ; la deuxième unité sort pour ainsi dire d'elle-même (elle est « émanente ») et ne peut – et ne doit – être que reconstruite. Cette dualité de la construction originaire et de la construction après coup, du « faire de l'être » et du « faire du faire[20] », Fichte l'appelle la « disjonction absolument originaire[21] », dont le point d'unité doit être déduit « dans la doctrine de la science » et par cette même réalisation d'elle-même[22]. La doctrine de la science n'*est* rien d'autre que le devenir génétique de ce point d'unité, que Fichte désigne également comme « point d'unité et de disjonction » – et plus précisément de l'unité suprême en tant que principe ainsi que de deux « fondements de division », dont la teneur concrète est déterminée dans ce deuxième cycle de la *Doctrine de la science de 1804*.

Cette situation initiale relève d'une simple *factualité*. Cette *factualité* du savoir doit maintenant être exhibée dans une *Tathandlung*, c'est-à-dire elle doit être *génétisée.* Cela s'accomplit – au cours d'un long processus – sur cinq niveaux de génétisation au moyen de la mise en évidence respectivement de cinq déterminations fondamentales du savoir (ce qui donne en tout, nous l'avons vu, 25 déterminations fondamentales). Les deux premiers niveaux de

[20] GA II/8, p. 412.
[21] *Ibid*.
[22] GA II/8, p. 412 *sq*.

génétisation constituent la « doctrine de la vérité et de la raison », les trois derniers la « doctrine du phénomène ». Ces deux parties aboutissent chacune à un « principe » – le principe de la doctrine de l'être et le principe de la doctrine du phénomène. Ce dernier coïncide avec le principe fondamental de la doctrine de la science elle-même.

Après l'établissement (dans la troisième conférence) du *factum* du savoir, en juxtaposant les deux unités du savoir caractéristiques du savoir transcendantal – deux « membres » dont il s'agit donc de déduire le fondement génétique –, la tâche est maintenant de ramener cette dualité au point d'unité et de disjonction mentionné. Cela indique le chemin de pensée poursuivi dans cette version de la doctrine de la science. Au premier niveau de la génétisation (conférences IV-X), cette tâche est accomplie par la « lumière » comme première détermination fondamentale du savoir. La « lumière » est un terme approprié parce qu'elle désigne une sorte d'illumination saisissante qui est capable de surmonter la dualité d'un aspect conceptuel et d'un aspect intuitif. Il trône ainsi au-dessus du double processus de la position et de l'anéantissement du concept, d'une part, qui désigne la simple saisie par l'entendement ou la conscience elle-même, et du dépôt d'un être inconcevable en tant que « porteur de la réalité », d'autre part. Avec cette « opération fondamentale », la « vérité elle-même[23] » est déjà nommée. En même temps, ce n'est que le tout premier moment, suivi de 24 autres.

En effet, la vérité « vue » de la sorte se révèle aussitôt – par sa saisie conceptuelle ou langagière – n'être qu'une *image* du principe du savoir recherché. Dans une *réflexion* sur cet état de fait, il en résulte une nouvelle dualité – celle de l'« image » et de l'« imagé », ou, comme nous l'avons déjà fait remarquer, celle de la « construction après coup » et de la « construction originaire[24] ». Celle-ci n'est pas directement unifiée dans la lumière (comme c'était le cas dans la première détermination fondamentale du savoir), mais dans l'« *Einsicht* de l'*Einsicht* de la lumière » (= deuxième détermination fondamentale du savoir).

Les deux premiers niveaux de réflexion du premier niveau de génétisation[25] (qui correspondent aux deux « opérations fondamentales »

[23] GA II/8, p. 110, l. 18.

[24] L'objet de la doctrine de la science s'est donc dédoublé : au-delà de la démonstration de la « *vérité* », il s'agit maintenant aussi du *savoir* (qui est le savoir de la doctrine de la science elle-même ou le savoir en tant que doctrine de la science) – ce qui est désigné, comme nous l'avons dit, par l'« image », le « phénomène » ou encore la « construction après coup » dans leur rapport respectif avec l'« imagé », l'« être » ou la « construction originaire ». Et cette dualité n'est rien d'autre que la dualité initialement évoquée de l'être et du penser ou des deux unités du savoir qui ont été mises en évidence.

[25] Il faut en effet distinguer, même si Fichte ne le fait pas explicitement, les cinq « niveaux de génétisation » et les « niveaux de réflexion » qu'ils contiennent, et qui sont compréhensibles par les différentes constructions génétiques qui s'y opèrent. Ces constructions génétiques correspondent aux étapes de déduction concrètement accomplies, à partir desquelles se cristallisent à chaque niveau de génétisation, conformément à la « réflexion sur l'unité » (plus précisément : sur l'unité de l'idée fondamentale de la corrélativité transcendantale de l'être et du penser), cinq « moments fondamentaux du savoir ».

introduites plus haut) sont unifiés à un troisième niveau. Cette unification est réalisée moyennant les trois dernières déterminations fondamentales du savoir à ce premier niveau de génétisation – par le « concept originaire » et la « lumière originaire », avec lesquels la quintessence du contenu de l'opposition entre la construction après coup et la construction originaire est en effet élevée à un nouveau niveau, ainsi que par le « *Soll* » qui les réunit. Le « concept originaire » et la « lumière originaire » constituent respectivement l'essence du concept (= *Durch*) et de l'intuition (= lumière ou vie). Le « *Soll* », dont la signification ne peut être pleinement révélée que dans la doctrine du phénomène, est le point de médiation et de flottement de la quintuplicité fondamentale (de l'être, du concept [formel], de la vie [ou de la lumière], du concept originaire et de ce même *Soll*), qui caractérise et épuise le premier niveau de génétisation.

La deuxième étape de la génétisation (conférences XI-XIV) ne se rattache pas (encore) au « *Soll* » – cela ne se fera effectivement qu'à la troisième étape de la génétisation, après l'établissement du principe de la doctrine de l'être –, mais elle reste au niveau de l'opposition entre l'intuition et le concept, entre la « vie » et le « *Durch* », et décline les différentes variantes de l'« idéalisme » et du « réalisme ». Il y en a tout d'abord deux : le principe de l'« idéalisme inférieur » est le penser énergique ou l'intuition de la vie, celui du « réalisme inférieur » la vie intérieure close (= « 0 »). Le « réalisme supérieur » repose sur la construction de soi, alors que l'« idéalisme supérieur » repose sur l'intuition de la réflexion. La cinquième détermination fondamentale du savoir consiste finalement, à ce deuxième niveau de génétisation, en la coïncidence d'un « idéalisme encore plus élevé » et d'un « réalisme encore plus élevé », c'est-à-dire : de la conscience de soi et de l'en-soi intelligeant. À la caractérisation positive de cette dixième détermination fondamentale du savoir correspondra alors la formulation du principe de la doctrine de l'être, principe en lequel consistera la première détermination fondamentale du savoir au troisième niveau de génétisation.

Le principe de la doctrine de l'être et le réalisme « encore plus élevé » – ce qui signifie en réalité : le réalisme *le plus élevé* (du moins jusqu'ici) – coïncident. Sa formulation – avec laquelle nous sommes en fait déjà arrivés au troisième niveau de génétisation (Conférences XV-XXI) – est extrêmement brève. Ce principe consiste en une seule *Einsicht* selon laquelle l'être est « un *singulum* (= moi) de vie et d'être fermé sur lui-même ». Dans cette doctrine de l'être, cet être vivant est simplement reconnu de manière *factuelle*. Mais il s'agit fondamentalement de la *genèse* de ce *factum* – et c'est précisément l'objet de la doctrine du phénomène. Voilà en quoi consiste l'objectif fondamental de la phénoménologie.

La tâche de la doctrine de l'être consiste à prouver que la lumière est le principe du concept – ce qui a entraîné l'anéantissement de ce concept. La tâche de la doctrine du phénomène, en revanche, est de faire (re)naître la lumière. La première partie n'est donc pas seulement une « doctrine de la vérité », de la « raison » ou de l'« être », mais aussi une « doctrine de la

lumière », et la deuxième partie n'est pas seulement une « doctrine du phénomène », mais aussi une « doctrine du concept »[26]. Aussi la manière de procéder est-elle fondamentalement différente. Alors que dans la première partie, on part toujours de deux unités pour les synthétiser dans et par la lumière, dans la deuxième partie, c'est l'élément unitaire médiateur qui est au premier plan et qui opère comme principe du concept et du phénomène. Le même renversement au niveau méthodologique est déjà présent dans le § 16 de la *Doctrine de la science de 1801/02*.

À chacun des trois niveaux de génétisation de la doctrine du phénomène, qui constitue la deuxième partie de la *Doctrine de la science de 1804/II*, une génétisation spécifique est effectuée – celle de l'être (au troisième niveau de génétisation), de la connaissance transcendantale (au quatrième niveau de génétisation) et du phénomène (au cinquième niveau de génétisation). Au premier niveau de génétisation de la phénoménologie, une nouvelle quintuplicité est élaborée à la suite des deux quintuplicités de la première partie – à savoir celle de deux types d'être, de deux types de penser et de la première désignation du phénomène médiateur, c'est-à-dire plus précisément : l'être vivant (= être inférieur), le *Soll* (= penser inférieur), le « *Als* » (= penser supérieur), le *Von* (= être supérieur) et le phénomène originaire (= *Von* du *Von*).

Le point de départ du troisième niveau de génétisation qui suit logiquement du point final de la première partie est donc l'être vivant (= onzième détermination fondamentale du savoir). Cet être, d'abord simplement aperçu de manière *factuelle,* n'est pas une unité pure, mais il est caractérisé par la dualité de la « vie » et du « nous », qu'il s'agit de synthétiser. L'unité de l'auto-construction de l'être et de l'accomplissement de la construction au moyen du « nous » doit donc être génétisée. C'est la tâche principale de la phénoménologie.

Cette génétisation commence avec la douzième détermination fondamentale du savoir. Ici, le rapport au « *Soll* », interrompu au deuxième niveau de génétisation, est rétabli. À ce niveau de la génétisation, le *Soll* ne consiste plus – comme l'être vivant – en une auto-construction *réelle*, mais en une auto-construction *idéale*, dans laquelle s'expriment aussi bien un « se faire soi-même » (la « *causa sui* » transcendantalisée de Spinoza) qu'un « se porter soi-même » (la « *creatio continua* » de Descartes, également transcendantalisée). Ce qui est décisif, c'est d'une part l'« hypothéticité catégorique » qui s'y déploie, c'est-à-dire une légitimation par soi-même qui remet aussi en jeu la « preuve ontologique » (nous y reviendrons avec la

[26] Il ne s'agit pas de dire que l'intuition serait mise de côté au profit du concept – ce qui serait d'ailleurs totalement incompatible avec une « phénoménologie » –, mais que la *médiation* entre l'intuition et le concept constitue l'aspect méthodologique décisif de la théorie du phénomène. En d'autres termes, la lumière ne se révèle pas seulement – comme dans la première partie de la *Doctrine de la Science de 1804/II* – comme un être vivant, mais comme une identité médiatisée de l'être et du voir.

vingt-quatrième détermination fondamentale), et d'autre part le fait que, dans cette auto-construction idéale, la conscience est génétisée.

Mais l'auto-construction idéale ne constitue pas seulement la conscience, elle est aussi réellement effective. Cela est prouvé par le fait que le *Soll* est un « *Soll en tant que* [als] *Soll* » ou un « en tant que » [*Als*] (= treizième détermination fondamentale du savoir) – un dédoublement qui a, d'une part, une fonction de légitimation du savoir, et qui, d'autre part, en accord avec la fonction du « en tant que [*Als*] » dans l'*Assise fondamentale de la Doctrine de la science* de 1794/95, permet justement de comprendre le devenir réel ou catégorique de l'auto-construction idéale de l'être.

Mais cette *Einsicht* ne saurait avoir lieu de manière unilatérale, elle doit aussi s'appuyer sur *cela même qui doit être vu*. En d'autres termes, le conditionné doit à son tour conditionner le conditionnant. Fichte reprend ainsi le concept de « détermination réciproque », également développé dans la *Grundlage*, mais en l'« enrichissant ontologiquement » (ce qui renvoie à un motif fondamental du *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling qui entre ici dans la *Wissenschaftslehre*). C'est ce qui est opéré dans la quatorzième détermination fondamentale du savoir, qui génétise à son tour le « *Als* ». Le « *Als* » – en tant que « genèse » – est alors déduit dans une nouvelle genèse, dans la mesure où le conditionné et le conditionnant de cette genèse sont justement unifiés. Ce rapport génétique de conditionnement mutuel coïncide avec l'unité (« en soi », « de (*von*) soi ») (en quoi se cristallise une quatrième conception de l'idéalisme et du réalisme), qui n'est plus l'unité d'entendement de l'être vivant du principe de la doctrine de l'être, mais l'unité de raison de l'être, du savoir, de la lumière et de la raison – et que Fichte désigne tout simplement comme « *Von* ». Le « *Von* » autocréateur est l'essence et la vérité du « *Soll* » ou du « *Soll* en tant que [*als*] *Soll* ». En lui, l'être et l'auto-construction sont définitivement unifiés.

Mais le processus de génétisation au sein du troisième niveau de génétisation n'est pas pour autant terminé. Car le « *Von* » doit encore être génétisé à son tour. Cela se fait en plusieurs étapes, qui font apparaître différents aspects de la nouvelle détermination fondamentale du savoir qui en résulte. Le premier aspect clôt la troisième étape de la génétisation, les deux derniers annoncent les étapes de génétisation suivantes. Premier aspect : le « *Von* » est à la fois unité d'être et de lumière, qui s'interpénètrent, et hypothéticité catégorique. La génétisation de son *phénomène* correspond à un « nouveau *Von* », qui est désigné comme « *Von* du *Von* » ou comme « *Urerscheinung* » (= « phénomène originaire »). Le « *Von* du *Von* » (= quinzième détermination fondamentale du savoir) est ainsi l'apparition de la lumière en tant que « phénomène originaire ». Deuxième aspect : dans le « nouveau *Von* », la genèse et l'être coïncident. Troisième aspect : le « nouveau *Von* » est au fondement de la médiation de la raison et de l'entendement. La génétisation du deuxième aspect et celle du troisième aspect auront donc lieu respectivement aux deux derniers niveaux de génétisation.

Le quatrième niveau de génétisation (conférences XXII-XXV) réalise, comme nous l'avons déjà souligné, la génétisation du savoir transcendantal. Cela se fait par l'unité de la genèse de soi et de l'être, d'où découlera le caractère imaginal de l'être. Cette génétisation doit être effectuée par le « nous » déjà mis en évidence au début de la doctrine du phénomène. Celui-ci est identique au « *Soll* » qui unifie le savoir ordinaire et le savoir transcendantal. Cette unification part de la caractérisation du savoir transcendantal eu égard à sa forme et à son contenu et tire ainsi les conséquences génétiques du « phénomène originaire » déduit avec la dernière détermination fondamentale du savoir au troisième niveau de génétisation.

La *forme* du savoir transcendantal est la « genèse de la genèse de soi absolue » (= seizième détermination fondamentale du savoir) qui coïncide aussi bien avec le « nous » qu'avec le « *Soll* ». La *certitude* qui génétise le « nous » (= dix-septième détermination fondamentale du savoir) constitue son *contenu*. Celle-ci désigne le type de savoir spécifique du savoir transcendantal. Elle est le principe du phénomène dans lequel la lumière et l'être se révèlent identiques, et se trouve ainsi au fondement du « *Von* du *Von* ». Mais en même temps, il appartient à la certitude (fondée en elle-même) de coïncider, comme c'est tout à fait logique sur la base de ce qui a été annoncé précédemment, avec le « nous ». En elle, la forme et le contenu du savoir transcendantal sont donc finalement unifiés. Le fait que la certitude, en tant que contenu du savoir transcendantal, soit identique à la forme *et* au contenu de ce même savoir transcendantal signifie qu'elle a pour contenu essentiel – en tant que mode de connaissance propre de la philosophie transcendantale – le fait que le contenu de ce qui est su détermine le savoir en général. Elle est ainsi le principe gnoséologique de l'hypothéticité catégorique.

La certitude a pour sa part trois « modifications principales » : la *projection*, la PROJECTION DE SOI (les deux en tant qu'intuition) et l'*intuition de l'intuition* (= être du savoir). Et il faut qu'il en soit ainsi si elle doit déduire l'unité de la genèse du savoir et de l'être. Mais comment en vient-on à « projeter » et comment peut-on unifier définitivement « projeter » (ou « se projeter ») et « être » ?

Cette unification consiste en la mise en évidence de la *loi* à laquelle est soumise la certitude. Cette loi (= dix-huitième détermination fondamentale du savoir) est la loi de la condition réciproque de la projection et de l'intuition de l'intuition ou de l'être. Mais elle ne peut fonder sa propre légalité ou « légitimité » (c'est-à-dire qu'elle ne peut être génétisée en tant que posée d'abord de manière factuelle) que si elle est elle-même projetée selon la loi et se révèle ainsi comme « loi de la légalité[27] ». C'est dans cette

[27] Cela signifie que l'identification de l'« être » d'une part et de l'« image de l'image » ou de la « réflexion de la réflexion » d'autre part, qui a lieu dans les versions les plus tardives de la doctrine de la science, repose sur le fait que l'unité du (se) projeter et de l'être doit être reconduite à la « loi de la loi ».

« loi de la loi » que réside la dix-neuvième détermination fondamentale du savoir.

Or, ce qui est décisif, c'est que la loi et la loi de la loi ne déterminent pas la certitude pour ainsi dire *de l'extérieur*, mais que la *position de la loi* et l'*auto-formation d'une image* sont intimement liées et renvoient l'une à l'autre. La doctrine de l'image qui s'y cristallise a trois moments fondamentaux : 1) l'image, 2) la position en tant qu'image et, corrélativement, l'anéantissement de la position de l'image, 3) la loi de l'image. Cette « *loi de l'image* », à laquelle est soumise l'ensemble de la doctrine de l'image, constitue la dernière détermination fondamentale au sein de la quatrième étape de la génétisation. Elle met en évidence le fait que l'être n'est finalement pas un être mort, ni un être vivant simplement fermé sur lui-même, mais qu'il consiste en sa *qualité d'image*. Les conséquences essentielles qui en découlent sont tirées au dernier niveau de génétisation (conférences XXV-XXVIII), qui a pour objet la génétisation du phénomène – comme « phénomène du phénomène ».

De même qu'au début du troisième niveau de la génétisation, la doctrine de l'être a été exposée en une seule étape, de même le cinquième et dernier niveau de la génétisation commence, dans la deuxième partie de la vingt-cinquième conférence – à la suite immédiate de la génétisation de la connaissance transcendantale – par un énoncé tout aussi bref de la doctrine du phénomène. Celle-ci consiste en l'*Einsicht de la genèse du phénomène réel du savoir absolu dans le* « *nous* ». Le fait qu'il doive en venir au savoir absolu et l'*apparition* du savoir absolu se trouvent dans un rapport de condition réciproque. D'une part, l'existence – en correspondance avec le résultat de la théorie de l'image – *est* « *conditionnée* » *par le* Soll *de l'être* ; d'autre part, le savoir absolu est *conditionné* par son propre être. Le point d'unité des deux est la *position* absolue de la genèse de l'existence du savoir absolu (= vingt-et-unième détermination du savoir).

Mais le parallèle avec la doctrine de l'être va encore plus loin : de même que le principe de la doctrine de l'être, qui résultait du « réalisme encore plus élevé », a été génétisé par le « *Soll* » dans la déduction qui s'ensuivait immédiatement, de même la doctrine de l'image, qui est au fondement de cette « position », est maintenant aussi génétisée, et ce, à nouveau, par la certitude qui, par l'intermédiaire de la « pulsion (*Trieb*) », conduit à l'identification du savoir transcendantal, par le biais de la clôture *et* de la sortie de soi (= vingt-deuxième détermination du savoir), et du « nous » (= vingt-troisième détermination du savoir). Ainsi, le chemin parcouru depuis le début du quatrième niveau de la génétisation s'avère être moins une ascension et une descente qu'un chemin en quelque sorte d'aller-retour – en passant par le « nous » et la certitude, puis en revenant dans la direction opposée, la « loi » et la « pulsion », qui se correspondent mutuellement dans leur double détermination, se trouvant encore chacune entre les deux. Le point culminant et le point d'inflexion de ce mouvement opposé est la théorie de l'image. Tout ce chemin (qui correspond au fond plutôt à un mouvement

circulaire) peut aussi être appréhendé en interrogeant le « centre » de ce mouvement – la certitude – sur sa condition – à savoir le voir – et en soulignant que, dans la mesure où ce voir consiste en un s'anéantir *et un* se-rapporter (et c'est précisément le sens de la détermination fondamentale de la « pulsion »), l'*existence* du voir est également posée, ce qui revient à réhabiliter la « preuve ontologique » et à légitimer définitivement la notion d'« hypothéticité catégorique » déjà rencontrée à plusieurs reprises. Cet autre point de vue a, il est vrai, exactement le même objectif que la génétisation de la doctrine de l'image : à savoir prouver que l'identification ainsi obtenue entre le savoir transcendantal (ou la doctrine de la science elle-même) et le « nous » constitue le point de vue de la *raison*. Par là, Fichte – comme plus tard Hegel et tout à fait à l'opposé de Kant – accorde à la raison une fonction constitutive du savoir (la fonction suprême), qui se distingue nettement de la compréhension de l'entendement. Et la boucle est ainsi en quelque sorte bouclée, car le fait que le savoir transcendantal et le « nous » coïncident était déjà le point de départ de la théorie du phénomène.

Cette *Einsicht* de la raison, par laquelle il apparaît clairement que la véritable doctrine de la raison est celle qui est livrée à la fin de la phénoménologie et qui consiste dans le poser *en tant que* poser de l'existence absolue du voir, est à son tour encore génétisée dans l'avant-dernière conférence (où est pointé un aspect méthodologique essentiel). La vingt-quatrième détermination fondamentale du savoir révèle en effet un procédé qui met en évidence le fait que la genèse suprême consiste à passer par un « point de basculement » (Fichte l'appelle un « *hiatus* »), dans lequel on ne peut pas assister à la genèse elle-même, mais où le *Wissenschaftslehrer* arrive toujours « trop tôt » ou « trop tard ». Le *Wissenschaftslehrer* ne peut qu'anticiper (« préconstruire ») ou constater la genèse déjà réalisée et donc procéder à une simple « construction après coup ». De cette manière, la genèse et la loi, le phénomène et la liberté, sont finalement en relation l'un(e) avec l'autre. Il ne reste à la doctrine de la science qu'à se concevoir, dans son propre auto-accomplissement pensant, comme « expression et vie immédiates de la raison », dans la mesure où celle-ci est précisément le fondement de son existence en tant que raison. Mais dès que cette vie dépasse l'objectivation *immédiate* qui s'y déroule et qu'elle objective *réellement* ce qu'elle a vu, elle se trouve dans l'« image » ou la « construction après coup » (= *Einsicht* de l'entendement) qui est certes indispensable à la saisie de la genèse, mais qui doit être abandonnée comme « véritablement valide ». Cette *Einsicht* correspond à l'annonce faite au tout début, selon laquelle la doctrine de la science ne peut exister que dans un « accomplissement vivant ».

La dernière conférence met en évidence la forme de connaissance spécifique de la doctrine de la science en tant que doctrine du phénomène et clarifie le statut de l'*Einsicht* de la raison par rapport à la question de l'unité et de la dualité, c'est-à-dire la manière dont cette opposition entre construction originaire et construction après coup doit être comprise et jugée de manière définitive au niveau de la raison.

Le mode de connaissance transcendantal de la doctrine de la science a déjà été désigné dans la vingt-septième conférence comme « s'entre-pénétrer de la vue », qui est un « anéantissement absolu de soi » et, du même coup, un « se rapporter à un autre en dehors de soi ». Il est maintenant saisi comme « se faire intuition » ou, plus brièvement, comme « se faire raison » en tant que « fondement de l'existence en général » – et représente ainsi la forme la plus élevée du mode de connaissance transcendantal. Le « premier principe » de la doctrine du phénomène, qui est en même temps le premier principe de la doctrine de la science qui coïncide avec elle, s'énonce ainsi (il a déjà été cité plus haut) : « Si l'unité absolue de la raison doit apparaître génétiquement, il faut que la conscience, dont il doit être fait abstraction, apparaisse dans le phénomène comme absolument muable ». Le fait d'« apparaître génétiquement » représente ici la dernière détermination fondamentale du savoir. Il génétise la raison et la conscience, ou le savoir et le « nous ». Fichte indique par là que, dans la phénoménologie, la médiation de la dualité initiale de l'être et du penser ou, comme cela a été mis en évidence lors des trois dernières étapes de la génétisation, de l'être et du savoir, est assurée par le « phénomène du phénomène ». Cela répond donc à la question initiale de la *Wissenschaftslehre de 1804/II : La doctrine de la science est une doctrine du phénomène* – ce qui correspond en même temps à la solution de la tâche indiquée dans la *Wissenschaftslehre de 1804/III*, à savoir : « déterminer, par la possibilité de la philosophie, le phénomène dans ses lois fondamentales[28] ». On peut donc affirmer à bon droit que Fichte est le premier phénoménologue.

Tout à la fin de ce cycle de la *Doctrine de la science de 1804*, Fichte aborde encore brièvement le principe de la déduction du « phénomène du phénomène du phénomène », c'est-à-dire du muable concret, en montrant que la construction originaire de la muabilité et de l'immuabilité coïncide avec la toute dernière construction du savoir. Et Fichte d'établir en outre que du fait que la raison se fasse elle-même se laissent déduire quatre « points de vue » sur la réalité, qui sont tous subordonnés au point de vue de la doctrine de la science, laquelle fournit le principe qui les réunit.

En quoi consiste donc, en résumé, la phénoménologie dans la *Wissenschaftslehre de 1804/II* ? Elle se déploie en trois étapes. La première étape établit la quintuplicité de la doctrine du phénomène. Le « phénomène originaire » tient ensemble deux concepts d'être – l'être vivant de l'issue de la première partie et le « *Von* » – ainsi que deux concepts du penser – le « *Soll* » et le « *Als* ». Dans un deuxième temps, le savoir transcendantal est tout d'abord déterminé et médiatisé du point de vue du contenu et de la forme. La « genèse pure » (quatrième conférence) et la « substance existant purement pour elle-même » (troisième conférence) sont unifiées dans cette détermination. Ensuite, le savoir transcendantal est caractérisé d'un triple point de vue qui met en évidence ce qui fait spécifiquement que le savoir est

[28] GA II/7, p. 332.

un savoir : tout d'abord, la *certitude* est dévoilée en tant que principe gnoséologique de l'hypothéticité catégorique ; ensuite, le redoublement de la légitimité de la loi – en tant que « *loi de la loi* » – est souligné, ce qui fournit la justification ultime de la légitimation transcendantale du savoir ; et enfin, le noyau de la *doctrine de l'image* est exposé, qui met en évidence le caractère imagé de l'être. Le savoir transcendantal est ainsi déterminé par la certitude, la légalité redoublée et le caractère d'image. La troisième étape s'ouvre avec l'indication du cadre fondamental de la doctrine du phénomène, caractérisée par la médiation mutuelle entre le savoir absolu et le phénomène (l'être de la première partie est ici totalement exclu). Vient ensuite l'exposé des déterminations fondamentales de la doctrine du phénomène au sens strict, dans lesquelles s'effectue la genèse du « nous » : celles-ci consistent dans la « pulsion » (en tant qu'aspect ontologique de l'hypothéticité catégorique), dans le mode de connaissance le plus élevé du « se faire intuition » de la raison (= reprise de l'intuition intellectuelle d'Iéna) et dans le « phénomène du phénomène ».

Pour conclure, la contribution systématique de la *Wissenschaftslehre de 1804/II* à la philosophie transcendantale en général et au développement de la pensée de Fichte en particulier peut encore être résumée au moyen de cinq thèses principales :

> Thèse *gnoséologique* : la connaissance suprême – transcendantale – est à la fois l'*autoanéantissement du concept* et le *fait que la raison s'intuitionne elle-même*.
> Thèse *ontologique* : l'être est un être imaginal.
> Thèse concernant une théorie de la *conscience de soi* et de l'*intersubjectivité* : la réalisation de la doctrine de la science est en même temps la genèse du « nous ».
> Thèse *architectonique* : la doctrine de la science est une doctrine du phénomène.
> Thèse *méthodologique* : cette doctrine du phénomène met en jeu une quintuplicité qui illustre l'imbrication des perspectives gnoséologique et ontologique dans la *Doctrine de la science de 1804/II* : 1) anéantissement de la conscience ; 2) être mort ; 3) être vivant ; 4) se faire intuition de la raison ; 5) phénomène du phénomène en tant qu'être imaginal.

*

Comment peut-on, en conclusion, situer la *Wissenschaftslehre de 1804/II* entre la « philosophie transcendantale » et l'« ontologie » ? Est-il exact d'affirmer (comme cela a souvent été fait) que le Fichte berlinois aurait abandonné la « philosophie transcendantale » au profit d'une « philosophie de l'absolu » ? Ce qui est certain, c'est qu'il ne peut en aucun cas être question d'un abandon de la position de la philosophie transcendantale. Il est également tout à fait inexact de penser pouvoir déceler dans la *Wissenschaftslehre* de Berlin un retour à des approches dogmatiques d'une

philosophie de l'être absolu ou existant en soi. C'est précisément à l'encontre d'un tel dogmatisme (de Schelling, de Jacobi, etc.) que sont dirigés tous les efforts de Fichte. Néanmoins, il faut tenir compte – et c'est tout à fait clair depuis la *Darstellung de la Wissenschaftslehre de 1801/02* – de l'être en tant qu'être vivant, se construisant lui-même, bien plus que ce n'était le cas dans les approches de la *Wissenschaftslehre* d'Iéna. La *Wissenschaftslehre de 1804/II* représente à cet égard une percée (qui sera à nouveau quelque peu occultée en 1805 et ne fera l'objet d'une réflexion fondamentale qu'après le retour à Berlin) – à savoir la percée vers la doctrine de l'image et la phénoménologie ou la doctrine du phénomène, qui rattache les notions de « savoir » et d'« être » aux premiers acquis relatifs à l'« imagination transcendantale » et à la « *phantasía* », tout en proposant à cet égard des idées tout à fait nouvelles. Ces nouvelles idées concernent le lien entre l'autoanéantissement de la conscience et le fait que la raison s'intuitionne, d'une part, et la mise en évidence du caractère imaginal de l'être, d'autre part. L'« intuition intellectuelle » et l'« être en tant qu'image » forment un lien génétique dans la doctrine de la science, désormais comprise comme phénoménologie. Ainsi, non seulement la voie est ouverte pour les dernières doctrines de la science, mais aussi la possibilité de comprendre la pensée transcendantale de Fichte – et il faut donc maintenant ajouter : aussi sa pensée phénoménologique – dans sa cohérence et sa consistance. Et cela prouve une dernière fois la fidélité et l'attachement de Fichte à Kant : car la *Critique de la raison pure* avait déjà souligné le lien nécessaire entre la transcendantalité et la phénoménalité. Mais il restait encore à Fichte à fournir les « prémisses » de ces « résultats ».

Le temps du monde comme problème-limite de la phénoménologie de Husserl

ABBED KANOOR

> Absolutes Bewusstsein ist „vor“ der objektiven Zeit und ist unzeitlicher Grund für die Konstitution von unendlicher Zeit und einer unendlichen sich in der Zeit ausbreitenden Welt[29].
>
> Die Welt als für mich jeweils erfahrene, und alles, was ich als weltlich erfahre, hat zeitliche Gegebenheitsweise[30].

Dans un cours professé durant l'année académique 1927-1928, Husserl parle de deux voies alternatives pour une philosophie transcendantale : 1) une voie descendante dont le point de départ est la logique formelle (*der formale, absteigende Weg transzendentaler Deduktion von der mathesis universalis aus*)[31] et 2) une voie ascendante qui part de l'expérience pré-prédicative (*der direkte, aufsteigende Weg transzendentaler Deduktion von der Erfahrungswelt aus*)[32]. Tant dans la première approche logique, propre à la philosophie kantienne, que dans la seconde approche, qui caractérise la phénoménologie, nous sommes confrontés au même projet transcendantal. Le projet transcendantal se spécifie dans la réduction de l'*a priori* objectif ou ontologique à l'*a priori* subjectif ou phénoménologique de la subjectivité transcendantale[33]. Plus précisément, le transcendantalisme se définit comme la mise en évidence des schémas constitutifs des objets comme conditions de possibilité (chez Kant) ou comme corrélats des actes constitutifs de la conscience (chez Husserl)[34]. Le parallélisme entre Husserl et Kant ne se limite cependant pas au cadre général du projet transcendantal, mais s'observe également dans son fondement gnoséologique. Pour tous deux, la

[29] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, hg. von Iso Kern, Husserliana XIII, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 16.
[30] E, Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, hg. von Hans Dieter Lohmar, Husserliana Materialien 8, Dordrecht, Springer, 2006, p. 141.
[31] E, Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, hg. von Michael Weiler, Husserliana XXXII, Dordrecht, Kluwer, 2001, p. 103.
[32] E. Husserl, *Natur und Geist,* p. 112.
[33] I. Kern, *Husserl und Kant, Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 194.
[34] Kern, *Husserl und Kant,* p. 164.

conscience doit être comprise comme un flux ayant deux caractéristiques : elle est temporelle, et son activité consiste en une synthèse permanente par laquelle elle identifie les objets comme des objets déterminés. Il existe donc une relation entre la temporalité et le transcendantal chez Kant et Husserl, qui devient plus saillante au point de leur divergence, à savoir le mode d'accomplissement du projet transcendantal. Husserl se distingue de Kant notamment en ce qu'il se donne pour tâche d'approcher la donation originelle des objets à la conscience sans présupposition d'aprioris formels. Par conséquent, alors que la temporalité est limitée chez Kant à une condition pure et formelle de la sensibilité – même s'il tente d'aller plus loin dans son schématisme – la temporalité entre chez Husserl dans le processus de constitution du sens des objets. L'expérience transcendantale du temps détermine donc aussi bien la relation du sujet transcendantal avec ses objets que sa propre identité. Le temps est donc à la fois le sujet d'une enquête phénoménologique et l'élément constitutif de la vie du sujet transcendantal.

Ce qui conduit au transcendantal dans toutes les voies phénoménologiques proposées par Husserl (la démarche cartésienne, la psychologie intentionnelle, l'ontologie du monde de la vie)[35], et le distingue du transcendantal au sens kantien, c'est la méthode de la réduction phénoménologique. C'est un changement d'attitude que l'on obtient en abandonnant les deux dogmes de l'attitude naturelle : 1) le dogme épistémologique de la confusion (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*)[36] de la réalité des objets transcendants avec la légitimité gnoséologique de leur possibilité ; 2) le dogme ontologique qui consiste à attribuer aux objets transcendants un être en soi. Le moyen pour le phénoménologue d'échapper au dogme ontologique est de mettre hors circuit l'existence des objets (l'*époché* phénoménologique). Sa démarche contre le dogme gnoséologique consiste à restreindre le domaine de l'expérience immédiate en deçà du champ de l'immanence (réduction phénoménologique). La temporalité est également soumise à ce double processus : d'un point de vue ontologique, parallèlement à la réduction du monde au phénomène du monde, le temps du monde (*Weltzeit*) est également réduit au temps phénoménal. D'un point de vue gnoséologique, il n'y a plus de référence à un moi situé dans la temporalité objective (par exemple le moi corporel) et le phénoménologue est censé se référer à la conscience immanente du temps comme à un champ de constitution de la temporalité. Ces deux démarches, gnoséologique et ontologique, se manifestent dans deux tâches que Husserl se donne au début de ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* : la recherche de l'essence phénoménologique du temps et la constitution du temps objectif.

[35] I. Kern, *Husserl und Kant,* p. 196, 213, 218.
[36] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: fünf Vorlesungen*, éd. par Walter Biemel, Husserliana II, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, p. 17.

La réduction de toute temporalité préexistante à la conscience immanente du temps est donc le point de départ de la phénoménologie du temps. La question à laquelle il s'agit de répondre dans cette étude est (1) s'il est possible d'accomplir la réduction phénoménologique de toute temporalité préexistante, et (2) en outre, quelles sont les conséquences à tirer de la possibilité ou de l'impossibilité de cette réduction pour l'expérience du temps et pour la constitution du temps objectif. La question du statut phénoménologique du temps du monde est thématisée de cette manière comme un problème-limite (*Grenzproblem*) de la phénoménologie.

I. Le temps du monde et la conscience du temps (*Leçons*)

En lisant les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,* on peut constater l'hésitation de Husserl entre deux positions : 1) parallélisme entre le temps du monde et la conscience du temps ; 2) réductibilité du temps du monde à la conscience du temps. La première étape méthodologique de la phénoménologie du temps est pour Husserl « l'exclusion complète de toute espèce de supposition, d'affirmation, de conviction à l'égard du temps objectif[37] ». Il radicalise cette démarche en faisant la distinction entre un temps objectif « dans » la conscience et « le temps objectif réel[38] ».

Le temps objectif n'est donc pas le temps du monde. Le temps du monde que Husserl appelle d'ailleurs « le temps chosique » et « le temps de la nature » n'est pas un *datum* phénoménologique. Nous remarquons ici une indépendance gnoséologique entre le temps immanent objectif et le temps du monde, mais également un parallélisme entre les deux, dans la mesure où le temps du monde est présupposé, même s'il est mis hors circuit. Or, dans les *Leçons*, Husserl ne se limite pas à ce parallélisme entre ces deux ordres de temps, mais considère également, dans le même contexte, le temps objectif comme une transcendance réductible au champ immanent de la conscience[39].

Il existe donc une relation de fondation constitutive entre le temps

[37] E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 6.

[38] « Es mag ferner eine interessante Untersuchung sein, festzustellen, wie die Zeit, die in einem Zeitbewusstsein als objektive gesetzt ist, sich zur wirklichen objektiven Zeit verhalte, ob die Schätzungen von Zeitintervallen den objektiv wirklichen Zeitintervallen entsprechen, oder wie sie von ihnen abweichen. Aber das sind keine Aufgaben der Phänomenologie. So wie das wirkliche Ding, die wirkliche Welt kein phänomenologisches Datum ist, so ist es auch nicht die Weltzeit, die reale Zeit, die Zeit der Natur im Sinne der Naturwissenschaft und auch der Psychologie als Naturwissenschaft des Seelischen », E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hg. von Rudolf Boehm und Walter Biemel, Husserliana X, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 4.

[39] « Objektiver Raum, objektive Zeit und mit ihnen die objektive Welt der wirklichen Dinge und Vorgänge – das alles sind Transzendenzen. Wohl gemerkt, transzendent ist nicht etwa der Raum und die Wirklichkeit in einem mystischen Sinne, als „Ding an sich", sondern gerade der phänomenale Raum, die phänomenale raum-zeitliche Wirklichkeit, die erscheinende Raumgestalt, die erscheinende Zeitgestalt », E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 6.

immanent et le temps transcendant, comme Husserl l'illustre avec l'exemple suivant : « Regardons un morceau de craie ; nous fermons les yeux et les réouvrons. Nous avons deux perceptions […] dans l'objet, durée ; dans le phénomène, changement[40]. » Le parallélisme entre la succession temporelle des *data* et la coexistence dans l'objet temporel s'explique par la constitution de la conscience immanente du temps. Selon Husserl, c'est sur cette base immanente que se constitue « l'unique temps objectif infini […] déterminable par le chronomètre[41] ».

Au-delà de cette tension théorique entre le *parallélisme* du temps du monde avec la conscience immanente du temps et la *réductibilité* du premier au second, son analyse du champ phénoménal de la temporalité porte – malgré la réduction phénoménologique – la trace du temps du monde. En d'autres termes, en opérant la réduction phénoménologique, Husserl n'échappe pas complètement à l'attitude naturelle. Par exemple, afin de souligner la distinction entre la phénoménologie et la psychologie, il insiste sur le fait que la phénoménologie s'occupe des vécus temporels mais pas dans l'ordre du fait. Il souligne cependant ailleurs que ces vécus « s'insèrent dans le monde des choses et des sujets psychiques[42] » dans un « temps objectif unique[43] ». Ses références à l'être empirique et à la réalité d'un temps objectif unique révèlent la trace de la présupposition d'un temps du monde, même après l'accomplissement de la réduction phénoménologique.

En outre, Husserl revendique la recherche de « l'*a priori* du temps » et énonce quelques règles *a priori* de la temporalité : « que l'ordre temporel bien établi est une série bi-dimensionnelle infinie » ; « que deux temps différents ne peuvent jamais être ensemble » ; « que leur relation est irréversible » ; « qu'il y a une transitivité » ; « qu'à chaque temps appartient un temps antérieur et un temps postérieur[44] ». Malgré cela, il n'apporte aucune réponse quant à la manière de mettre hors circuit le temps du monde et de maintenir en même temps la validité de ces règles. On peut ainsi se demander : l'idée du temps comme une série infinie avec un ordre antérieur/postérieur est-elle un fait ou une règle *a priori* ? Pourquoi imaginons-nous le temps comme un « flux » avec un sens et une direction irréversible ? Ou encore, sur quoi repose la règle *a priori* selon laquelle la discontinuité temporelle présuppose toujours la continuité temporelle ? Il s'agit ici de questions limites de la phénoménologie du temps. L'intérêt de Husserl pour la constitution phénoménologique d'un temps objectif universel montre que le statut phénoménologique du temps du monde se pose comme un problème au sein de sa phénoménologie du temps.

[40] E. Husserl, *Leçons*, p. 13.
[41] *Ibid*.
[42] E. Husserl, *Leçons*, p. 15.
[43] E. Husserl, *Leçons*, p. 6.
[44] E. Husserl, *Leçons*, p. 15-16.

La constitution du temps objectif universel

Dans un manuscrit daté du 20 décembre 1901[45], Husserl développe une idée qui jouera un rôle essentiel dans ses contributions ultérieures à la constitution du temps objectif. Son point de départ est la distinction entre la perception – dont l'objet est donné d'une manière adéquate – et le souvenir – dont l'objet est donné d'une manière inadéquate dans une « aperception en image ». Pour rendre compte avec précision du caractère inadéquat du souvenir, il oppose la conscience subjective à la conscience de Dieu, cette dernière étant définie comme une conscience infinie capable de percevoir tous les objets dans un « maintenant ». Dans ce contexte, Husserl développe une définition décisive de l'objectivité, selon laquelle l'objectivité est « l'unité du monde » en tant que corrélat de « l'unité d'une perception d'ensemble, laquelle embrasse tout maintenant à la manière de la perception-de-maintenant[46] ». Sans aucune intention théologique, il révèle ainsi la nécessité d'une conscience infinie capable d'avoir une « perception d'ensemble » pour penser l'objectivité du monde.

Il s'agit d'une conscience intemporelle qui englobe « simultanément » la totalité du temps. Et le temps objectif se définit sous cet aspect en tant que « forme de la conscience infinie comme série perceptive adéquate infinie[47] ». Or, la conscience subjective est en effet finie et la portée de son « maintenant » est limitée. De plus, la conscience subjective est imparfaite puisque son passé ne lui est accessible que de façon modifiée. Comment une telle conscience peut-elle penser le temps objectif universel ? Il s'agit d'une « antinomie » de la phénoménologie du temps : « l'objet change continûment, dans sa retombée, de situation temporelle, et dans sa retombée il devrait pourtant la conserver[48] ». En d'autres termes, comment les vécus temporels peuvent-ils constituer un ordre fixe et unique du temps objectif malgré leur changement ? La constitution du temps objectif universel est alors un vrai problème dans la phénoménologie du temps[49]. Comment un ordre objectif, « absolument fixe » et « identique » peut-il se former au cours de la descente constante dans le passé ? Autrement dit, existe-t-il un élément dans la conscience du temps qui ne soit pas soumis à la modification permanente ? Peut-on trouver des moments fixes, identifiables et individuels

[45] « Zeit und Erinnerung. <Jetztwahrnehmung, Erinnerungswahrnehmung und phantastische Erinnerung. Versetzung der Unterschiede in die Apperzeptionsweise> », E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* p. 173-177.

[46] « En quoi consiste l'objectivité (Objektivität) ? Unité du monde – maintenant = unité d'une perception d'ensemble, laquelle embrasse tout maintenant à la manière de la perception-de-maintenant. Ce qui veut dire : possibilité d'une perception-de-maintenant complète ». E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps : 1893-1917*, trad. par Jean-François Pestureau, Grenoble, Millon, 2003, p. 88.

[47] E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps : 1893-1917,* p. 89.

[48] E. Husserl, *Leçons*, p. 83.

[49] « Die Zeit ist starr, und doch fließt die Zeit. Im Zeitfluß, im stetigen Herabsinken in die Vergangenheit konstituiert sich eine nicht fließende, absolut feste, identische, objektive Zeit. Das ist das Problem ». Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* p. 64.

dans l'écoulement permanent du temps en tant que point d'appui de la constitution du temps objectif universel ?

Dans les paragraphes §§ 31, 32 et 33, les annexes I, IV et V des *Leçons* et les manuscrits correspondants, Husserl s'appuie sur la distinction phénoménologique entre l'appréhension et le contenu d'appréhension pour expliquer la constitution du temps objectif. À l'apparition originaire du contenu de la sensation appartient une « différence originaire » en tant que trace de la rencontre originaire – « proto-impression » (*Urimpression*) – de la conscience avec la non-conscience. Husserl établit une corrélation phénoménologique entre cette différence originaire et l'actualité du maintenant : le moment présent de l'impression originaire maintient sa différence et fonctionne grâce à cette différence comme un point de repère pour l'acte du souvenir. Le flux de la conscience temporelle s'écoule, mais ses points de repère restent fixés dans la mémoire en tant que lieux temporels (*Zeitstelle*) individuels. Le maintenant de la perception sensible maintient ainsi une trace de son actualité dans la mémoire, qui n'est pas affectée par la modification de la rétention. De sa différence phénoménologique (*phänomenologische Verschiedenheit*) le maintenant tient son caractère individuel absolu, à savoir qu'il est toujours identifiable en tant que *ce* lieu temporel particulier.

Dans l'acte du souvenir, la conscience ne présentifie pas uniquement le contenu d'une expérience vécue. Elle s'installe dans la situation temporelle du maintenant originaire, dont la trace de l'actualité est préservée dans la mémoire grâce à sa différence originaire. Le maintenant du ressouvenir s'identifie de cette manière avec le maintenant écoulé de la perception. L'enjeu phénoménologique résulte du fait que l'acte du souvenir ne présentifie pas seulement l'objet temporel écoulé mais aussi *l'horizon temporel* auquel cet objet appartenait. Ainsi deux *horizons* temporels – le champ présent du ressouvenir et le maintenant écoulé – se rencontrent dans l'acte du souvenir. L'objectivité du « maintenant » trouve son fondement constitutif dans cette rencontre entre deux horizons temporels. Le maintenant de la perception sensible écoulée est une situation temporelle individuelle et fixe dans la mémoire, qui fonctionne comme un point de référence pour la rencontre de deux champs temporels.

Cette analyse montre comment le ressouvenir contribue à l'objectivation du moment temporel. Mais la constitution du temps objectif ne s'accomplit que lorsque ces points de référence s'unifient et forment un temps constitué homogène et infini. Nous trouvons dans les *Leçons* et les manuscrits correspondants peu d'éléments sur cette étape de la constitution du temps objectif universel. Dans une de ses rares pistes proposées pour cette problématique, Husserl évoque une appréhension objectivante qui appréhende le flux temporel comme une unité homogène. Il décrit le processus de l'objectivation comme une progression ou encore une croissance : le moment temporel objectif est un pôle, c'est-à-dire que son caractère objectif se constitue plus clairement dans la mémoire dans la mesure

où il fonctionne davantage comme le point de référence du ressouvenir. Cette progression ne se limite pas à l'objectivation d'un moment temporel. Avec la répétition de l'acte du souvenir, le même moment temporel se révèle avec plus de clarté lorsqu'il est situé dans la constellation des moments temporels de la mémoire. À ce processus d'objectivation correspond également une dimension protentionnelle : la conscience *peut* toujours effectuer un acte du souvenir et revenir sur les situations temporelles fixées dans la mémoire. En répétant ce processus, la conscience élargit la portée de l'objectivité temporelle dans son champ immanent. Cette réflexion sur la constitution du temps objectif universel, telle que proposée par Husserl dans ses *Leçons,* fait écho à sa réflexion antérieure. Partant du constat qu'une perception constitutive totale et infinie, comme celle de Dieu, n'est pas possible dans la conscience immanente du temps pour l'objectivation du temps au niveau universel, Husserl s'intéresse au fondement phénoménologique de cette constitution dans l'acte du souvenir.

II. Le monde temporel immanent (*Manuscrits de Bernau*)

Dans les *Manuscrits de Bernau,* Husserl poursuit et développe ses réflexions sur les thèmes centraux de l'étude phénoménologique de la temporalité comme la structure générale de la conscience originaire du temps, la description du flux originaire constituant (*Urstrom*) du temps et le problème de la régression à l'infini dans la constitution du temps. Néanmoins, nous trouvons dans ces manuscrits deux autres thèmes qui dépassent les aspects mentionnés : 1) La constitution du temps objectif universel, dont les premières étapes, comme nous l'avons déjà indiqué, se trouvent dans les *Leçons*. Dans les *Manuscrits de Bernau* cette démarche reçoit un nouveau fondement et un nouveau champ phénoménologique. 2) Le parallélisme établi dans les *Manuscrits de Seefeld* entre la phénoménologie de l'individuation et la phénoménologie du temps trouve son point de convergence dans les *Manuscrits de Bernau*. Dans une lettre de Bernau, Husserl informe Ingarden qu'il s'occupe de manière intensive des 800 pages sténographiques sur la théorie du jugement (*Urteilstheorie*) et qu'il tente d'élucider le problème du sens des différents niveaux des vécus objectivants (*Sinn der verschiedenen Stufen objektivierender Erlebnisse*). Mais comme la question de l'indépendance du sens d'une proposition par rapport au jugement respectif et, en conséquence, de son individuation temporelle est posée dans ce contexte, il doit en même temps thématiser la conscience du temps[50].

[50] Il écrit: « Aber von da aus führt die letzte Klärung in die tiefsten konstitutiven Probleme, deren Beziehung zum urspr[ünglichen] Zeitbewusstsein Ihnen nicht verborgen sind. Um die aber handelt es sich mir jetzt. Denn nicht an einer bloßen Phänomenologie der Zeit arbeite ich – die sich nicht rein für sich ablösen lässt –, sondern an dem ganzen ungeheuren Problem der Individuation, der Konstitution individuellen (also „tatsächlichen") Seins überhaupt u. nach seinen wesentlichen Grundgestaltungen. Also um eine zentrale oder radikale Phänomenologie handelt es sich jetzt », 5. April 1918, E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden.*

En ce qui concerne le premier thème, nous observons un changement de perspective entre les *Leçons* et les *Manuscrits de Bernau* : la différence originaire de l'apparition du contenu de la sensation n'est plus pensée comme un point fixe dans la mémoire, mais comme le commencement d'une *histoire minimale* qui se forme tout au long de la continuité individuelle de la perception d'un objet particulier[51]. Par conséquent, ce n'est pas *la situation temporelle* de l'apparition originaire du contenu de la perception sensible qui reste fixe et individuelle dans la mémoire, mais l'histoire minimale de la perception de l'objet qui constitue un ordre reconnaissable, et par là une préforme de l'objectivité :

> […] toute nouvelle position (position de maintenant) pose son contenu sous forme d'un nouveau point temporel. Cela signifie que la différence individuelle des points temporels est le corrélat d'une certaine institution originaire grâce à un mode de donnée conservant un corrélat identique à travers toute transformation dans la mutation continuelle des rétentions appartenant au nouveau maintenant[52].

Ce changement de perspective est dû à la nouvelle fonction que Husserl attribue à la conscience du temps dans les *Manuscrits de Bernau,* en tant que fondement phénoménologique de la conscience de la réalité effective (*Wirklichkeit*). Il s'agit d'un rapport constitutif entre l'apparition temporelle d'un objet et la modalité de son être pour la conscience : avec l'apparition de l'objet dans le maintenant, commence son existence apodictique pour la conscience et, dans la mesure où il apparaît dans sa durée temporelle, il *est* là d'une manière évidente[53]. Husserl établit ainsi une corrélation entre l'apparition temporelle d'un objet *pour* la conscience et sa position d'être (*Seinsetzung*) *par* la conscience. Cette approche génétique au sens d'être de l'objet a un impact fondamental sur la constitution du temps objectif : la conscience ne reçoit pas le contenu de la sensation, elle le « pose » en tant que commencement d'un être individuel. Il s'ensuit que la première apparition de l'objet de la perception n'est pas une pure impression originaire, mais une institution originaire (*Urstiftung*) d'un être qui se constitue à travers sa donation pour la conscience. En s'appuyant sur le rapport de cette position d'être avec l'actualité de la conscience, Husserl va au-delà de son modèle

Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, hg. von Roman Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968, p. 10.

[51] Nous suivons ici l'interprétation de Lohmar dans le texte suivant : D. Lohmar, "On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of Objective Time on the Ground of Subjective Time", in *ON TIME: New contributions to the husserlian phenomenology of time*, ed. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, Dordrecht, Springer, 2010, p. 115-137. En tant qu'un des deux éditeurs des *Manuscrits de Bernau*, Lohmar a également mis en évidence le lien étroit entre ces manuscrits et les pensées ultérieures de Husserl sur la théorie du jugement.

[52] E. Husserl, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, Traduit de l'allemand par Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù, Grenoble, Millon, 2010, p. 230.

[53] E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, éd. par R. Bernet et D. Lohmar, Husserliana XXXIII, Dordrecht, Kluwer, 2001, p. 103, 126.

proposé des *Leçons*, car ce n'est plus la différence de l'impression originaire mais l'histoire d'une perception – commençant avec la première apparition de l'objet et se développant tout au long de son apparition – qui reste individuelle et par conséquent fixée dans la mémoire. L'individualité constituante de l'objectivité temporelle est renvoyée à la chaîne de positions d'être qui accompagne l'apparition de l'objet de la perception sensible.

Chaque perception sensible a une histoire immanente *instituée* par la position d'être de la conscience et *constituée* tout au long de la continuité perceptive. Il en résulte une multiplicité de « lignes de passés » (*Linien der Vergangenheit*), chacune particulière et individuelle[54]. La synthèse de ces histoires perceptives individuelles constitue un « système des passés (*System der Vergangenheiten*)[55] » qui fonctionne en tant que fondement constitutif de la durée objective. Autrement dit, à travers des histoires de la perception, le flux de la conscience du temps constitue une structure (Husserl emploie la notion de « *Gefüge* ») de lignes du passé (*Vergangenheitslinien*), qui sont individuelles et qui persistent dans la mémoire. En principe, un acte du souvenir est ici nécessaire pour effectuer la synthèse de ces lignes du passé dans l'ordre unidimensionnel du temps objectif universel. Or, contrairement aux idées développées dans les *Leçons,* il n'y a pas de contribution phénoménologique à cette étape synthétique dans les *Manuscrits de Bernau*. En effet, Husserl ne voit plus la nécessité de cette étape, car le contexte de la phénoménologie du temps n'est plus le même. Dans ce nouveau contexte, la temporalité est le fondement d'un monde temporel immanent (*immanente Zeitwelt*), *constitué* dans l'horizon rétentio-protentionel et *constituant* pour la conscience de la réalité effective, dans la mesure où il forme un champ pour l'individuation des objets de l'expérience :

> […] c'est une loi, une loi d'essence, que tous les actes qui posent une existence individuelle, en ce qu'ils procèdent d'un moi qui pose, constituent nécessairement l'existant dans son ensemble comme appartenant à un temps. Par conséquent, tous ces mondes devraient être un monde temporel, ils auraient une unité au moins selon le temps. Mais il ne peut y avoir qu'un temps, à savoir pour tous les mondes existant ensemble. L'essai de partage entre différents moi n'y change rien. Car tout ce qui existe en général doit admettre d'être rapporté à un moi (qui, dans cette mesure, s'appelle moi de l'aperception transcendantale). Et plusieurs moi ne sont possibles que s'ils peuvent eux-mêmes être mis en rapport les uns aux autres de sorte que chacun est un moi qui aperçoit transcendantalement, et [que] les autres appartiennent au monde qui l'entoure[56].

[54] Ce que Lohmar en dit peut être éclairant à cet égard: « When I see a house in one perception I start with the roof, skip over to the walls and windows, the door and in the end the path that leads to it. Next time I perceive the same house I start with another part of it etc. We see that each perception has its own way of running through the same object and this makes a difference beside the possible differences in sensuality (for example the due to the light) », D. Lohmar, *On the Constitution of the Time of the World,* p. 123.
[55] E. Husserl, *Manuscrits de Bernau,* p. 232.
[56] E. Husserl, *Manuscrits de Bernau,* p. 266.

Il y a une préforme de l'objectivité temporelle dans ce monde temporel subjectif en tant que champ d'individuation des objets de la perception dans un ordre temporel immanent. La question qui en découle est de savoir comment on peut passer du temps immanent des objets de l'expérience (*Zeitwelt*) au temps du monde objectif (*Weltzeit*)[57]. Ce passage fait l'objet d'une recherche phénoménologique qui va au-delà du noyau de la phénoménologie de la conscience immanente du temps et qui prend en compte la constitution du temps objectif au niveau intersubjectif.

Les *Manuscrits de Bernau* mettent en évidence l'aboutissement de l'effort de Husserl depuis les *Leçons* pour expliquer la constitution du temps objectif universel et en même temps la nécessité de transgresser les limites de cet effort. Dans une lettre adressée à Heidegger, Husserl définit le thème des *Manuscrits de Bernau* comme suit : « *Zeit und Individuation, eine Erneuerung der rationalen Metaphysik nach den Prinzipien* (Temps et individuation, un renouvellement de la métaphysique rationnelle d'après des principes)[58] ». Ce nouvel aspect de la phénoménologie du temps, à savoir le lien que Husserl voit entre « *Urgegenwart* (présence originaire) » et « *Urdoxa* (doxa originaire) » implique une portée ontologique dans son analyse du temps, dans le sens d'une orientation noématique constitutive pour l'individuation des objets de l'expérience[59]. Dans les *Manuscrits de Bernau,* Husserl poursuit ses réflexions sur la phénoménologie de l'individuation des objets, entamées dans les *Manuscrits de Seefeld*. Dans les *Manuscrits de Seefeld,* il avait désigné la conscience du temps en tant que le principal facteur d'individuation, sans préciser le rapport entre cette temporalité immanente et le temps du monde. En d'autres termes, il était resté fidèle à la conception newtonienne du temps absolu, même s'il avait déjà opéré la réduction phénoménologique et mis entre parenthèses le temps du monde. Le tournant transcendantal-idéaliste de sa phénoménologie entre les *Manuscrits de Seefeld* et les *Manuscrits de Bernau* le conduit à dissocier la question de l'individuation de tout facteur externe, et à la nécessité d'expliquer l'individuation par un processus interne (l'institution originaire de l'objet pour la conscience et l'histoire concrète de sa perception). Cependant, la réduction phénoménologique de toutes les formes pré-données de temporalité à la conscience immanente du temps le conduit à l'exigence d'un monde temporel (*Zeitwelt*) immanent en tant que champ unique et homogène de l'individuation des objets de l'expérience. De cette manière, Husserl reconnaît la nécessité de la thématisation du temps du monde dans

[57] Selon les propres termes de Husserl : « wie die Zeit, die in einem Zeitbewusstsein als objektive gesetzt ist, sich zur wirklichen objektiven Zeit verhalte ? », E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,* p. 4.

[58] E. Husserl, *Briefwechsel*, *Band IV: Die Freiburger Schüler*, éd. par E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 130.

[59] R. Bernet, « Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten », in *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 539, 540, 552, 554.

l'immanence de la conscience. On peut ajouter que si l'exigence de thématiser la question du monde et le temps du monde au sein de la conscience du temps s'impose implicitement à la phénoménologie du temps dans les *Manuscrits de Bernau,* elle apparaît plus explicitement dans les manuscrits tardifs de Husserl sur la constitution du temps (les *C-Manuskripte*) et dans ses manuscrits sur la constitution originaire (les *D-Manuskripte* inédits).

III. Le présent du monde (*Manuscrits tardifs C et D*)

Le concept de « présent vivant » (*lebendige Gegenwart*) est au cœur de la phénoménologie du temps dans les manuscrits tardifs de Husserl. Il s'agit d'une conception du présent qui n'est ni la forme pure des données d'impression de la perception sensible dans la sphère immanente du temps (*Leçons*) ni la limite entre l'horizon rétentionnel-protentionnel de la conscience du temps (*Manuscrits de Bernau*). Le présent vivant est à comprendre comme le « mode originaire de la certitude (*Urmodus Gewissheit*)[60] », mais également comme le champ de « concrétion (*Konkretion*)[61] » de la subjectivité transcendantale. Par « concrétion » il faut comprendre l'exposition de la vie concrète du sujet en corrélation avec son monde ou, autrement dit, le champ de l'exposition de sa mondanéité dans une perspective transcendantale. En d'autre termes, dans le présent vivant de son expérience temporelle, l'*ego* transcendantal trouve l'origine de sa propre « ontification (*Ontifizierung*) » – en tant qu'être concret – et de l'« ontification » du monde – en tant qu'horizon total de tous les êtres.

Sous l'ontification, nous trouvons un double processus avec un volet *régressif* et un volet *progressif*, tel que Husserl le décrit dans les *Manuscrits C* : 1) le volet *régressif* désigne une nouvelle tentative de retour au « phénomène du monde concret (*konkretes Weltphänomen*) » à travers la réduction phénoménologique ; 2) le volet *progressif* consiste en l'explication de la constitution du monde en partant de l'ego proto-modal (*urmodales Ich*) et à travers ses actes d'ontification (*Ins-Spiel-Setzen der ontifiz<ierenden> Aktivitäten*)[62].

i. *Le volet régressif*

Dans les textes n° 6 et n° 9 des séries C 2 et C 3 des *Manuscrits C,* Husserl fait explicitement la distinction entre l'objectivité intersubjective du monde et la donation du monde dans la sphère primordiale de l'ego transcendantal. La signification la plus importante de ces textes n'est cependant pas le fait que Husserl thématise la conscience du monde dans la sphère primordiale.

[60] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 60.
[61] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 33, 86, 108, 115, 255, 361, 384, 400.
[62] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 185-187.

C'était en effet déjà le cas dans les *Méditations cartésiennes.* Il s'agit plutôt ici du domaine spécifique de l'expérience dans lequel Husserl inscrit cette donation, à savoir la corporéité et la nature primordiale[63]. C'est à travers l'analyse phénoménologique du « démantèlement (*Abbauanalyse*) », élaborée dans les séries C 6 et C 7, que Husserl accomplit sa démarche régressive pour mettre en évidence la forme pré-donnée du monde dans l'expérience subjective. L'idée principale de cette analyse est de soumettre la structure statique du monde à un regard rétrospectif qui renvoie le monde verticalement à son origine dans l'expérience transcendantale du temps. L'analyse du démantèlement prend par conséquent la forme d'un double processus : parallèlement à 1) la transition du monde temporel constitué (*gezeitigte Welt*) – c'est-à-dire du monde de l'expérience – au « présent du monde (*Weltgegenwart*) » – c'est-à-dire à la donation originaire du monde pour le sujet –, on identifie un autre processus, celui de 2) la transition du phénomène du monde (*Weltphänomen*) au « noyau passif du monde », c'est à dire la nature[64]. Husserl recherche de cette manière le moment originaire du phénomène du monde qu'il appelle « la proto-impression du monde (*Urimpression von der Welt*) ».

Or, le fait que Husserl parle d'impression originaire du monde ne signifie pas un retour au modèle de l'impression originaire des *Leçons*, abandonné dans les *Manuscrits de Bernau*. Il faut plutôt comprendre un *champ* dans la sphère passive de la vie subjective qui est manifestement lié aux données de la perception, mais comme un *champ affectif-associatif*. En d'autres termes, il ne s'agit en aucun cas d'un contenu positif au sens des données sensibles, mais de l'orientation temporelle des expériences vécues. L'« analyse du démantèlement (*Abbauanalyse*) » du volet régressif est censée révéler le sens transcendantal de la pré-donation du monde comme un horizon temporel. Nous trouvons dans les *Manuscrits C* des passages dans lesquels Husserl ne fait pas seulement référence à la relation constitutive entre le présent vivant et le monde apparaissant, mais décrit également la modalité de cette constitution. C'est par exemple le cas dans une note au texte n° 14 de la série C 3 :

> Zu Lebendige Gegenwart und Konstitution der Welt. Das kann nur so brauchbar werden, dass die leitende Frage so formuliert wird: Wie kommt die reale Welt, vorweg verdeutlicht als zeiträumliche, in dieser Zeiträumlichkeit zur Selbstgegebenheit; wie sieht das Wahrnehmen von weltzeitlichem Sein und von Welt als Universum erfüllter Zeit aus[65]?

La relation entre le présent vivant et la constitution du monde se concrétise selon cette citation dans une approche du sens primordial du monde comme « l'univers du temps rempli (*Universum erfüllter Zeit*) ». Le

[63] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 15.
[64] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 86.
[65] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 62.

présent vivant est, en tant que manifestation originaire de la vie de la conscience transcendantale, à la fois la sphère primordiale de la temporalisation et la sphère primordiale de la constitution originaire (*Urkonstitution*). Par conséquent, Husserl recherche l'origine de l'expérience du monde (*Urwelt*) en corrélation avec la temporalisation originaire (*Urzeitigung*).

Le monde est pré-donné en tant qu'horizon temporel. Il s'agit d'une orientation temporelle passive vers le monde, que Husserl appelle « *noetisches Weltphänomen* (phénomène noétique du monde) ». Ce phénomène noétique du monde peut être compris phénoménologiquement si l'on tient compte du fait que le flux originaire du temps est également le champ de la vie affective et pulsionnelle du sujet. À travers sa dimension corporelle, le sujet est relié à la nature primordiale en tant que forme d'apparition originaire du monde. Le corps est le champ de l'expérience du monde, non seulement en raison de sa dimension spatiale, mais aussi en tant que champ dans lequel se manifeste la vie pulsionnelle du sujet. Dans ses manuscrits tardifs sur la phénoménologie de l'intersubjectivité, Husserl identifie la sphère primordiale à un système pulsionnel (*Triebsystem*)[66]. L'analyse du démantèlement (*Abbauanalyse*) représente dans ce contexte une forme de l'« archéologie transcendantale » qui conduit à la dé-biologisation de l'instinct dans la sphère primordiale et dévoile cette sphère comme le champ de réalisation des intentionnalités pulsionnelles munies d'un horizon protentionnel. La donnée hylétique originaire (*Urhyle*) n'est pas dans ce contexte la donnée positive de la sensation mais l'orientation protentionelle vers quelque chose de transcendant. Il y a des intentionnalités pulsionnelles comme le sommeil qui trouvent leur horizon protentionnel du remplissement dans le propre corps du sujet. Il y a cependant des intentionnalités pulsionnelles comme l'amour ou la sexualité dont l'horizon protentionnel du remplissement n'est envisagé que dans un avenir commun avec d'autres sujets. L'entrelacement des intentionnalités pulsionnelles constitue ainsi la préforme du monde dans la sphère primordiale. Autrement dit, c'est la participation – ou *methexis* comme la nomme Husserl – au temps universel de la nature (*Naturzeit*) à travers le corps propre.

« *Vor der Welt liegt Weltkonstitution* (avant le monde se situe la constitution du monde) », comme l'évoque Husserl dans l'un de ses Manuscrits[67]. La constitution du monde commence précisément là où l'auto-temporalisation de l'ego dans le présent vivant constitue simultanément la préforme protentionnelle du monde. La phénoménologie de l'intentionnalité pulsionnelle est alors une variante de la corrélation entre « la temporalisation de l'ego (*Ichzeitigung*) » et « la temporalisation du monde (*Weltzeitigung*) ». L'intentionnalité pulsionnelle porte alors une esquisse du monde

[66] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-1935)*, Husserliana XV, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 594.
[67] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil,* p. 597.

(*Weltentwurf*). Pour mieux cerner le contour de la constitution du monde à ce stade, il faut ajouter qu'il ne s'identifie pas à la croyance originaire (*Ur-Doxa*). En d'autres termes, l'intentionnalité protentionnelle du système pulsionnel n'est nullement une protention vide, mais déjà orientée par la vie affective de l'ego. Dit encore autrement, il existe un appel affectif du monde qui émerge dans le présent vivant de la conscience subjective. Comme l'écrit Husserl : « bevor die Zuwendung zustande kommt, zupft das Objekt uns sozusagen am Arm oder ruft uns ins Ohr, es klopft an[68]. » L'orientation vers le monde est ici principalement quelque chose d'affectif, car dans le mode d'accomplissement temporel de la vie instinctive originaire du sujet il n'y a pas d'objectivité au sens propre. Au-delà de la foi perceptive et de son corrélat du monde, il y a une orientation affective vers le monde. Il s'agit de l'horizon du monde en tant qu'unité affective universelle, qui reste à préciser davantage au-delà de la phénoménologie du temps dans le contexte de la phénoménologie de « *Stimmung* ».

ii. *Le volet progressif*

L'approche régressive du présent vivant aboutit au phénomène noétique du monde (*noetisches Weltphänomen*), c'est-à-dire à une structure d'intentionnalités pulsionnelles protentionnelles qui constitue la préforme du monde dans la passivité de la vie subjective. À cette démarche régressive correspond une démarche progressive, qui consiste à montrer quel rôle joue le noyau de la donation du monde dans la sphère primordiale pour la constitution du temps objectif universel. Il s'agit avant tout du rôle constitutif de la spatialité pour l'objectivation du temps – l'une des conséquences de la thématisation de la corporéité dans les manuscrits tardifs –, dans la mesure où le présent vivant est d'ores et déjà doté d'une certaine forme de coexistence avant la modification rétentionnelle :

> Zur Wesensmöglichkeit dieser Art objektiver Koexistenz in der lebendigen Gegenwart und dann überhaupt sich objektiv konstituierenden Gegenwart und insbesondere zur Wesensmöglichkeit dafür, dass mehrere Weltobjekte in irgendeiner Strecke der einen Zeit koexistieren und damit dieselben Zeitpunkte und Zeitstrecken mit denselben objektiven Gehalten besetzen können, gehört die Koexistenz-Form der Räumlichkeit. In jedem Zeitpunkt eines Objekts hat seine Fülle, sein zeitlicher Was-Gehalt, eine « räumliche Extension ». Darin liegt, jedes Objekt hat in sich schon in jedem Zeitpunkt ein Gebiet der Gleichzeitigkeit […][69].

Le présent vivant est un fragment vertical de l'être concret corporel du sujet et par conséquent une « sphère de la simultanéité (*Gebiet der*

[68] Ms AVI12I/17a, cité d'après A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 223-224.
[69] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 64.

Gleichzeitigkeit) ». La contribution de Husserl à la constitution de l'espace dans *Ding und Raum* a des conséquences importantes sur ce point : contrairement à l'entrelacement (*Ineinander*) des moments du temps (le passé impliqué dans la rétention des rétentions), nous avons dans la conscience de l'espace une forme d'exclusion (*Außereinander*). Autrement dit, parallèlement à la succession des données immédiates constitutives de la spatialité, une forme de coexistence temporelle se constitue, qui appartient aux moments de l'objet spatial. Le maintenant de la perception spatiale est le point de départ d'une objectivation temporelle avec deux volets : la donation d'un moment de l'objet spatial implique à la fois d'autres moments du même objet et la coexistence de l'horizon spatial dans lequel l'objet est donné. En outre, le moment vécu de la perception de l'objet spatial ne s'accroche pas uniquement au moment suivant sous la forme d'une rétention – comme c'était le cas dans la phénoménologie du temps –, mais il est également perçu comme étant encore *là*, compte tenu de l'extension spatiale de l'objet et de sa cohésion matérielle. La coexistence spatiale implique l'être de l'objet ou, en d'autres termes, la constitution du temps s'effectue parallèlement à la position d'être[70]. De plus, l'horizon extérieur d'un objet spatial n'est pas limité à cet objet particulier. Il implique une infinité spatiale. Par conséquent, dans un fragment vertical de son être concret, le sujet corporel se trouve en simultanéité avec l'infini spatial.

Dans ses manuscrits tardifs, Husserl s'appuie sur cette base théorique élaborée dans *Ding und Raum*. Les moments temporels de la perception spatiale sont constitutifs de ce qu'il appelle « *das Gebiet der Gleichzeitigkeit* », c'est-à-dire un présent extensif qui englobe une multiplicité de contenus. Cette idée est un moment crucial dans une approche phénoménologique du temps du monde, développée dans les *Manuscrits C* et *D*. Il s'agit de l'idée d'un « temps total (*Totalzeit*) » en tant que forme constituée de l'extension spatiale dans le temps ; ou de l'extension de la simultanéité spatio-temporelle au-delà de celle des moments d'un objet spatial. Husserl l'évoque sous la forme d'une coexistence commune de la durée des objets spatiaux qu'il appelle « la durée totale (*Totaldauer*) ». Il s'agit d'un temps universel qui englobe simultanément toutes les extensions spatio-temporelles actuelles :

> Gleichzeitigkeit von mehreren Objekten, jede mit ihrer Dauer und schon mit ihrer eigenen inneren Gleichzeitigkeit als Extension, wird nun wieder dadurch möglich oder hat darin sein Wesen, dass die der einen und anderen zugehörigen räumlichen Erstreckungsextensionen (Gestalten) außereinander sind […]. Die Totalzeit mit der Allheit der ihr zugehörigen Zeitobjekte hat also die Eigenschaft, dass zu jedem Zeitpunkt ein einheitliches Außereinander gehört, dem alle einzelnen Objektgestalten, Extensionen, sich einordnen[71].

[70] E. Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 224.
[71] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 65.

Le temps total (*Totalzeit*) n'est pas une forme pure, mais un « tout rempli ». À chaque moment de ce temps appartient une multiplicité d'objets qui ont une relation d'exclusion avec d'autres objets. Dans des textes inédits tardifs, les *Manuscrits D* sur « la constitution originaire (*Urkonstitution*) », nous trouvons des passages dans lesquels Husserl expose quelques caractéristiques phénoménologiques de ce temps total :

a. *Perspective*. La perspectivité est l'aspect principal du temps total, compris comme le temps du monde. Husserl écrit dans un passage des *Manuscrits D* :

> Die gesamte wirklich erscheinende Weltgegenwart ist eine Totalität der Perspektive für mich; jedes einzelne Ding nicht nur ist Einheit im Wandel seiner Perspektivierung, sondern jedes Paar, jede zugleich gegenwärtig seiende Gruppe von Dingen perspektiviert sich in eins[72].

La juxtaposition des objets est due à la perspective perceptive qui implique la possibilité corporelle de prendre position. Dans le présent du monde, il se forme ainsi un « système des perspectives (*System der Perspektiven*) » dans lequel les objets spatio-temporels s'ordonnent dans un rapport « loin »/ « proche ».

b. *Situation*. La spatio-temporalité constitutive originaire n'est pas un système formel de coordination. Dans ce système spatio-temporel, chaque moment du temps est une « situation[73] », et le présent du monde la « situation globale (*Gesamtsituation*) ». Il s'ensuit que les moments « objectifs » du temps total ne sont pas simplement reliés entre eux, mais constituent ce que Husserl appelle une « *universale Veränderungsmannigfaltigkeit* (multiplicité universelle de changements)[74] ». Cela signifie que le changement d'une situation exerce une influence sur l'ordre spatio-temporel d'autres situations et que la structure du présent du monde reste néanmoins une situation globale persistante.

c. *La configuration spatio-temporelle du monde*. La situation globale en tant que structure spatio-temporelle de la perception du monde n'est pas une forme pure. Elle est une *configuration* qui perdure dans le mouvement. Elle est la préfiguration spatio-temporelle du monde en tant qu'un aspect de l'esthétique transcendantale. Cela signifie que l'unité constitutive du présent du monde n'est pas une simple juxtaposition d'objets spatio-temporels, mais une « unité qualifiante (*qualifizierende Einheit*)[75] » dans la mesure où sa structure de coexistence a un effet général sur le mode esthétique d'apparition des objets spatiaux pour la conscience :

---

[72] E. Husserl, *D-Manuskripte. Primordiale Konstitution („Urkonstitution"),* Texte D 11, § 1, p. 197.
[73] E. Husserl, *D-Manuskripte,* Text D 11, Beilage II, p. 219.
[74] E. Husserl, *D-Manuskripte,* Text D 11, § 3, p. 216.
[75] E. Husserl, *D-Manuskripte,* Text D 11, Beilage II, p. 220.

> Zu diesem Universalstil der Welt in der Erfahrungsform lebendiger Gegenwart ist zu zählen, dass er jeweils schon hat oder in Vermöglichkeit [….] haben kann eine äußerste Ferne, ein von selbst oder von mir her Verschwimmen der Erfahrungsdinge, das sie stetig in einen Limes Null überführt, derart, dass alle Gestaltungsunterschiede, alle qualitativen Unterschiede überhaupt, verschwinden […][76].

Il en résulte que la configuration spatio-temporelle originaire ne détermine pas uniquement l'apparition d'un objet individuel, mais attribue une nuance générale à l'ensemble du champ perceptif. Par conséquent, les objets de la perception s'organisent de telle sorte que, par le nivellement de leurs différences qualitatives, ils apparaissent sous la forme d'un « style perspectif » que Husserl appelle le « style universel du monde (*Universalstil der Welt*) ». Ce nivellement configuratif ne signifie toutefois pas que toutes les différences seraient neutralisées. Il s'agit d'une nuance générale qui traverse l'ensemble du champ spatio-temporel de la perception et qui fait que les objets, malgré leurs différences, se présentent dans une configuration esthétique concordante.

La question qui reste ouverte est de savoir s'il est possible d'identifier cette configuration spatio-temporelle du style de monde universel avec le temps objectif universel. La réponse à cette question est double : dans la mesure où le style universel du monde établit un ordre spatio-temporel pour la localisation et l'individuation des objets, ce style perspectif contient un ordre objectif persistant. Cet ordre n'est cependant pas donné comme un temps objectif universel infini. Il nécessite une étape constitutive supplémentaire, qui s'effectue au niveau intersubjectif. Les manuscrits tardifs de Husserl nous conduisent ainsi à un concept de temps du monde comme configuration spatio-temporelle universelle ou comme style universel du monde qui, même s'il n'est pas identifié au temps objectif universel constitué, en constitue néanmoins le fondement phénoménologique. Il faut ajouter à cela un point crucial – à savoir le fait que, dans ses manuscrits tardifs sur la constitution du temps, Husserl reconnaisse et approfondisse davantage l'exigence de la thématisation du *monde* et une forme du *temps du monde* au sein même du champ immanent de la conscience du temps. En témoignent diverses esquisses phénoménologiques autour de noyaux conceptuels tels que *Universalstil der Welt*, *Gesamtsituation*, *System der Perspektiven*, *Totalzeit*, *Totaldauer*, *Universum erfüllter Zeit*, etc.

Ce fait et ses implications – telles que la thématisation de la corporéité, la nature primordiale et la spatialité – nous ramènent à notre question initiale relative à la réduction phénoménologique du temps. Le temps du monde (*Weltzeit*) que Husserl a tenté de mettre entre parenthèses par le processus

[76] E. Husserl, *D-Manuskripte,* Text D 11, § 1, p. 201.

phénoménologique de réduction s'impose à sa phénoménologie du temps à plusieurs reprises et de différentes manières. Cela ne signifie pas qu'il conçoive le temps du monde comme un ordre temporel prédéterminé, mais le fait qu'il le thématise dans ses manuscrits tardifs révèle sa pertinence en tant que problème-limite de la phénoménologie du temps. Ce n'est pas un hasard si Husserl, parallèlement à la rédaction de ses manuscrits tardifs sur la constitution du temps, revient également sur le mode d'accomplissement de la réduction phénoménologique, et thématise le présent vivant comme noyau de la constitution subjective du temps dans sa relation avec la question du temps du monde.

Enfin, nous pouvons ajouter, en guise de conclusion, que Husserl conçoit le problème du temps du monde de deux manières : 1) Dans les *Leçons* et dans les *Manuscrits de Bernau*, il tente de proposer un équivalent subjectif du temps du monde avec l'idée du temps objectif constitué universel. Ce processus constitutif requiert cependant une conscience infinie dont la condition de possibilité n'est remplie que par la constitution intersubjective. 2) Dans les *Manuscrits C* et *D*, il thématise la question du temps du monde au sein du champ de la constitution originaire dans le présent vivant. Son approche phénoménologique du temps du monde est ici mise en relation avec la concrétion de la vie du sujet transcendantal dans les dimensions telles que le *corps propre*, la *nature primordiale*, la *pulsion* et la *spatialité*. De cette manière, nous trouvons chez le dernier Husserl les traces d'une approche différente du temps du monde qui nécessite l'approfondissement des questions limites de son projet transcendantal. Contrairement à Merleau-Ponty ou à Blumenberg par exemple qui, dans l'approche critique de la phénoménologie du temps de Husserl, approfondissent ces questions limites de la phénoménologie du temps en prenant le chemin du temps de la nature dans son rapport à la corporéité ou en partant de la facticité du temps du monde, Husserl ne dépasse pas une certaine limite dans la réflexion sur ces questions et reste à cet égard un philosophe transcendantal.

Bibliographie:

E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: fünf Vorlesungen*, hg. von Walter Biemel, Husserliana II, Den Haag, M. Nijhoff, 1950.

E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hg. von Rudolf Boehm und Walter Biemel, Husserliana X, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl.*, hg. von Roman Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968, p. 10.

E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, hg. von Iso Kern, Husserliana XIII, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.

E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929 - 1935)*, Husserliana XV, Den Haag: M. Nijhoff, 1973.

E. Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Husserliana XVI, Den Haag, M.

Nijhoff, 1973.
E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
E. Husserl, *Briefwechsel*, *Band IV: Die Freiburger Schüler*, hg. von Elisabeth Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, 1994.
E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, hg. von Michael Weiler, Husserliana XXXII, Dordrecht, Kluwer, 2001.
E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, hg. von Rudolf Bernet und Hans Dieter Lohmar, Husserliana XXXIII, Dordrecht, Kluwer, 2001.
E. Husserl, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps: 1893-1917*, trad. par Jean-François Pestureau, Grenoble, Millon, 2003.
E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, hg. von Hans Dieter Lohmar, Husserliana Materialien 8, Dordrecht, Springer, 2006.
E. Husserl, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, Traduit de l'allemand par Jean-François Pestureau et Antonino Mazzù, Grenoble, Millon, 2010.
E. Husserl, *D-Manuskripte. Primordiale Konstitution („Urkonstitution"),* (18 Konv.).
I. Kern, *Husserl und Kant, Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964.
A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.
R. Bernet, „Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten", in *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.
D. Lohmar, "On the Constitution of the Time of the World: The Emergence of Objective Time on the Ground of Subjective Time", in *ON TIME: New contributions to the husserlian phenomenology of time*, ed. Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, Dordrecht, Springer, 2010.

Descartes et Patočka : la critique de l'a-mondanité du sujet

CLAUDE CALIXTE

En climat post-husserlien, certains phénoménologues ont reproché à Husserl la radicalité du sujet transcendantal, entendu non pas seulement comme condition de possibilité du savoir scientifique, mais dans sans son statut ontique d'existant impassible aux événements mondains, grâce à sa nature empiriquement neutre. Ils ont cherché à enraciner celui-ci dans la sphère intra-mondaine, et notamment dans le sensible, la vie et la corporéité. Ils ont en général formulé le même reproche à l'égard de Descartes, laissant ainsi entendre que c'est à l'héritage cartésien de la métaphysique mécaniste et de la réduction du corps à l'étendue, que Husserl devrait sa séparation entre le sujet percevant et le monde perçu. Mais si l'on confronte leurs arguments aux textes de l'ensemble du corpus cartésien (en tenant compte de l'évolution de ceux-ci), on se rendra compte qu'ils commettent un contresens sur Descartes et mobilisent contre lui des thèses qui sont en fait, sans qu'ils le sachent ou le disent, cartésiennes. Jan Patočka fait partie de ces phénoménologues et ses critiques s'appuient sur une pensée du mouvement visant à établir la corporéité au fondement de la subjectivité.

S'appuyant sur la conception aristotélicienne du mouvement dont il se déclare proche, mais qu'il remet partiellement en cause, il rejette celle des sciences modernes, qu'il situe dans la continuité de ce qu'il critique chez Aristote. Ainsi, s'il se réfère bien au Descartes du *cogito*, c'est, surtout, pour dénoncer les conséquences du dualisme, et pour montrer en quoi la réduction du corps à l'étendue et l'explication mécaniste de la vie rendent inconcevable une subjectivité cartésienne intra-mondaine. Tout se passe donc comme si, en partant la philosophie de la nature de Descartes, on ne pouvait que renforcer l'idée de subjectivité a-mondaine qui est ici remise en cause.

Si on trouve en effet, chez Descartes, des textes accréditant l'interprétation de Patočka[77], encore faut-il les relier au reste du système. Ainsi se rendra-t-on compte que la question est plus complexe qu'il n'y paraît, puisque sur ce sujet le propos de Descartes varie selon l'époque. Dans ses premiers écrits, Descartes ne donne pas de définition technique du mouvement ; il s'emploie surtout à montrer la stérilité des explications scolastiques (il ne se place donc pas dans l'héritage d'Aristote). Par la suite,

[77] Notamment des propos susceptibles de laisser entrevoir une certaine parenté avec certains aspects du mouvement aristotélicien remis en question.

il donne deux sens au mouvement. Le premier sens est celui d'un déplacement. Descartes semble donc ici se contenter de restreindre la pluralité aristotélicienne à une seule interprétation : le mouvement local. Si on en restait là, on pourrait conclure qu'il est tombé sous la même critique qu'Aristote : en restreignant l'aristotélisme, il resterait aristotélicien. Mais dans un second temps, Descartes traite du mouvement tant du point de vue de sa nature que du point de vue de sa cause. Dès lors, il s'affranchit de la tradition aristotélicienne et, surtout, il s'engage du même coup dans une perspective qui intéressera Patočka.

Or, traiter du mouvement du point de vue de sa cause renvoie justement à la distinction entre le mouvement dont les causes sont physiques : celui du mécanisme, et le mouvement volontaire, qui passe certes par les causes physiques du mécanisme, mais renvoie à l'union de l'âme et du corps. Ce second mouvement se rattache au corps en tant qu'il appartient au sujet. Dans cette contribution, je vais montrer que chez Descartes, la conception mécaniste de la philosophie de la nature ne contredit pas la compréhension de la subjectivité intra-mondaine. Tout au contraire, le traitement cartésien de la question du mouvement peut nous aider à interroger la thèse patočkaine de la subjectivité comme mouvement vivant et inspirer certains arguments en faveur de l'enracinement de la subjectivité dans le mondain.

Lecture patočkaine du mouvement dans l'histoire de la philosophie

Patočka se demande : comment sommes-nous dans l'espace ? Cette façon de poser le problème de la subjectivité paraît l'éloigner de la perspective cartésienne. Elle présuppose que le sujet est rivé au monde et qu'il s'agit d'expliciter son mode d'être, « notre spatialité propre »[78], laquelle « est notre corporéité propre, subjective ». Autant de termes qu'il n'est pas évident d'appliquer à Descartes lorsqu'on le lit à la lumière de l'interprétation de la découverte de la subjectivité, c'est-à-dire, dans la perspective d'une distinction absolue entre la *res extensa* et la *res cogitans* selon laquelle le sujet est « essentiellement incorporel[79] » et le corps, saisi objectivement. Car, dans « la conception cartésienne […] [le] corps [serait] dans tous les cas, un simple objet comme les autres, un produit de l'expérience[80] ». D'où une appréhension du mode d'être du sujet sans référence au corps. Or ici, la question comme la réponse mobilisent le corps : « [nous] sommes dans l'espace moyennant le mouvement essentiel de notre vie foncièrement corporelle[81] » ; parce que « notre existence est essentiellement mouvement corporel[82] ».

[78] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, p. 93.
[79] *Ibid*., p. 56.
[80] *Ibid*.
[81] *Ibid*., p. 93.
[82] *Ibid*., p.107.

Le mouvement et la corporéité sont donc fondamentaux pour l'explicitation du sens de notre être. Or, comme nous le savons, le mouvement est central dans la philosophie de la nature de Descartes. Il lui permet de rendre compte de la diversité des étants matériels et mondains ainsi que de la vie, sans se référer à l'âme. Mais, ici encore, Patočka conçoit son concept de mouvement aux antipodes de Descartes et des sciences modernes de la nature. Car il s'agit d'expliciter le statut ontologique de la corporéité. Or ces dernières ne comprennent pas le mouvement comme « changement, mais comme structure mathématique essentiellement quantitative, dont le fondement est le trajet[83] ». C'est l'emprise conséquente des mathématiques sur la métaphysique mécaniste qui provoque la *scission définitiv*e, l'*abîme* sur lequel rien ne permet de *jeter le pont*[84], entre le monde de la pensée et celui de la vie. Patočka écrit que « […] la métaphysique mécaniste […] exclut le sujet non seulement de la participation directe à la compréhension du monde, mais encore de la participation à l'action dans le monde[85]». Par conséquent, même s'il assume l'affinité de sa pensée du mouvement avec la conception aristotélicienne, il ne s'interdit pas de la critiquer en vue de la dépasser.

Mais si, contrairement à celui des modernes, le mouvement aristotélicien offre le moyen de penser le mouvement comme « possibilité qui se réalise[86] », ou comme « passage de la possibilité à la réalité effective », la conception aristotélicienne souffre malgré tout d'une lacune fondamentale. Elle renferme un invariant, quelque chose qui demeure par-delà le changement, un substrat. Et cet invariant ne permet pas de rendre compte de l'essence ontologique du mouvement.

Alors que le changement aristotélicien actualise une possibilité donnée d'avance, le mouvement patočkain doit se réaliser parmi des possibilités non déterminées. La différence entre le changement aristotélicien et le changement du mouvement de l'existence s'explique par ces deux concepts : l'actualisation et la réalisation. Le premier enveloppe une passivité qui empêche de penser la subjectivité dans la perspective d'une *praxis* ; le second l'ouvre vers l'indéterminé. Ainsi, contrairement aux étants ordinaires qui sont déterminés dans le mouvement et sont en fait mus, le sujet « se » meut. Donc, la conception aristotélicienne du mouvement ne permet pas de distinguer le sujet des autres étants mondains. Or, étant donné que le mouvement relève du sujet, une théorie tenant seulement compte de l'actualisation de l'être en puissance souffre d'une carence importante : elle ne permet pas de penser le mouvement du point de vue de ce qui le détermine. Patočka soutient qu'Aristote minimise les problèmes de la causalité et que c'est ce qui le range finalement dans le même camp que les modernes.

---

[83] *Ibid*.
[84] *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 14.
[85] *Ibid.*
[86] J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 107.

Mais sur ce point, la théorie cartésienne du mouvement ne tombe pas en bloc sous la critique de Patočka. Car la teneur des écrits de Descartes sur le mouvement varie dans le temps et en fonction des points de vue adoptés par Descartes. Dans les premiers textes, où Descartes se montre surtout soucieux de critiquer la conception dominante de son temps, la critique patočkaine semble porter. Mais à cette période justement, Descartes ne se souciait pas de théoriser le mouvement. Il ne tâchait même pas de le définir formellement. En revanche, quand par la suite il entreprend de le faire, il parvient à une théorie plutôt complexe. D'abord, il privilégie le mouvement selon le sens commun au mouvement selon la vérité. Le premier est « l'action par laquelle un corps passe d'un lieu à un autre[87] » ; le second est « le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps, du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, dans le voisinage de quelques autres[88] ». Cette préférence lui permet de saisir le mouvement suivant deux points de vue : celui de sa nature (de son effet) et celui de sa cause. Et c'est à la lumière de cette distinction que peut se poser la problématique du sujet chez Descartes dans la perspective de sa philosophie de la nature. L'accent mis sur le transport et non sur l'action permet de saisir le mouvement dans le mobile, donc comme effet, actualisation. Cela dit, comme il s'agit pour Descartes de la définition selon la vérité, concevoir la cause du mouvement implique autre chose que penser le mouvement en soi. Mais cela peut bien satisfaire une approche purement scientifique. Et l'intérêt accordé à la cause ouvre l'enquête sur des questions qui ne concernent pas uniquement l'être en mouvement, mais aussi et surtout l'être qui se meut.

Descartes, quant à lui, ne minimise pas la cause. Mais elle déborde le strict domaine du scientifique. Et il n'est pas question d'adopter deux points de vue différents en un même lieu.

Il est vrai que considérer la cause du mouvement ne signifie pas considérer immédiatement le problème de la subjectivité (ce n'est d'ailleurs pas non plus le sens de la critique que Patočka adresse à Aristote). Mais le traitement de la causalité fait progresser d'une démarche dominée par le schème mathématique, vers la dynamique, donc la physique, et, plus encore, la métaphysique. Cela explique que l'étude se fasse en « deux façons », distinguant la cause « première et plus universelle, qui produit généralement tous les éléments qui sont au monde », des causes secondes, ou lois de la nature. Ici, on voit qu'il s'agit de la métaphysique concourant à la physique. Cela n'empêche pas que se pose la question de la subjectivité, c'est-à-dire d'une causalité très différente de celle de la cause principale ou des lois naturelles. Mais ce n'est pas le lieu opportun pour en traiter : «… je ne m'informe pas maintenant si les anges et les hommes ont la force de mouvoir

[87] AT, IXb, p. 75.
[88] *Ibid*., p. 76.

les corps : c'est une question que je réserve au traité que j'espère faire de l'homme[89]. »

Mouvement et corps subjectif chez Descartes

Il faut donc chercher ailleurs que dans les *Principes* la réponse positive[90] à la question dont ils diffèrent l'examen. Les hommes peuvent bien mouvoir leur corps, mais ce mouvement n'est pas strictement parlant de la même cause que celui qui a été primitivement impulsé dans la matière au sens où il n'est pas soumis à un déterminisme qui expliquerait ses effets comme on peut expliquer la reproduction végétale et animale ; il ne s'agit pas du mouvement corporel (en tout cas pas du purement et simplement corporel) mais du mouvement volontaire. La cause de ces mouvements est l'homme lui-même. Ils sont déterminés par notre pensée. Leur dénomination : mouvements *volontaires*, vient de ce qu'ils sont conduits par notre volonté. Et cela n'a même pas besoin d'être démontré, puisque chaque jour nous expérimentons avec évidence ces mouvements qui sont initiés par notre âme et conduits par notre volonté.

Le texte de *L'Homme* s'arrêtant au seuil de l'examen des effets de l'adjonction de l'âme à la machine corporelle[91], la plus grande partie disponible est consacrée à des considérations anatomiques et physiologiques. Le texte décrit des mouvements purement musculaires, animaux ou vitaux. Or, en tant qu'ils sont déterminés par notre âme et conduits par notre volonté, les mouvements subjectifs ne peuvent pas s'étudier au travers du corps seul, mais au travers du composé de l'âme et du corps.

C'est donc dans les textes traitant de l'union de l'âme et du corps qu'il faut rechercher l'explication du mouvement volontaire.

L'étude de ce mouvement requiert qu'on soit attentif au fait qu'en dépit de ses fortes ressemblances avec celui de l'animal en général, le corps humain jouit d'une spécificité. Le traitement cartésien du corps humain obéit à une ambivalence : considéré « à part », il est d'abord pris comme le corps de l'animal en général ; considéré du point de vue de son union avec l'âme, il est ensuite pris comme propre au sujet. Au premier point de vue, l'explication mécanique paraît suffire : le corps humain et celui de certains animaux présentent des ressemblances susceptibles de les confondre. Ceci est d'autant plus fort que les mouvements qui s'y observent ne font d'aucun vivant un être spécifique. Par conséquent, l'explication mécanique du corps vivant rend compte de la vie elle-même et de toutes autres fonctions vitales

[89] AT, IXb, p. 87.
[90] Il est vrai que le traité en question n'a jamais été écrit et qu'aussi conséquente soit l'utilité de *L'homme,* on ne doit pas prendre à sa place (Alquié). Mais, il existe d'autres textes auxquels on peut se référer, comme les *Passions de l'âme*, *La description du corps humain*, *Le Discours de la méthode* en sa cinquième partie ainsi que certaines correspondances. La particularité des deux premiers est d'être postérieurs aux *Principes*. Donc on peut notamment y chercher ce dont Descartes dit, dans les *Principes*, qu'il en parlera plus tard.
[91] AT, XI, p. 119.

par deux principes : le mouvement et la disposition des organes. Le corps des animaux (surtout de ceux que Descartes désigne comme « les grands animaux à sang chaud ») et celui de l'homme ont des mouvements qui communs dont la marche, la respiration, la nutrition, la digestion, etc. Tous ces mouvements sont possibles grâce à un tout premier mouvement, lequel est aussi « le plus général qu'on observe chez les animaux », « le mouvement du cœur et des artères[92] » Ainsi, en tant que vivant mondain, le sujet n'a rien de spécifique par rapport aux autres vivants. Ils forment une même communauté dont le principe est la vie, laquelle est maintenue par cette « chaleur continuelle en notre cœur qui est une espèce de feu que le sang des veines y entretient, et ce feu est le principe corporel de tous les mouvements de nos membres[93]». En tant que tels, ces mouvements sont des mouvements naturels, mécaniquement déterminés. Ils peuvent s'expliquer par le mouvement du cœur qui est en principe l'équivalent en physiologie du mouvement primitif en cosmologie. Et ce mouvement ne renseigne pas sur la spécificité de l'homme. Mais, comme Descartes le rappelle à Morus, en nous il n'y a pas un seul type de mouvement et donc pas non plus un seul principe. Le sujet est cet étant vivant en qui il faut prendre soin d'observer une dualité du principe du mouvement. L'un est corporel et propre aux lois du mouvement élucidées par l'application du mécanisme en physiologie. L'autre est incorporel et rend compte du mouvement volontaire. Il est donc subjectif pensante[94].

Le premier principe du mouvement atteste de la mondanéité du sujet, donc de sa corporéité, de la communauté qu'il partage avec les autres étants mondains, et plus particulièrement avec les animaux. Mais la subjectivité ne se définit pas comme mouvement en fonction de ce principe corporel. Ceci est vrai même des mouvements qui paraissent donner de plus amples raisons de croire que les animaux ont une intelligence du même type que les humains. Par exemple, « le tour de finesse des chiens et des renards », les sentiments de joie et d'amour dont certains font montre à l'égard de leurs semblables et de certaines personnes. Donc, la pensée cartésienne reconnaît et théorise bien la spécificité du corps subjectif.

Le second principe répond à la question de savoir s'il y a des mouvements autres que corporels. En effet, le mouvement subjectif s'explique non pas par la force des esprits animaux et par la disposition des organes, mais par la force qu'a l'âme de mouvoir le corps. Ainsi, en tant qu'il peut être mû par l'âme, le corps de l'homme diffère de celui des animaux. La spécificité du mouvement subjectif laisse ainsi percevoir dans le corps sa propre spécificité. Le corps humain n'est pas seulement une machine vivante ; il est également le seul corps auquel on peut reconnaître le statut d'animé, moyennant que ce terme ne recouvre pas le sens antique du vivant où l'âme était définie comme le principe vital. La *bonne disposition des*

[92] *Discours de la méthode*, V, FA, I, p. 619.
[93] *Les Passions de l'âme*, art 8, FA, III, p. 917.
[94] *Lettre à Morus*, 5 février 1649, Ferdinand Alquié, III, p. 884.

organes est même la condition *sine qua non* pour que l'âme puisse produire des effets dans ce corps. Il est vrai que l'âme peut « exciter des mouvements dans les corps ». Mais cela n'est possible que si « tous les *organes corporels*, qui sont requis à ce mouvement », sont bien disposés[95].

Le mouvement spécifiquement subjectif doit ainsi être dit mouvement musculaire volontaire. Il n'est ni purement corporel, ni purement spirituel. Il doit être appréhendé suivant la dualité constitutive de la subjectivité, au sens où celle-ci enveloppe aussi le sensible, le mondain, c'est-à-dire du sujet qui pâtit et agit. Tout se passe comme s'il y avait deux principes au fondement du mouvement subjectif, ou comme si ce dernier était à la fois corporel et incorporel. Mais le principe d'initiation est spirituel. C'est ce qui distingue la dimension active de la dimension passive dans l'union. Peut-être nous faudrait-il emprunter le langage de la métaphysique traditionnelle pour rendre compte de cette dualité, en montrant qu'il y a, d'une part, le principe authentique qui est l'âme qui détermine le corps à se mouvoir, lequel constitue la cause efficiente ; et, d'autre part, le principe secondaire qui est la *disposition* des *organes corporels*, sans laquelle aucune détermination de l'âme n'est possible, cette disposition constituant la cause matérielle. La disposition des organes n'est donc pas un principe exclusif du mouvement subjectif ; elle en est la condition. Tout mouvement exige un mécanisme, un dispositif convenable. Le mouvement subjectif étant un mouvement musculaire-volontaire ne jouit d'aucune exception. Les lois propres à la disposition organique concernent tous les mouvements corporels[96].

De plus, contrairement à l'idée selon laquelle la philosophie naturelle de Descartes rendrait inconcevable une subjectivité cartésienne intégrée au monde, le corpus cartésien nous montre que ce qui est considéré comme l'une des inventions majeures de la phénoménologie : le corps propre, ne lui est pas étranger. Corps organique comme les autres, le corps humain jouit d'une particularité qui l'élève à un autre rang, lequel ne l'exclut pas de la détermination mécanique, mais l'inclut dans une auto-détermination subjective. Autrement dit, la spécificité du mouvement subjectif fait appel à une autre qui est celle du corps même de l'homme, laquelle à son tour vient du fait de l'union de l'âme et du corps. Le corps de l'homme est spécifique au sens où il est ce corps avec lequel l'âme peut s'unir, ce corps qui remplit les conditions pour recevoir l'âme. Quand Descartes fait remarquer à Chanut qu'« il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon qu'il a été bien disposé[97] », il est clair qu'il veut signifier qu'à l'exclusion de tout autre, c'est avec ce corps que l'âme peut s'unir ; autrement dit qu'il est le corps propre de l'union. Cette spécificité est au fondement de sa double possibilité d'être mû et de se mouvoir de soi-même. Ceci, parce que chez Descartes le corps de l'homme se définit suivant la même dualité qui est en

[95] D. Kambouchner, *Descartes n'a pas dit* […], Paris, Les Belles Lettres, 2015.
[96] AT, XI, p. 225.
[97] R. Descartes, *Lettre à Chanut* du 1er février 1647, Ferdinand Alquié, III, p. 713.

nous. Ainsi, bien que ce ne soit pas dans le même registre, on n'est pas loin de l'équilibre mentionné par Patočka dans sa description du mouvement d'auto-compréhension propre. Donc, sans le réduire ou le maintenir à l'état purement matériel, on ne peut pas appliquer au corps de l'homme le sens retenu par l'article 25 *des Principes II,* à savoir celui d'« une partie de la matière […] qui est transporté[e] ensemble ». Ceci se vérifie tant par un mouvement externe comme la marche que par un mouvement interne comme la circulation sanguine. Ce qui atteste de l'unité purement organique du corps, spécificité maintenant l'homme et les autres animaux dans une même communauté.

Dans une lettre à Mesland, Descartes met en évidence la dualité ou la spécificité du corps de l'homme. Cette lettre offre une vue systématique de la doctrine cartésienne du corps (bien qu'en réalité Descartes lui-même parle de son équivocité). En effet, Descartes note une ambivalence dans le concept de corps, suivant qu'il est pris d'un point de vue général ou d'un point de vue de l'homme. Le corps en général se réduit à la matière. Le corps en général peut être un corps individuel ou la totalité formée par la matière existante. Mais, dans les deux cas, la corporéité se réduit à la matière. Tout est appréhendé suivant les modalités de l'étendue géométrique (figure, grandeur, quantité) exposant ainsi le corps en question à des changements qui mettent en jeu son identité. Ce corps peut être divisé, voire devenir un autre corps. L'individualité des corps matériels est alors problématique. Par contre, sans cesser d'être matériel, le corps de l'homme demeure « *idem numero* » ; il conserve son identité, en dépit des changements qu'on peut y constater. C'est la raison pour laquelle ce n'est pas sa matérialité qui importe le plus dans sa définition, mais son union avec l'âme. L'unité du corps demeure par-delà les accidents. Ainsi, « il n'y a personne qui ne croie que nous avons les mêmes corps que nous avons eus dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée[98] ». Et, nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée soit moins homme qu'un autre[99] ». Ce qui en fait plus qu'un corps matériellement parlant[100].

La façon la moins impropre de parler est de dire qu'il s'agit d'un *mouvement corporel-volontaire, spécifique ou subjectif* (donc selon le langage de la phénoménologie). Quand il est considéré à part, le corps en question n'est pas le corps d'un homme. Le corps de l'homme, c'est celui de la troisième partie de la recherche annoncée dans *L'homme* et qui n'a pas vu le jour. Parler du corps de l'homme, c'est parler de l'homme lui-même ; donc parler d'une autre nature que celle dont parlent la physiologie et l'anatomie.

La réalité de l'union autorise donc à dire du corps qu'il peut être sujet, au sens où il appartient au sujet, qu'il lui est propre. Il est certes une partie de la matière en général, mais cette partie dans laquelle « je ne suis pas

[98] *Ibid*., p. 166.
[99] *Ibid*., p. 167.
[100] AT, IV, p. 166.

seulement logé […] ainsi qu'un pilote en son navire » et avec laquelle je pâtis. Ce corps m'est propre. C'est lui et non pas les autres qui peut se mouvoir de soi-même : « Car, écrit Descartes, d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps. » Mais, on ne peut pas non plus dire qu'il n'y a rien de corporel dans le mouvoir, le sentir, le penser… Cette difficulté est résolue dès qu'on approche le corps cartésien du point de vue de l'union.

Un cartésianisme insoupçonné : Patočka aurait pu s'inspirer de Descartes

Pour revenir à la confrontation avec la critique patočkaine, il est remarquable que ce soit moins la thèse du mouvement subjectif qui pose problème que la croyance selon laquelle, en partant de cette approche, on combat la conception cartésienne du sujet, parce qu'on croit qu'il n'y a de subjectivité cartésienne qu'incorporelle. Comme nous venons de le voir, Descartes élabore une théorie complexe du mouvement et le problème du mouvement subjectif n'est pas minimisé. Donc, il est vrai que la subjectivité implique du mouvement, mais qu'il est problématique d'aligner ce mouvement sur le même plan que le mouvement universel si l'on veut vraiment définir son sens proprement subjectif. Il s'agit plutôt d'un type de mouvement propre à un type de corps. Le sujet cartésien n'est pas jeté dans le mouvement. Il en est l'initiateur. Ce qui va dans le sens contraire, non seulement de l'interprétation de la subjectivité cartésienne comme subjectivité extra-mondaine ou de l'application à Descartes d'une telle appréhension, mais, aussi, de la réduction de la subjectivité à la vie sans risque d'équivoque, c'est-à-dire, sans que ce concept ne soit rigoureusement distingué de ce qui revient seulement au purement biologique (animal). On ne peut non plus le faire par un concept de mouvement qui risque d'insérer le subjectif dans une forme de mysticisme quelconque, susceptible de faire entrevoir un horizon transcendantal de la terre vers le ciel, de la finitude vers l'éternité[101], alors qu'il s'agissait de l'entendre dans son essence mondaine.

En effet, l'étude du *mouvement vivant* est un chapitre de la théorie cartésienne du mouvement qu'il ne faut confondre, ni avec le propos général de Descartes sur le mouvement, ni avec sa conception de la subjectivité. Car chez Descartes, les êtres vivants sont des œuvres de la création continuée. Ce qui implique l'application de la physique en physiologie. Le mécanisme en physiologie signifie que le mouvement vivant constitue le principe de la communauté des êtres vivants. Cependant, le phénomène du vivant ne peut pas élever un vivant quelconque au rang de cet étant mondain particulier qu'est le sujet. Il faudrait que quelque chose s'ajoute au mouvement vivant

[101] C'est à notre sens l'un des enjeux du mouvement de percée théorisé par *Patočka.*

pour que tous les vivants mouvants ne soient pas entendus comme des sujets.

Ainsi la théorie cartésienne du mouvement s'inscrit-elle en faux contre l'assimilation sans précaution de la subjectivité au mouvement vivant. Chez Descartes, la vie est expliquée par la chaleur et le mouvement. On ne peut donc pas dire de la vie qu'elle caractérise la subjectivité. Du point de vue de Descartes, ce que la vie renferme d'originaire n'implique aucune conscience de soi. Mais, comment pourrait-on alors parler d'un mode d'être spécifique au moi, si, comme l'explique R. Barbaras, « dans le mouvement le moi se jette dans le monde, vit de soi et n'a donc aucun savoir de soi »[102] ?

Patočka investit cette voie en tâchant d'expliciter l'intériorité du mouvement en référence au langage et aux gestes culturels. Le problème de la théorie de Patočka vient de sa dénomination, qui fait sans doute courir le risque de réduire la subjectivité à la vie corporelle et organique. S'il est incontestable que, prise au sens originaire et global, la vie est la condition nécessaire, elle n'en est pas la condition suffisante. En témoigne l'importance que Patočka accorde à Maine de Biran. Il s'agit pour lui de dénoncer la réduction de la vie humaine, donc subjective, à la vie organique. Ainsi, associant Descartes à la vision organiciste du corps, Maine de Biran lui paraît plus conséquent. Il croit que ce dernier a su tirer profit de la combinaison de « la méthode réflexive (empiriste) avec l'activité personnelle des penseurs allemands[103]» comme Schelling, Fichte et Bouterwek (lesquels viennent compléter Cabanis et Destutt de Tracy). Cependant, ce que Patočka souligne ici[104] : l'importance de la libre volonté spécifique au sujet, ne contrevient pas à la pensée de Descartes.

Il est clair qu'à quelques exceptions près, il n'y a rien ici qui ne puisse trouver son fondement chez Descartes. Ceci, non pas de manière éparse, mais constitutive de ce que nous relevons chez lui comme la base de la spécificité du mouvement subjectif. Or, paradoxalement, l'effort, mobilisé pour établir cette théorie de la corporéité spécifique, constitue chez Descartes le critère d'humanité. D'ailleurs, la conséquence de cette référence à Maine de Biran va dans le sens de la distinction clairement présente chez Descartes entre le mouvement musculaire et le mouvement volontaire : « les impressions musculaires dépendent des conditions générales de la sensibilité : l'impression reçue est transmise au cerveau où elle est ressentie comme un mode passif, étranger à la volonté, autrement dit à notre moi. Dans l'effort cependant, il n'y a ni excitation ni aucun stimulus étranger, et pourtant l'organe musculaire est mis en branle[105]». L'effort se caractérise donc comme ce qui dépend de notre volonté, ce qui est proprement le sens du mouvement volontaire, comme caractéristique de la subjectivité.

---

[102] R. Barbaras, *Vie et intentionnalité : recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 88.
[103] *Papiers phénoménologiques*, p. 56.
[104] *Ibid*.
[105] *Papiers phénoménologiques*, p. 56.

Ainsi, s'il y a un sens à parler de la subjectivité comme vie, avec Descartes comme avec Patočka, cette vie n'est pas la vie organique ou biologique. C'est la vie consciente d'elle-même. « Le mouvement de la vie humaine, reconnaît Patočka, n'est pas donc un simple mouvement parmi les choses[106] ». Sauf que, comme plus d'un, Patočka croit que le sujet cartésien est réduit à une conscience de soi désincarnée, n'impliquant aucune forme de vie, et que la vie au sens cartésien exclut de ce fait la particularité de l'humain. Alors que le corps dans la subjectivité cartésienne diffère des autres corps, Patočka pense qu'il est réduit à « un simple objet comme les autres ». C'est donc en conformité avec Descartes, mais en se croyant aux antipodes de ce dernier, qu'il mobilise E. Straus pour distinguer le mode d'être de l'animal de celui de l'homme. Mais, est-ce que E. Straus lui-même, dans sa critique des fondements classiques de la psychologie, ne fait pas lui aussi du Descartes contre Descartes ?

À tout cela, on pourrait objecter la définition canonique du *cogito*. Notre réponse sera que cela ne suffit pas pour parler de la subjectivité cartésienne. La critique phénoménologique post-husserlienne nous paraît offrir une occasion fructueuse pour revoir cette question. En effet, la remise en question du transcendantalisme nous a offert la possibilité de nous demander s'il y a vraiment du transcendantal dans la découverte de Descartes. On reproche à Husserl d'être trop fidèle envers Descartes. Mais à bien y regarder, on peut au contraire soutenir que ce sont les post-husserliens eux-mêmes (dont Patočka) qui demeurent très fidèles à l'histoire de la philosophie écrite par Husserl, en l'occurrence au Descartes conçu par le fondateur de la phénoménologie. Ce sont eux qui pérennisent la lecture husserlienne de Descartes, laquelle se fait notamment sous l'influence d'une tradition de métaphysique de l'être ne prenant pas en compte l'évolution du concept et le renversement de la fonction de la métaphysique sortant du principe de l'être en tant qu'être pour traiter des principes de la connaissance[107]. Lire Descartes dans cette perspective nous a permis d'interpréter autrement la *découverte de la certitude de mon existence* (*cogito*) et de comprendre en quoi et pourquoi le *cogito* n'est pas le sujet. Ainsi, qu'il se définisse, de prime abord, comme *un esprit, un entendement ou une raison*, ne signifie pas que tout soit compris de la nature du sujet[108]. Ces mots ne mettent pas un terme à la question de savoir « qui suis-je, moi qui suis certain que je suis ? ». La question de savoir si « ces mêmes choses que je suppose n'être point », c'est-à-dire les choses corporelles, « sont en effet différentes de moi », laisse l'enquête ouverte sur le problème de la nature du sujet. Car si l'esprit, l'entendement ou la raison

[106] *Ibid*., p. 113.

[107] Geneviève Rodis-Lewis, *Le développement de la pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1997, p. 191. Voir également Serge Margel, Corps et âme, Descartes. *Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*, Galilée, 2004.

[108] D'autant plus que chez Descartes, connaître quelque chose ne signifie pas l'épuiser totalement, c'est-à-dire mettre un terme à toutes autres recherches sur cette chose. Cette distinction est rendue dans une lettre à Mersenne par celle entre savoir et comprendre, comme nous le lisons dans cette lettre à Mersenne : AT, I, p. 151.

constitue l'attribut principal du « moi que je connais », rien ne m'assure que le moi doutant (qui vient d'être certain que je suis) se réduise à ce « moi que je connais » comme un pur esprit, matrice de l'interprétation transcendantale du sujet. Or, rappelons que, dans la *Seconde Méditation* même, la définition du *cogito* est élargie par intégration des modalités de la corporéité subjective comme le sentir, le désir, l'imagination. Il est d'ailleurs remarquable que le sujet méditant reconnaisse se connaître avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant[109]. La considération de tout cela rend problématique l'idée de subjectivité cartésienne incorporelle. Ce qui implique un autre regard sur la relation entre le corpus du *cogito,* la littérature à laquelle donne lieu son interprétation et le corpus de la philosophie de la nature de Descartes.

[109] « […] je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je sens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à me connaître avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant. » AT, IXa, p. 23.

La refonte richirienne de la *phantasía* « perceptive » : À partir de Husserl et au-delà

STÉPHANE FINETTI

Introduction

Cette contribution portera sur le concept richirien de *phantasía* « perceptive[110] ». Introduit dans l'appendice de *Phantasía, imagination, affectivité*, ce concept n'a en effet cessé d'acquérir de l'importance dans la phénoménologie richirienne : des *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps* (qui développent l'appendice de *Phantasía, imagination, affectivité*) aux *Variations sur le sublime et le soi* I/II (qui terminent le cycle inauguré par les *Fragments*), il devient un « concept central[111] » sans lequel Richir ne saurait penser le regard, l'*Einfühlung* la plus archaïque et le langage. Comme Richir le signale, son concept de *phantasía* « perceptive » est issu du concept husserlien de *perzeptive Phantasie* : *phantasía* est en effet la traduction richirienne de *Phantasie* ; de même, « perceptive » (entre guillemets) est la traduction richirienne de *perzeptive*, à ne pas confondre avec perceptive (sans guillemets) qui traduit chez Richir *wahrnehmungsmäßig*. Le concept richirien de *phantasía* « perceptive » ne coïncide cependant pas entièrement avec celui husserlien : il en est l'explicitation et, plus radicalement, la refonte. Dans la phénoménologie husserlienne, en effet, *phantasía* « perceptive » n'est pas un concept tout prêt, mais plutôt un concept en train de se faire. Richir explicite ainsi tout d'abord le mouvement qui conduit Husserl vers l'idée d'une *phantasía* « perceptive » non-figurative. En prolongeant ce mouvement, Richir opère en outre une véritable refonte du concept de *phantasía* « perceptive », qui part de la phénoménologie husserlienne mais conduit au-delà de la phénoménologie husserlienne. En premier lieu, il entreprend une confrontation avec la psychanalyse de D. W. Winnicott, qui le conduit à donner au concept de *phantasía* « perceptive » une extension inédite. En deuxième lieu, il opère une réactivation du sens du schématisme et du sublime kantiens, qui lui

[110] Pour les œuvres de M. Richir, nous ferons usage des abréviations suivantes : PE = *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000 ; PIA = *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004 ; FPET = *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*, Grenoble, Millon, 2006 ; FPL = *Fragements phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008 ; VSS I = *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010 ; VSS II = *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Grenoble, Millon, 2011.
[111] VSS I, p. 10.

permet de repenser autrement la structure et la genèse de la *phantasía* « perceptive ».

Pour rendre compte de l'explicitation et, plus radicalement, de la refonte richirienne du concept husserlien de *phantasía* « perceptive », notre contribution abordera donc les points suivants : 1. l'idée d'une *phantasía* « perceptive » non-figurative ; 2. le rapport entre *phantasía* « perceptive » et « objet » transitionnel ; 3. le rapport entre le schématisme des *phantasíai* « perceptives » et le « moment » du sublime.

1. L'idée d'une *phantasía* « perceptive » non-figurative

Le concept de *phantasía* « perceptive » (*perzeptive Phantasie*) apparaît dans les textes n° 16-18 de *Husserliana* XXIII[112]. Nous rappellerons d'abord le mouvement qui conduit progressivement Husserl à distinguer la *phantasía* « perceptive » de la conscience d'image, pour exposer ensuite la manière dont Richir explicite leur distinction.

Dans les textes n° 16-18a, la *phantasía* « perceptive » ne se distingue pas encore de la conscience d'image. Dans le texte n° 17, par exemple, la « perception » (*Perzeption*) est considérée par Husserl comme l'appréhension d'un objet-image :

> Cette apparition d'objet-image est perceptive (perzeptive) : en ceci qu'elle a sensibilité de sensation, fait expérience d'appréhension. Mais elle n'est pas une apparition de perception (Wahrnehmungserscheinung) : il manque la « croyance », il manque le caractère de réalité effective[113].

Contrairement à l'appréhension de la chose-image, qui relève de la perception (*Wahrnehmung*), l'appréhension de l'objet-image relève ici de la « perception » (*Perzeption*) : une perception qui ne pose plus aucune réalité effective, mais qui demeure néanmoins quasi-positionnelle d'un objet-image. De même, la *phantasía* « perceptive » est considérée par Husserl dans le texte n° 16 comme une « présentification dans l'image » ou comme une « figuration en image[114] ». Selon cette première acception, qui est généralement celle retenue par la littérature critique[115], la *phantasía* « perceptive » se présente comme une redéfinition de la conscience d'image et de sa double intentionnalité : elle est à la fois l'apparition « perceptive » d'un objet-image et la figuration en lui d'un sujet-image.

---

[112] E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers, 1980 (*Husserliana-Gesammelte Werke* XXIII, cité dorénavant *Hua* XXIII) ; tr. fr. de R. Kassis et J. F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Millon, 2002.

[113] *Hua* XXIII, p. 489 ; tr. fr. p. 465-466.

[114] *Hua* XXIII, pp. 464, 476 ; tr. fr. p. 445, 452. En ce qui concerne le texte n° 18a, *cf. Hua* XXIII, p. 504 ; tr. fr. p. 478.

[115] Cette première acception de la *phantasia* « perceptive » est thématisée par exemple par R. Bernet dans *Conscience et existence*, Paris, PUF, 2004, p. 106 et *sq*.

Il ne s'agit cependant pas de la seule acception de *phantasía* « perceptive » que l'on trouve dans *Husserliana* XXIII. En effet, comme le montre Richir dans le § 7A de *Phantasía, imagination, affectivité*, Husserl remet en question dans le texte n° 18b son identification antérieure de la *phantasía* « perceptive » et de la conscience d'image. Il revient plus précisément sur la *phantasía* « perceptive » à l'œuvre dans l'expérience théâtrale, pour soumettre son analyse antérieure à une révision : alors que dans le texte n° 17 il considérait l'expérience théâtrale comme une forme de conscience d'image[116], il la repense dans le texte n° 18b comme une *phantasía* « perceptive » qui précède toute figuration en image. Dans les termes de Husserl,

> […] la figuration du comédien n'est pas […] une figuration au sens où nous disons d'un objet-image qu'un sujet-image se figure en lui. Ni le comédien, ni l'image qu'est pour nous sa prestation […] ne sont un objet-image dans lequel un autre objet, un sujet-image effectif ou même fictif, se figure par image-copie. […] là où une pièce de théâtre est figurée, absolument aucune conscience-de-figuration par image-copie n'a besoin <d'>être provoquée […][117].

D'après ce passage, la *phantasía* « perceptive » à l'œuvre dans l'expérience théâtrale peut se transformer en figuration d'un sujet-image par un objet-image, mais n'a aucun besoin de le faire : le personnage incarné par le comédien est « perçu » en *phantasía* par le spectateur, sans que celui-ci n'ait besoin de figurer le personnage en image à travers le comédien. La « perception » (*Perzeption*) a lieu ici en-deçà de toute appréhension d'un objet-image : elle perd non seulement tout caractère positionnel, mais aussi tout caractère quasi-positionnel. De même, la *phantasía* « perceptive » (*perzeptive Phantasie*) est ici en deçà de la double intentionnalité (présentative et figurative) de la conscience d'image. Le double conflit entre, d'une part, la chose-image et l'objet-image, et, d'autre part, l'objet-image et le sujet-image, n'y est pas encore actualisé : il demeure à l'état potentiel[118].

D'après le texte n° 18b, cette nouvelle forme de *phantasía* « perceptive » (que nous appellerons « primaire »[119]) est à l'œuvre non seulement dans l'expérience du personnage incarné par le comédien, mais

---

[116] *Cf. Hua* XXIII, p. 490 ; tr. fr. p. 466 : « […] là <avec le théâtre>, l'objet-image roi, scélérat, héros, etc. singulier est bien concordant en soi. Mais il est membre d'un caractère d'image englobant, d'un objet-image complet à partir d'un monde d'image qui se joue sur les planches, dans les décors faux, etc. ».

[117] *Hua* XXIII, p. 515 ; tr. fr. p. 486-487.

[118] *Cf.* PIA, p. 497 : « Il en résulte un conflit perceptif de nature très singulière parce qu'il n'est pas actualisé […]. Autrement dit, le conflit […] est tout d'abord *potentiel*, c'est-à-dire, pour Husserl, passif ».

[119] De même que Richir distingue dans PE, p. 109 *et sq*. la *phantasia* primaire (sans image) de la *phantasia* secondaire (à l'œuvre dans l'imagination), on opère ici la distinction entre une *phantasia* « perceptive » primaire (sans image) et une *phantasia* « perceptive » secondaire (à l'œuvre dans la conscience d'image).

aussi dans l'expérience du monde-de-*phantasía* « incarné » par la scène. En effet, elle concerne aussi l'expérience du mobilier :

> [Les meubles] ne sont pas des images pour des *ficta*, et dans l'attitude du spectateur vivant dans le jeu, ils ne sont pas des meubles effectifs servant à quelque chose, mais des meubles dans le bureau du président etc., donc des meubles-de-*phantasía*[120].

Les meubles jouent eux aussi la comédie et sont ainsi « perçus » en *phantasía* par le spectateur, sans que ce dernier doive se les figurer en image. De même, le personnage est « perçu » en *phantasía* par le comédien qui l'incarne : pour ce dernier, « [le fait de] s'asseoir n'est pas effectif, mais un s'asseoir-de-*phantasía* <'perceptive'>[121] ». Dans la mesure où elle est en deçà de l'opposition entre perception et conscience d'image, ainsi que corrélativement entre objet réel et objet imaginaire, la *phantasía* « perceptive » est ce qui fait « vivre dans le jeu <théâtral> (*im Spiel leben*) » aussi bien le comédien que le spectateur.

En explicitant la distinction entre *phantasía* « perceptive » et conscience d'image qui s'ébauche progressivement dans les textes n° 16-18 de *Husserliana* XXIII, Richir parvient ainsi dans le § 7A de *Phantasía, imagination, affectivité* à l'idée d'une *phantasía* « perceptive » fondamentalement non-figurative, qu'il développe dans ses ouvrages successifs. Le personnage incarné par le comédien est « perçu » en *phantasía* par le spectateur et par le comédien lui-même, sans besoin d'être figuré en image. Lorsque cette figuration devient nécessaire, c'est selon Richir que le personnage a été manqué par le comédien et par le spectateur : c'est parce que le jeu du comédien n'est pas suffisamment bon pour incarner le personnage et que le spectateur ne parvient pas suffisamment bien à le « percevoir » en *phantasía*, qu'ils ont besoin de se figurer le personnage en image comme s'il n'était pas déjà là sur scène[122]. En ce sens, le personnage « perçu » sur scène en *phantasía* n'est pas simplement « non-figuré » : il est plus radicalement « infigurable », puisque toute figuration en image l'a toujours déjà manqué. La *phantasía* « perceptive » est en tant que telle la « perception » en *phantasía* d'un infigurable :

> C'est par cette non-figurabilité intuitive de son « perçu » que la *phantasía* « perceptive » est précisément *phantasía*[123].

---

[120] *Hua* XXIII, p. 518 ; tr. fr. p. 489.
[121] *Hua* XXIII, p. 519 ; tr. fr. p. 489.
[122] *Cf.* M. Richir, *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman*, in *Littérature* n° 132 (2003), p. 27 : « Ce n'est que si le comédien est mauvais, soit parce qu'il exécute son rôle de façon maniérée et mécanique, soit, par narcissisme, parce qu'il projette la structure de son fantasme (au sens psychanalytique) dans son personnage, qu'il ne reste plus au spectateur qu'à imaginer le personnage (à se le figurer tel qu'il devrait être) ».
[123] PIA, p. 256-257.

Le personnage n'est cependant « perçu » en *phantasía* qu'à travers le comédien qui l'incarne. Ce dernier est « perçu » sans être posé comme objet réel ou quasi-posé comme objet-image : il ne relève pas de la figuration et est en ce sens non-figuré. Contrairement au personnage qu'il incarne, le comédien sur la scène est cependant figurable : il peut être figuré en image. Selon son explicitation richirienne, le *fictum* « perceptif » visé dans la *phantasía* « perceptive » comporte donc toujours deux parties abstraites : le comédien « perçu » sur scène en constitue la « part figurable », alors que le personnage « perçu » en *phantasía* et son monde-de-*phantasía* en constitue la « part infigurable[124] ». Corrélativement (pourrait-on dire, en reprenant une formule des *Fragments phénoménologiques sur le langage*) la *phantasía* « perceptive » est « perceptive » du comédien sur la scène (part figurable) et « aperceptive » du personnage et du monde-de-*phantasía* qu'ils incarnent (part infigurable)[125].

Dans cette perspective, comment faut-il considérer la première acception de la *phantasía* « perceptive » qui émerge dans les textes n° 16-18a de *Husserliana* XXIII ? Est-elle exclue par l'explicitation richirienne de la distinction entre *phantasía* « perceptive » et conscience d'image qui s'ébauche dans le texte n° 18b ? Oui, dans la mesure où la *phantasía* « perceptive » (non-figurative) ne relève plus du même niveau constitutif que la figuration en image qu'elle rend possible. En termes richiriens, elle ne relève plus du même « registre architectonique » : alors que la conscience d'image appartient au registre de l'institution symbolique, la *phantasía* « perceptive » (non-figurative) appartient au registre de sa « base phénoménologique » (mais pas de son « fondement »)[126]; la *phantasía* « perceptive » (non figurative) est en effet la « base phénoménologique » sur laquelle peut être instituée (par déformation cohérente) la conscience d'image. En tant que telle, la figuration en image peut cependant être encore considérée comme une *phantasía* « perceptive » déformée de façon cohérente : une *phantasía* « perceptive » transposée architectoniquement en imagination « perceptive ». En ce sens (et seulement en ce sens), la phénoménologie richirienne n'exclut pas la première acception de la *phantasía* « perceptive », mais l'inclut en la replaçant dans le registre architectonique auquel elle appartient : celui de l'institution symbolique.

[124] *Cf.* VSS II, p. 56 : « Les *phantasiai* "perceptives" sont donc à concevoir comme autant de concrétudes phénoménologiques comportant, comme des parties abstraites (Husserl), une part figurable (qui sera reprise en imagination) et une part infigurable […] ».
[125] *Cf.* FPL, p. 115.
[126] Pour cette distinction *cf.* M. Richir, *La refonte de la phénoménologie*, in *Annales de phénoménologie* n° 7 (2008), pp. 199-212.

2. *Phantasía* « perceptive » et « objet » transitionnel

Loin de se limiter à expliciter le mouvement qui dans les textes n° 16-18 de *Husserliana* XXIII conduit Husserl vers l'idée d'une *phantasía* « perceptive » non-figurative, Richir entreprend dès le § 7B de *Phantasía, imagination, affectivité* sa refonte. Il la met tout d'abord en œuvre en confrontant la phénoménologie husserlienne de la *phantasía* avec la psychanalyse de D. W. Winnicott et, en particulier, avec son étude des phénomènes transitionnels. D'une part, Richir repense l'expérience de l'« objet » transitionnel décrite par Winnicott à travers le concept husserlien de *phantasía* « perceptive » et lui confère ainsi un statut phénoménologique ; d'autre part, Richir repense la *phantasía* « perceptive » husserlienne à travers le concept winnicottien de transitionnel et la replace ainsi au cœur de la genèse transcendantale.

Comme Winnicott l'explique dans « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels » (publié en 1951 sous forme d'article et repris en 1971 comme premier chapitre de *Jeu et réalité*), l'expérience de l'« objet[127] » transitionnel constitue chez le petit enfant une « première possession du non-moi[128] ». Avant la découverte des phénomènes transitionnels et l'élection parmi eux d'un « objet » transitionnel, le petit enfant ne fait en effet pas encore l'expérience de l'altérité : en tant que nourrisson, il forme avec sa mère un « tout concret[129] » dont il ne se distingue pas encore. Sa vie est rythmée par l'acte de se nourrir : le sein de la mère (lorsque ses soins sont suffisamment bons) vient à point nommé, comme s'il était engendré par la faim, et disparaît avec elle, comme s'il était détruit par le rassasiement. La découverte des phénomènes transitionnels et l'élection parmi eux d'un « objet » transitionnel surviennent à la suite du déphasage entre les rythmes de faim récurrente du nourrisson et les réponses maternelles[130]. Le jeu avec l'« objet » transitionnel est en effet pour le nourrisson une manière de faire face à ces déphasages : en faisant usage d'un « objet » (un bout de tissu, un coin de couverture, un mot, une mélodie, un geste habituel, etc.)[131], comme s'il était le sein (la mère), le nourrisson fait « survivre » le sein (la mère) à sa destruction. Le rythme (déjà humain) destruction/survie se substitue alors au rythme (encore animal) faim/satiété. En développant sa capacité de jouer avec des « objets » transitionnels, le petit enfant commence ainsi à se distinguer de la mère et amorce le processus de maturation qui le conduira à devenir par rapport à elle un *ego* face à un *alter ego*. L'expérience des

[127] Nous employons ici les guillemets pour souligner le fait que l'« objet » transitionnel n'est pas un objet (*ob-jectum*, *Gegen-stand*) au sens philosophique du terme : en dépit de son nom, l' « objet » transitionnel ne s'oppose pas à un sujet qui le représenterait, mais est en-deçà de l'opposition sujet/objet.
[128] D. W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 8, p. 11.
[129] Cette expression est à entendre chez Richir au sens de la méréologie husserlienne de la troisième *Recherche logique*.
[130] *Cf.* FPTE, p. 280.
[131] *Cf.* D. W. Winnicott, *Jeu et réalité*, *op. cit.*, p. 8.

phénomènes transitionnels et de l'« objet » transitionnel se situent en ce sens à la « transition » entre le « tout concret » mère/nourrisson et l'institution du rapport intersubjectif *ego/alter ego*.

Dans le § 7B de *Phantasía, imagination, affectivité*, Richir remet en question les concepts de « symbole » et d'« image » employés par Winnicott pour caractériser le rapport entre l'objet transitionnel et le sein (la mère) :

> […] on ne peut admettre tout simplement que l'objet transitionnel soit symbole (sinon pour nous, qui nous efforçons de comprendre), et symbole de l'union de l'enfant et de la mère (dans le sein), c'est-à-dire, comme le dit encore Winnicott, image, fût-elle en amorce dans sa constitution, du sein, comme si l'objet transitionnel en était un substitut. […] Il s'agit de quelque chose de plus complexe[132].

Les représentations symboliques et les représentations d'image n'interviennent en effet que dans le cadre de l'opposition sujet/objet, qui n'a pas encore été instituée au registre transitionnel. L'expérience de l'« objet » transitionnel faite par le petit enfant est une forme de conscience qui précède toute mise en image, qu'elle fasse fonction intérieurement ou extérieurement (c'est-à-dire symboliquement)[133]. Elle est, en d'autres termes, en deçà du dédoublement de la conscience en présentation d'un objet-image et figuration en ce dernier d'un sujet-image. Or, comme le montre l'explicitation richirienne du texte n° 18b de *Husserliana* XXIII, c'est la *phantasía* « perceptive » (non-figurative) qui correspond à ce registre architectonique dans la phénoménologie husserlienne : elle constitue en effet la base phénoménologique (non figurative) sur laquelle peut s'instituer la figuration par image (que son caractère d'image soit interne ou externe). De là, la possibilité de rendre compte de l'expérience de l'« objet » transitionnel par le concept husserlien de *phantasía* « perceptive », que Richir met au jour dans le § 7B de *Phantasía, imagination, affectivité* et explore dans ses ouvrages successifs. La *phantasía* « perceptive », qui dans le texte n° 18b de *Husserliana* XXIII fait « vivre dans le jeu » théâtral le comédien et le spectateur, permet à Richir de rendre compte par exemple du jeu sans règles (codées) du petit enfant avec l'« objet » transitionnel : « Si, avec l'expérience de l'objet transitionnel, l'enfant fait la première expérience du jeu, cela signifie que cet objet est celui de ce que Husserl nommait une *phantasía perceptive*[134] ». De même, la *phantasía* « perceptive » permet à Richir de rendre compte du double statut – crée/trouvé – qui caractérise selon Winnicott l'« objet » transitionnel : « la "création" renvoie en effet au jeu de la *phantasía* et de ses aperceptions […] et la "découverte" à ce qu'il y a de

[132] PIA, p. 509.
[133] Pour cette distinction, cf. Hua XXIII, p. 35 ; tr. fr. p. 76 : « Une image peut faire fonction *intérieurement de façon représentative* à la manière d'un caractère d'image immanent ; une image peut faire fonction *extérieurement de façon représentative* d'une manière qui, pour l'essentiel, équivaut à la conscience de représentation symbolique ».
[134] PIA, p. 508.

"perceptif" dans ces mêmes aperceptions[135] ». En ce sens, on peut dire que la *phantasía* « perceptive » est « perceptive » d'un « objet » transitionnel figurable (un bout de tissu, un coin d'édredon, etc.) et « aperceptive » de l'infigurable (la mère) qu'il incarne[136].

Cette analyse phénoménologique de l'expérience de l'« objet » transitionnel conduit Richir à conférer à la *phantasía* « perceptive » une dimension transitionnelle et à la replacer ainsi au cœur de la genèse transcendantale. D'une part, en effet, la *phantasía* « perceptive » présuppose une « sphère primordiale » en deçà de l'opposition entre *ego* et *alter ego* : le « tout concret » mère/nourrisson, caractérisé par le rythme faim/satiété. Ou, mieux, elle présuppose le « tout concret » que le nourrisson forme avec le « giron maternel » :

> […] à ce registre phénoménologique tout à fait archaïque, rien ne permet de distinguer en lui-même ou intrinsèquement le sein comme sein donné par la mère du sein comme sein halluciné par le bébé. Il convient même, en toute rigueur, d'entendre par « sein » non pas simplement le sein que *nous* distinguons, mais tout ce qui l'« environne », à savoir le giron, la chaleur du corps maternel, sa douceur, son odeur, le son de sa voix, etc., sans que le sein proprement dit en soit discernable comme partie du nourrisson[137].

D'autre part, la *phantasía* « perceptive » de l'« objet » transitionnel, par laquelle le nourrisson commence à se distinguer du giron maternel, est la condition de possibilité de l'institution du rapport intersubjectif *ego*/*alter ego* : elle est (avec la sphère primordiale) la base phénoménologique de l'institution de l'intersubjectivité et, en général, de toute institution symbolique. La *phantasía* « perceptive » s'avère être ainsi au cœur de la genèse transcendantale de l'institution symbolique à partir la sphère primordiale.

Pour étayer cette thèse, Richir montre que la *phantasía* « perceptive » permet de penser (I) l'échange des regards entre la mère et le nourrisson, (II) la forme archaïque d'*Einfühlung* qui y est en jeu, (III) le babil enfantin et donc le langage, qui forment (avec la sphère primordiale) la base phénoménologique de l'institution de l'intersubjectivité et de la langue.

(I) À sa naissance, le nouveau-né se présente comme un petit mammifère, dont la vie est une poussée aveugle adhérant à elle-même. Ce n'est qu'à travers le regard déjà humain de la mère que le nouveau-né devient regardant et s'initie ainsi à l'humanité : « ce n'est que s'il est regardé, s'il se ressent regardé d'un « quelque part » insituable au fond des prunelles, mais

[135] PIA, p. 518.
[136] *Cf.* FPL, p. 115 : « […] la *phantasia* "perceptive" est "perceptive" de son support transitionnel et "aperceptive" de l'infigurable ainsi supporté ». *Cf.* aussi FPL, p. 18 : « […] à travers la figurabilité de l'objet transitionnel […] est aussi perçu quelque chose de radicalement infigurable ».
[137] FPTE, p. 279.

qui bouge, vit ou tremble, que le bébé regarde […][138] ». Qu'est-ce que le regard, cependant, à ce registre architectonique ? Il ne peut s'agir du « voir » au sens objectivant du terme, qui relève de l'institution symbolique et est par conséquent au-delà du regard. En ce sens, en effet, le voir s'est toujours fixé et oublié dans le vu, si bien que – comme le remarque Husserl dans les §§ 36-39 de *Idées* II – le voyant est entièrement illocalisé. Au contraire, le regard est caractérisé par sa réversibilité : la possibilité pour le regardé de s'inverser en regardant et *vice versa*[139]. Le regard n'est pas non plus « le voir anonyme et errant » qui précède le regard de la mère et est par conséquent en deçà de ce celui-ci. En ce sens, le « voir » est en effet ce en quoi le nourrisson risque toujours de retomber s'il n'est pas regardé[140]. Le « regard originaire », capable de regarder quelque chose sans s'y perdre ou s'y oublier, est au contraire à comprendre comme *phantasía* « perceptive »[141] :

> Le regard éveillé par le regard (de la mère) l'est en effet déjà, en une *phantasía* « perceptive », par l'infigurable impliqué au fond des prunelles (i.e. déjà transitionnel) qui regardent le regard qui s'éveille. Et ce, donc en « percevant » de la même manière en *phantasía* l'infigurable impliqué au fond des prunelles qui dès lors prennent vie, regardent, ne paraissent pas aveugles[142].

L'échange des regards entre la mère et le nourrisson, qui permet au nourrisson qui se sent regardé par la mère de regarder à son tour la mère qui le regarde, est un échange de *phantasíai* « perceptives » : la *phantasía* « perceptive » de la mère éveille à la *phantasía* « perceptive » le nourrisson, qui la « perçoit » à son tour en *phantasía*[143]. Dans la mesure où il n'y a pas de *phantasíai* sans affections, cet échange des regards est plus précisément un échange de *phantasíai*-affections « perceptives » entre la mère et le nourrisson.

(II) En ce sens, la *phantasía* « perceptive » est aussi « la forme la plus archaïque de l'*Einfühlung*[144] ». Il ne s'agit pas encore de l'*Einfühlung* entre un *ego* et un *alter ego*, qui relève de l'institution symbolique de l'intersubjectivité. Il s'agit d'une *Einfühlung* entre le soi (déjà humain) de la mère et le soi (éveillé à l'humanité) du nourrisson :

> […] la *phantasía* « perceptive » « perçoit » ici *un tout* dont fait partie l'autre *phantasía* « perceptive », à savoir les yeux, le visage, le *Leibkörper* d'autrui

[138] FPTE, p. 286.
[139] *Cf.* FPL, p. 10, 125. *Cf.* aussi VSS I, p. 200 et VSS II, p. 138 : « Il y a donc, ici, cette réversibilité dont parlait Merleau-Ponty mais qu'il étendait abusivement, et sans le discernement que le temps lui eût sans doute permis d'acquérir ».
[140] *Cf.* FPTE, p. 292 : « Un regard non regardé […] retourne toujours ou tend toujours à retourner à l'anonymat illocalisé du voir […] ».
[141] *Cf.* FPL, p. 116. *Cf.* aussi VSS II, p. 138.
[142] *Cf.* FPL, p. 41.
[143] *Cf.* FPL, p. 50 : « La première *phantasia* "perceptive" est le regard de la mère éveillant le regard du nourrisson comme *phantasia* "perceptive" de cette *phantasia* "perceptive" ».
[144] *Cf.* FPL, p. 116.

> qui, dans cette « perception » en *phantasía* sont transitionnels […] et la *phantasía* « perceptive » d'autrui constitue son regard, lequel « danse » au fond des prunelles, sans que ce fond soit pour autant, paradoxalement, localisable « quelque part dans la tête », mais dont il est clair qu'il regarde mon regard, le prend aussi, depuis son infigurabilité même, en *phantasía* « perceptive »[145].

La *phantasía* « perceptive » du nourrisson par la mère et de la mère par le nourrisson est « perceptive » des yeux, du visage, du *Leibkörper* (figurables) d'autrui et « aperceptive » du *Phantasieleib* (infigurable) d'autrui. Cette *Einfühlung* archaïque a au moins deux présupposés (que nous n'interrogerons pas pour l'instant) : en premier lieu, le surgissement d'un écart (non spatial et non temporel) entre le nourrisson et la mère, qui conduit le nourrisson à devenir un soi distinct du soi maternel et un *Leib* distinct du *Leib* maternel[146] ; en deuxième lieu, le surgissement d'un écart (non spatial et non temporel) entre le nourrisson et lui-même, qui permet au nourrisson d'être en contact avec soi, c'est-à-dire d'avoir une forme de conscience de soi archaïque[147]. Dans la mesure où elle est possible également avec d'autres, cette *Einfühlung* archaïque ouvre en outre le nourrisson à une multiplicité de regards virtuels : une multiplicité d'autres soi « percevant » le nourrisson en *phantasía* et « perceptibles » en *phantasía* par le nourrisson, qui forment ensemble « l'interfacticité transcendantale[148] ». Le giron maternel devient ainsi giron transcendantal ou (dans les termes du Timée de Platon repris par Richir) *chôra* : un proto-espace transitionnel qui constitue le réceptacle, la nourrice et le soutien du *Leib* du nourrisson et qui implique en lui la multiplicité virtuelle des *Leiber* de l'interfacticité transcendantale.

(III) En tant qu'*Einfühlung* la plus archaïque, l'échange des regards entre la mère et le nourrisson est enfin « la matrice transcendantale la plus archaïque du langage[149] ». Si la succion du sein de la mère (premier « objet » transitionnel) peut se transformer en succion d'un doigt de la main ou dans une autre forme de gestualité, la phonation du nourrisson peut en effet devenir à son tour un « objet » transitionnel. C'est ce qui se produit – comme l'a montré Winnicott – avec le babil enfantin[150]. Ce dernier constitue « un moment médiateur » dans la constitution du soi du nourrisson : celui où « le

[145] FPL, p. 21.
[146] Cf. *ibid.* : « […] éveillé par le regard de l'autre, le regard peut dès lors s'"incarner" dans un soi qui est absolu, distinct du regard qui l'éveille comme d'un autre soi-même autre ici absolu ».
[147] *Cf.* FPL, p. 22 : « c'est par là que le soi du regard éveillé peut entrer en contact avec lui-même dans la figure la plus archaïque de la conscience de soi ».
[148] *Cf.* FPL, p. 64 : « Ainsi se constitue *eo ipso*, dans l'échange des regards, l'échange des affections, mais aussi la dualité des ici absolus qui fait du giron maternel un giron transcendantal, et de la perception du regard par le regard une *phantasia* perceptive […] De la sorte, c'est la *phantasia* perceptive qui s'échange avec de la *phantasia* perceptive, et l'écart d'un ici absolu à l'autre est […] une sorte d'atome […] de la *chôra* dont tout ici absolu, fût-il virtuel, est un "siège" ».
[149] FPL, p. 21, 42.
[150] *Cf.* VSS I, p. 19.

contact archaïque de soi à soi en et par écart » du nourrisson prend la forme de la « réflexivité *leiblich* du proférer/s'entendre »[151]. La *phoné* du nourrisson s'y reporte en effet à elle-même dans « le couple indissociable profération/audition », où « l'entente de la profération […] est elle-même *phantasía* "perceptive"[152] ». De même qu'il est un moment médiateur dans la constitution de la conscience de soi la plus archaïque du nourrisson, le babil enfantin est un moment médiateur dans la constitution de son *Einfühlung* archaïque avec la mère. Le nourrisson n'y échange plus en effet simplement des *phantasíai*-affections « perceptives » relevant du « visuel », mais aussi des *phantasíai*-affections « perceptives » relevant de l'« auditif », qui sont déjà de langage : « le babil est pour ainsi dire déjà langage, quoiqu'incomplet en tant qu'échange d'affectivité avec la mère et avec soi-même »[153]. Bien qu'incomplet, ce proto-langage entre la mère et le nourrisson est ce qui se rejoue constamment dans le langage de l'enfant qui apprend à parler dans sa langue maternelle : « Faire sens de langage » signifie en effet « faire rejouer à l'infini l'échange originaire des regards, une fois que le soi a été éveillé comme regard par le regard éveillant d'autrui, et que l'altérité infigurable de ce regard "perçu" en *phantasía* dans le regard éveillé, entre dans l'intimité de celui-ci, dès lors pareillement infigurable[154] ».

3. Le schématisme des *phantasíai* « perceptives » et le « moment » du sublime

Le premier volet de la refonte du concept husserlien de *phantasía* « perceptive » que nous venons d'examiner opère une extension de ce dernier : il étend l'usage du concept de *phantasía* « perceptive » non-figurative (qui émerge dans le texte n° 18b de *Husserliana* XXIII) à l'expérience de l'« objet » transitionnel, aux regards échangés par la mère et le nourrisson, à la forme archaïque d'*Einfühlung* en jeu dans leur échange, ainsi qu'au babil enfantin et au langage. À lui seul, ce premier volet ne constitue cependant pas encore une véritable refonte : ce n'est qu'en réactivant le sens des concepts kantiens de schématisme et de sublime que Richir parvient véritablement à refondre le concept husserlien de *phantasía* « perceptive » et à lui donner ainsi une nouvelle jeunesse philosophique.

Des cinq leçons sur l'*Idée de la phénoménologie* (1907) à la *Crise des sciences européennes* (1938), Husserl n'a jamais cessé de présenter la phénoménologie transcendantale comme une refondation du criticisme kantien : une réactivation du sens de la critique kantienne de la raison pure (théorique et aussi pratique). Si Husserl se réapproprie par exemple les idées kantiennes de révolution copernicienne, de fondation transcendantale des sciences positives et (avec Fink) de doctrine transcendantale de la méthode,

[151] VSS I, p. 20.
[152] *Cf.* VSS I, p. 21.
[153] VSS I, p. 19.
[154] FPL, p. 121.

il ne réactive cependant pas entièrement le projet critique kantien. Avec le cours de 1904/05, intitulé *Éléments fondamentaux de la phénoménologie et théorie de la connaissance*, Husserl retrouve certes entre sensibilité et intellect (au sens de la VIème *Recherche logique*) une médiation semblable à l'imagination productive kantienne : la *phantasía* (*Phantasie*). Il ne procède pas néanmoins à une réactivation phénoménologique du sens du schématisme kantien. Quand il se réfère aux synthèses de l'appréhension, de la reproduction et de la recognition de la première édition de la *Critique de la raison pure*, par exemple, c'est pour les traduire en termes de synthèses passives[155]: il attribue ainsi ce qui chez Kant relevait du schématisme de l'imagination productive à de la conscience interne du temps (impressionnelle, rétentionnelle et protentionnelle). En réactivant le sens du schématisme et du sublime kantiens pour refondre le concept husserlien de *phantasía* « perceptive », Richir a selon nous l'audace de chercher à tenir jusqu'au bout la promesse husserlienne d'une refondation de la critique de la raison pure[156].

Pour comprendre la réactivation richirienne du sens du schématisme kantien, on rappellera brièvement la distinction entre schème et image exposée par Kant dans le premier chapitre de l'*Analytique des principes* de la *Critique de la raison pure*, intitulé *Du schématisme des concepts purs de l'entendement*. Dans les termes de Kant,

> […] il faut bien distinguer le schème de l'image. […] l'*image* est un produit du pouvoir empirique de l'imagination productrice – […] le *schème* […] est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure *a priori*, au moyen duquel les images sont tout d'abord possibles […][157].

---

[155] *Cf.* par exemple E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1966 (*Husserliana-Gesammelte Werke* XI, dorénavant cité *Hua* XI), p. 275; tr. fr. de B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble, Millon,1998, p. 315-316: « Il est ici historiquement intéressant de se souvenir des intuitions géniales de Kant qui trouvent, principalement dans la déduction transcendantale de la première édition de la *Critique de la raison <pure>*, leur expression dans la doctrine profonde, mais obscure, de la synthèse de l'imagination productrice. Lorsque Kant parle, dans sa grande œuvre, d'une synthèse analytique, il entend par là le connaître se déployant dans les formes explicites du concept et du jugement, et cela renvoie, selon lui, à une synthèse productive. Selon notre conception, cela n'est toutefois rien d'autre que ce que nous nommons constitution passive […] ». *Cf.* aussi *Hua* XI, p. 125-126, 392; tr. fr. p. 197-198, 377.

[156] À ce sujet, *cf.* l'appendice I de PE, p. 511-512 : « […] le champ phénoménologique *stricto sensu* joue, par rapport à la "Raison", le rôle d'une instance *critique*, et le projet husserlien (et plus loin : kantien) d'une "critique de la Raison logique" (sous-titre moyennant le bémol de l'"Essai" de *Logique formelle et transcendantale*) reprend sens, mais *tout autrement* […]. Mais il va de soi que par cette "critique", qui doit expliciter la Raison en elle-même, celle-ci […] ne peut pas constituer l'armature apriorique de la phénoménologique tout entière […]. On passera peut-être, s'agissant de la phénoménologie, à une sorte de "critique de la Raison pure" si, un peu à la manière de Kant, mais tout autrement, on passe de la Raison mathématique à la "Raison architectonique" ».

[157] *Cf.* Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1980, p. 152-153.

Ce n'est pas l'usage déterminant de la faculté de juger, par lequel l'imagination produit les schèmes des concepts de l'intellect pour unifier le multiple sensible, qui nous intéresse ici : cet aspect n'est en effet pas réactivé par Richir, qui focalise son attention principalement sur la faculté de juger réfléchissante. Ce qui nous intéresse c'est la distinction « générale » entre le schème et l'image, qui concerne aussi bien le schématisme déterminant que le schématisme réfléchissant : le fait que le schème (en dépit du grec *schêma*, qui signifie « figure ») n'est pas une image, mais sa condition de possibilité. Lorsque Richir pense l'enchaînement (non linéaire) des *phantasíai* « perceptives » comme un « schématisme phénoménologique », il réactive implicitement cette distinction. L'enchaînement (non linéaire) des *phantasíai* « perceptives » est un schématisme phénoménologique au sens où il ne relève pas de la figuration en image, mais rend possible la figuration en image : le schématisme phénoménologique des *phantasíai* « perceptives » est la « base phénoménologique » (non-figurative) sur laquelle peuvent être instituées les représentations à caractère d'image (interne ou externe) et, même, les représentations signitives (où l'objet-image perd toute ressemblance avec le sujet-image).

De même qu'il réactive le sens de la distinction kantienne entre le schème et l'image, Richir se réapproprie le caractère temporalisant (producteur de schèmes temporels) et spatialisant (producteur de schèmes spatiaux) du schématisme kantien. L'enchaînement (non linéaire) des *phantasíai* « perceptives » est pour Richir un schématisme phénoménologique au sens où il consiste dans une temporalisation. Dans la mesure où l'« objet » transitionnel « perçu » en *phantasía* n'est pas un objet-image présent qui figurerait un sujet-image non-présent, il ne peut s'agir d'une « temporalisation en présents » : l'écoulement continu d'un présent objectif se modifiant rétentionnellement et protentionnellement. Il s'agit au contraire d'une « temporalisation en présence (sans présent assignable) », qui rend possible la temporalisation en présents de la conscience d'image : l'évanouissement/surgissement d'une présence désancrée de tout présent objectif et dépourvue de la continuité qui caractérise l'écoulement de ce dernier. Plus précisément, le schématisme phénoménologique des *phantasíai* « perceptives » consiste dans une « temporalisation en présence de langage », qui rend possible non seulement la temporalisation en présents de la conscience d'image, mais aussi celle des aperceptions de langue. Les *phantasíai* « perceptives » s'enchaînent dans un schématisme de langage où du « sens » (mais pas de la « signification ») se fait, dans le recroisement incessant entre les protentions et les rétentions de langage. De même qu'il implique l'« ipséité » du sens (mais pas l'« identité » de la signification), ce schématisme de langage implique aussi l'ipséité d'un soi (mais pas l'identité d'un *ego*) : il requiert un soi qui assiste « au » schématisme de langage (dont il n'est pas le maître) et qui assiste « le » schématisme de langage (en aidant le sens à se faire). Dans la mesure où il n'y a pas de temporalisation de langage sans les kinesthèses d'un *Leib* et, en l'occurrence, d'un

Phantasieleib, le schématisme des *phantasíai* « perceptives » consiste enfin aussi dans une spatialisation « chôratique » : une spatialisation qui se déploie dans la *chôra* qui (en tant que *Phantasieleiblichkeit*) est le sol transcendantal, le soutien ou encore la nourrice du *Phantasieleib*.

Comme Richir le précise dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, deux formes d'altérité sont impliquées par ce schématisme phénoménologique. Il s'agit en premier lieu de l'altérité des soi virtuels qui forment l'interfacticité transcendantale. Dans la temporalisation de langage, en effet,

> […] le langage est toujours parlant/parlé par et dans l'interfacticité transcendantale, s'adresse toujours au moins à des autrui virtuels qui, comme tels, sont en instance de « répondre » […][158].

Pareillement, dans la spatialisation « chôratique », la *chôra* est le proto-espace où « siègent » les *Leiber* de l'interfacticité transcendantale. En deuxième lieu, le schématisme phénoménologique des *phantasíai* « perceptives » renvoie à l'altérité d'un « référent » hors langage. Dans la temporalisation de langage, en effet, le langage « parle aussi d'autre chose, de l'infigurable de second degré qui en est le référent ultime[159] » : il renvoie à un schématisme phénoménologique hors langage et aux phénomènes-de-monde hors langage qui s'y phénoménalisent. Ce dernier ne consiste plus dans un enchaînement de *phantasíai* « perceptives », mais de *phantasíai* dites « primitives ou pures », dans la mesure où elles ne sont pas encore transitionnelles. Sa temporalisation est une proto-temporalisation hors langage, où se recroisent les prémonitions d'un futur à jamais immature et les réminiscences d'un passé immémorial. De même, sa spatialisation est une proto-spatialisation qui se déploie dans une « *chôra* première », qui précède l'échange des regards entre la mère et le nourrisson.

Ainsi repensé, le schématisme n'est plus à comprendre (comme chez Husserl) à partir de la conscience interne du temps, fût-elle double (impressionnelle et reproductive). Le schématisme phénoménologique des *phantasíai* « perceptives » est au contraire ce qui permet à Richir de rendre compte de la conscience interne du temps, ainsi que de la perception (*Wahrnehmung*) qu'elle rend possible. L'écoute de la mélodie que Husserl analyse dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience du temps*, par exemple, n'est pas premièrement la perception d'une succession de sons : dans la mesure où elle est l'écoute d'une mélodie (d'une forme musicale), elle relève du schématisme des *phantasíai* « perceptives ». Ce n'est que par la transposition architectonique de ces dernières qu'elle peut prendre la forme de la perception d'une succession de sons, fondée sur des impressions (ou

[158] FPL, p. 63.
[159] *Ibidem*.

sensations) originaires. Comme l'explique le § 7E de *Phantasía, imagination, affectivité* :

> […] la perception « brute » est en réalité une abstraction phénoménologique, et, pourrait-on dire, la présence *leibhaft da*, « en chair et en os », de la chose perçue, est elle-même une trace de la transposition architectonique que subissent des *phantasíai* perceptives en passant d'abord au statut de « sensations originaires » et ensuite à celui de *data* perceptifs sensibles de l'appréhension intentionnel d'objet […][160].

Le schématisme phénoménologique des *phantasíai* « perceptives » s'avère être ainsi en deçà de l'intentionnalité d'acte de la perception et de l'intentionnalité passive de la conscience intime du temps : il est – comme Richir le soutiendra à partir des *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps* – la matrice schématique « pré-intentionnelle » de l'intentionnalité (active et passive).

S'il rend possible la perception, les sensations qui en constituent la *hylè* et, plus radicalement, les sensations originaires de la conscience interne impressionnelle, le schématisme phénoménologique des *phantasíai* « perceptives » n'est pourtant pas créateur. D'après Richir, ce dernier a en effet toujours deux sources :

> Rappelons, pour être tout à fait clair, qu'il y a deux sources pour la *phantasía* « perceptive » : la *phantasía* « pure » (hors langage) et l'*aisthesis* au sens platonicien […], la *phantasía* « pure » n'étant quant à elle que la première « mise en forme » (la plus archaïque) schématique (hors langage) de l'autre source[161].

Le schématisme phénoménologique des *phantasíai* « perceptions » (de langage) a comme source le schématisme phénoménologique des *phantasíai* primitives (hors langage) et, indirectement, l'*aisthesis* au sens platonicien : des « teneurs concrètes » en deçà de toute sensation originaire, « instables, fluctuantes, apparaissantes/évanouissantes par éclairs discontinus et instantanés[162] ». De cette *aisthesis*, on ne peut cependant rien dire en dehors de sa mise en forme schématique par les *phantasíai* primitives et, indirectement, par les *phantasíai* « perceptives ». Elle est – comme l'explique Richir dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* – l'« élément fondamental » (immatériel) condensé et dissipé par le schématisme des *phantasíai* primitives et, indirectement, par celui des

[160] *Cf.* PIA, p. 524-525 : « […] la perception "brute" est en réalité une abstraction phénoménologique, et, pourrait-on dire, la présence *leibhaft da*, « en chair et en os », de la chose perçue, est elle-même une trace de la transposition architectonique que subissent des *phantasiai* perceptives en passant d'abord au statut de "sensations originaires" et ensuite à celui de *data* perceptifs sensibles de l'appréhension intentionnel d'objet […] ».
[161] *Cf.* VSS II, p. 66.
[162] PE, p. 474.

phantasíai « perceptives ». Et ces derniers ne sont à leur tour schématismes que « de l''élément' et dans l''élément', c'est-à-dire de ses condensations et dissipations[163] ».

Une fois refondu le concept husserlien de *phantasía* « perceptive » à travers la réactivation du sens du schématisme kantien, se pose encore pour Richir la question de savoir comment rendre compte de la genèse du schématisme des *phantasíai* « perceptives » (de langage), ainsi que de sa « référence » au schématisme des *phantasíai* primitives (hors langage). Nous avons présupposé jusqu'à présent que le regard du nourrisson soit éveillé par celui de la mère, c'est-à-dire que le schématisme des *phantasíai* « perceptives » soit éveillé chez le nourrisson par celui de la mère. Mais comment peut avoir lieu cet éveil, dans lequel se joue l'humanisation du nourrisson ? Comment peut surgir l'écart (non spatial et non temporel) qui habite la conscience de soi archaïque du nourrisson et qui rend possible sa progressive distinction du soi maternel ? C'est la réactivation du sens du sublime (*Erhabenes*) kantien qui permet à Richir de penser la genèse du schématisme des *phantasíai* « perceptives » (de langage), ainsi que de sa « référence » au schématisme des *phantasíai* primitives (hors langage)[164].

Selon sa réactivation richirienne, le sublime est à distinguer de tout affect (il ne s'agit plus comme chez Kant du « sentiment du sublime ») et même de toute affection (il ne s'agit pas de l'« affection du sublime »)[165]. Il relève en effet de l'affectivité du nourrisson, qui ne s'est pas encore modulée en affections et ne s'est pas encore transposée en affects. De même, le sublime est à distinguer chez Richir de tout vécu temporel : il n'a pas été vécu, n'est pas vécu et ne sera jamais vécu par le nourrisson, dans la mesure où il est à l'origine de son expérience vécue. S'il est un « moment », il est paradoxalement sans passé rétentionnel et sans futur protentionnel. Bien qu'il ne le considère plus comme un sentiment ou comme un vécu temporel, Richir réactive néanmoins les traits principaux du sublime kantien. De même que ce sentiment va de pair chez Kant avec « le sentiment d'un arrêt (*Hemmung*) des forces vitales durant un bref instant immédiatement suivi par un épanchement de celles-ci d'autant plus fort[166] », l'excès affectif du « moment » du sublime va de pair chez Richir avec

> […] l'interruption schématique […] du schématisme aveugle des phénomènes hors langage, donc, […] le passage de celui-ci au schématisme de langage qui n'est autre que le premier se reprenant[167].

Le sublime est chez le nourrisson le « moment » où un excès d'affectivité interrompt le schématisme hors langage, en rendant possible sa re-

[163] *Cf.* FPET, p. 304.
[164] N.B. : par cette réactivation, la lecture richirienne du schématisme kantien se distingue nettement de celle mise en œuvre par Heidegger dans le *Kantbuch*.
[165] Pour ces distinctions, *cf.* VSS II, p. 85-92.
[166] I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, tr. fr. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 118.
[167] FPL, p. 40-41.

schématisation comme schématisme de langage : il est la condition de possibilité de l'éveil du schématisme des *phantasíai* « perceptives » du nourrisson par celui de la mère, c'est-à-dire du regard du nourrisson par celui de la mère. De même que chez Kant le sublime mathématique ouvre à l'absolument grand et le sublime dynamique à l'infiniment puissant, c'est-à-dire à ce qui transcende le pouvoir de l'imagination productive[168], en outre, le « moment » du sublime ouvre chez Richir le nourrisson à ce qui transcende le schématisme des *phantasíai* (primitives et *a fortiori* « perceptives ») : il ouvre le nourrisson à une transcendance absolue (non spatiale et non temporelle), à un « tiers » sans lequel ne pourrait se creuser l'écart (non spatial et non temporel) qui lui permet d'être en contact avec soi et de se distinguer de la mère. En tant qu'interruption schématique ouvrant le nourrisson à une transcendance absolue, le « moment » du sublime comporte donc chez Richir un double mouvement. D'une part, il présuppose un mouvement de contraction affective ou « systole » : un excès d'affectivité qui interrompt le schématisme aveugle hors langage et se condense dans un noyau d'affectivité hyperdense, qui deviendra le soi du nourrisson. D'autre part, il implique un mouvement de détente schématique ou « diastole » : une re-schématisation du schématisme hors langage comme schématisme de langage, c'est-à-dire comme schématisme de *phantasíai* « perceptives » référé à un schématisme de *phantasíai* primitives. Nous exposerons dans ce qui suit ce double mouvement à partir du « tout concret » mère/nourrisson.

Ce dernier est « l'unité primitive, la plus archaïque, de ce qui doit encore devenir deux[169] ». Il constitue « une sorte de prolongation, après l'accouchement, de l'état fœtal ». Dans les termes des *Variations sur le sublime et le soi*, en effet,

> […] ce qui précède l'accouchement se prolonge dans l'assistance et les soins prodigués par la mère du bébé, sur le fond d'une *Grundstimmung*, d'une humeur […] qui […] est encore celle du tout concret qui ne nous abandonnera jamais, tout au long de notre vie[170].

Le nourrisson ne sort de cet état qu'à travers le regard de la mère, qui éveille son regard. Autrement dit, le nourrisson ne sort de cet état qu'à travers les *phantasíai*-affections « perceptives » de la mère, qui l'éveillent à la *phantasía*-affection « perceptive ». Cet éveil a lieu lorsque la mère répond à la soif de nourriture du nourrisson (qui relève encore du besoin animal) par l'affection (déjà humaine) de l'amour : c'est ce « transfert », ce « transvasement » d'affectivité de la mère au nourrisson qui permet à ce dernier de passer de la « satisfaction encore animale par l'absorption du lait

[168] *Cf.* I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 138. Pour l'interprétation richirienne du sublime mathématique et du sublime dynamique kantiens, *cf.* aussi FPTE, p. 392-401.
[169] VSS, p. 44.
[170] VSS, p. 45.

maternel à la jouissance déjà humaine[171] ». Le transfert de l'amour maternel au bébé engendre en d'autres termes chez ce dernier une « hypercondensation de l'affectivité » dans laquelle « un soi est en voie d'advenir à soi[172] ».

La condensation ou contraction (systole) de l'affectivité en un « noyau hyperdense » ne peut cependant conduire à elle seule à la genèse d'un soi schématisant en *phantasíai*-affections « perceptives ». À elle seule, elle conduirait au contraire à une « absorption ou dévoration (du bébé par la mère)[173] ». Ce n'est que dans la mesure où cet excès d'affectivité interrompt le schématisme aveugle hors langage, en ouvrant à un dehors absolu (une transcendance absolue) que peut se constituer l'intimité affective d'un soi : « […] le soi se constitue par rapport à la transcendance absolue[174] ». Ou encore,

> […] le soi archaïque est un soi affectif et intime à soi dans son contact de soi à soi, par rapport à la transcendance absolue insaisissable et toujours en fuite eu égard au repliement, dans sa radicale extériorité non spatiale[175].

C'est ce « tiers discret[176] » (qui ne regarde pas, ne parle pas, mais consiste uniquement dans sa fuite infinie) qui introduit l'« écart » dans le « tout concret » mère/nourrisson : d'une part, l'écart constitutif du soi archaïque, qui n'est en contact avec soi que « en et par écart (comme rien d'espace et de temps) » ; d'autre part, l'écart entre le soi archaïque du nourrisson et le soi maternel. Dans la mesure où elle ouvre à la transcendance absolue, l'interruption schématique provoquée par l'hypercondensation affective rend ainsi possible le retour de l'affectivité sur elle-même : le fait qu'elle devienne l'affectivité d'un soi en contact avec soi en et par écart.

Pour que cet écart devienne schématisant, cependant, il faut encore que l'intimité affective qu'il habite prenne la forme de la « nostalgie de la jouissance » et de l'« aspiration infinie (*Sehnsucht*) » à son retour. Alors seulement s'ébauche une proto-temporalisation, qui consiste dans le recroisement de réminiscences d'un passé immémorial (qui n'a jamais été vécu) et de prémonitions d'un futur à jamais immature (qui ne sera jamais vécu)[177]. L'écart qui habite l'intimité du soi permet ainsi le redéploiement du schématisme hors langage et l'amorce d'un schématisme de langage qui vise à la « reconquête […] de ce qui a toujours déjà été en jeu et le sera encore toujours dans la systole[178] ». En ouvrant à la transcendance absolue,

---

[171] VSS, p. 57.
[172] *Ibid*.
[173] VSS, p. 40. *Cf*. aussi VSS, p. 23 : « Si ce moment persistait, l'affectivité s'y perdrait comme dans un trou noir, sans retour possible : ce serait une sorte de mort psychique ».
[174] VSS, p. 89. Cf. aussi VSS, p. 90 : « […] c'est l'excès comme Autre qui renvoie à l'excès comme soi, […] le soi ressort du reflux de l'excès comme Autre ».
[175] VSS, p. 199.
[176] VSS, p. 91. *Cf*. aussi M. Richir, *Le tiers discret. Ébauche de phénoménologie génétique*, in *Archivio di filosofia* 2007, p. 169-173.
[177] *Cf*. VSS, p. 59.
[178] VSS, p. 62.

l'interruption schématique rend possible en d'autres termes le schématisme des *phantasíai* « perceptives » de langage et l'ouverture à son référent hors langage : le schématisme des *phantasíai* primitives dans lequel se constitue la transcendance physico-cosmique des phénomènes-de-monde hors langage. De même, en ouvrant à la transcendance absolue, l'interruption schématique rend possible la modulation de l'affectivité indifférenciée en affections[179]. Ce schématisme de *phantasíai*-affections « perceptives » et primitives, de langage et hors langage, se réfléchissant sans jamais coïncider avec lui-même, constitue « la diastole » : la détente schématique de la systole, qui aspire à retrouver par le langage une plénitude affective qu'elle n'a jamais vécue et qu'elle ne vivra jamais. Le schématisme des *phantasíai* « perceptives » se référant au schématisme des *phantasíai* primitives est en ce sens une tentative à jamais inachevée de combler l'écart (non spatial et non temporel) qui l'habite et le fait vivre.

Conclusion

Cette refonte du concept husserlien de *phantasía* « perceptive », dont nous avons cherché ici à analyser deux volets[180], constitue une partie intégrante de la refondation de la phénoménologie transcendantale entreprise par Richir avec *Phénoménologie en esquisses*. Elle lui permet notamment de reposer la question de la genèse transcendantale du « soi » sur de nouvelles bases par rapport à Husserl.

Pour s'en rendre compte, il suffit de rappeler la manière dont Husserl pose cette question dans l'appendice XLV de *Husserliana* XV, intitulée « L'enfant. La première *Einfühlung* » (1935)[181]. Afin d'analyser la genèse de la première *Einfühlung*, Husserl remonte ici à la sphère primordiale, où la rencontre entre le petit enfant et la mère n'est pas encore celle d'un *ego* avec un *alter ego*. L'« enfant emmailloté (*Wickelkind*) » – incapable non seulement d'*Einfühlung*, mais aussi de ressouvenir et de réflexion – y est caractérisé comme *Leib* primordial accomplissant des kinesthèses, comme flux du présent vivant et comme subjectivité primordiale ayant déjà des perceptions ainsi qu'un horizon perceptif. Dans ce texte remarquable, Husserl ne limite cependant pas son questionnement à l'enfant emmailloté, mais l'étend aussi à l'« enfant dans la chair maternelle (*mutterleibliches Kind*) ». Celui-ci serait un *Leib* primordial accomplissant des kinesthèses et un flux de présent vivant, mais ne percevrait pas encore. C'est ainsi que Husserl pose la question de savoir sur quelle « base (*Unterlage*) » peut avoir lieu la genèse

[179] *Cf.* VSS, p. 66.
[180] Il y en a bien sûr d'autres : par exemple, la redéfinition richirienne du rôle de la *phantasia* « perceptive » dans le champ esthétique (comprenant la musique, la peinture, la poésie, le théâtre, etc.). *Cf.* à ce sujet, notre article *La phantasia "perceptive" dans le champ esthétique,* in *Eikasia* n° 66 (2015), p. 75-94.
[181] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, Den Haag, M. Nijhoff, 1973 (*Husserliana-Gesammelte Werke* XV, cité dorénavant *Hua* XV), p. 604-608 ; tr. fr. de N. Depraz, in *Alter* n° 1 (1993), p. 265-269.

du premier acte, c'est-à-dire ici de la première perception de l'enfant. Il énumère ainsi au début de l'appendice XLV au moins trois éléments : premièrement, l'horizon originaire (*Urhorizont*) du monde, entièrement vide ; deuxièmement, la *hylè* première (*die erste Hyle*) ; troisièmement le pré-moi (*Vor-Ich*), qui n'est encore éveillé par aucun affect et qui est ainsi « non-vivant » (*unlebendig*) dans le monde. La genèse du premier acte a lieu moyennant les unités hylétiques qui affectent le pré-moi (non-vivant) et qui proviennent des moi « vivants » dans le monde : dans les termes de Husserl, « les vivants éveillent le non-vivant » (*Die Lebendigen wecken den Unlebendigen*)[182] ».

À travers sa refonte du concept husserlien de *phantasía* « perceptive », Richir repose la question de la genèse du soi en remettant en question le primat que Husserl attribue à la perception et au flux du présent vivant. Dans le passage de l'« enfant dans la chair maternelle (*das Mutterleib Kind*) » (et de son prolongement après l'accouchement) à l'« enfant emmailloté (*Wickelkind*) », ce n'est plus l'éveil de perceptions et de leur temporalisation en présents vivants qui est en jeu : c'est au contraire l'éveil de *phantasíai* « perceptives » et de leur temporalisation en présence. De même, cet éveil ne consiste plus dans l'affect exercé par une *hylé* première sur un pré-moi, poussé à se tourner vers elle pour l'appréhender perceptivement. Il s'agit au contraire de l'éveil des *phantasíai*-affections « perceptives » du nourrisson par les *phantasíai*-affections « perceptives » de la mère, rendu possible par le « moment » du sublime, où jouent ensemble (l'une dans l'autre) la systole et la diastole : d'une part, la condensation (systole) de l'affectivité dans un noyau hyperdense, qui interrompt le schématisme et qui s'ouvre ainsi à la transcendance absolue ; d'autre part, la reprise du schématisme comme schématisme des *phantasíai* « perceptions » de langage, référé au schématisme des *phantasíai* primitives hors langage et à l'interfacticité transcendantale. Enfin, ce qui est en jeu dans l'éveil des regards (*phantasíai* « perceptives ») entre la mère et le nourrisson, ce n'est pas l'éveil des non-vivants par les vivants, mais celui des non-humains par les humains : « La mère […] est celle qui, par sa plus ou moins bonne incarnation, par sa façon plus ou moins "humaine" de se rapporter à son nourrisson, ouvre à celui-ci l'accès à son humanité […][183] ».

[182] *Hua* XV, p. 604 ; tr. fr. p. 266.
[183] PIA, p. 261.

La tyrannie des Sages

Institution, fondation et subversion de la royauté en Chine ancienne

ALEXIS CHEN

> L'Histoire est née de la tyrannie, explicite ou implicite, et pour éclairer notre présent, il faut prendre de la distance...
>
> Marc Richir, *La contingence du despote*

> Si je dois [un jour] manquer à mon devoir, […] mes glorieux ancêtres me puniront et feront s'abattre sur moi de terribles châtiments. Ils me diront : « Pourquoi te comportes-tu en tyran avec ton peuple ? » Quant à vous, peuples nombreux, si vous refusez d'embrasser une vie prospère et ne vous placez pas à l'unisson des desseins de votre unique souverain, les anciens rois vous accableront de châtiments et vous demanderont : « Pourquoi ne vous unissez-vous pas derrière notre jeune descendant ? » Ainsi, si vous vous écartez de la vertu, les sanctions pleuvront d'en-haut – et vous n'aurez aucune échappatoire.
>
> *Classique des Documents*, « Le roi Pan Geng »

Introduction

Il n'est sans doute de figure plus vénérée, dans toute la tradition de pensée chinoise, que celle du « Sage » (shengren 聖人), véritable idole multiséculaire dont l'origine remonte à l'époque pré-impériale. L'imaginaire chinois de la sagesse nous renvoie souvent au modèle d'un homme impassible et vivant en harmonie avec l'insondable Tao ; toute la tradition lettrée de l'époque impériale n'a cessé de se référer à cette figure tutélaire et de la commenter, de l'approfondir, comme si en elle devait se découvrir quelque remède définitif aux misères du monde. Il n'est pas jusqu'aux philosophes chinois contemporains qui ne marchent sur les traces du Sage, en glosant à l'infini sur la puissance et les vertus de la sagesse millénaire chinoise, dont on peine à comprendre l'invocation et la signification rigoureuse en une époque dominée par la surveillance, la coercition généralisée et surtout la militarisation de la société chinoise. Quoi qu'il en soit, la figure du Sage constitue à n'en pas

douter l'une des créations imaginaires les plus énigmatiques de l'histoire chinoise, bien que l'autorité de la tradition héritée a souvent oblitéré son caractère profondément problématique. Car si les textes des penseurs chinois de toutes les époques sans exception décrivent l'action du Sage et en font éloge (« le Sage est celui qui… »), rarement est abordée la question : qu'est-ce fondamentalement qu'un Sage et pourquoi est-ce toujours et seulement sous son égide qu'il faut penser ?

C'est la formulation plus précise de cette question, et l'ébauche d'une réponse, que nous voulons risquer dans les pages qui suivent, en jetant quelques premiers coups de sonde dans le dédale des textes des penseurs de l'époque des Royaumes Combattants (476-221 AEC). Car c'est à cette époque que naît véritablement le schème imaginaire du Sage, dont nous souhaiterions montrer qu'il constitue un rejeton de l'institution de la royauté, et qu'en ce sens il est indissociable de l'idéal proprement monarchique de l'unité, qui court de l'Antiquité jusqu'à la Chine de Xi Jinping. L'une des spécificités de la tradition chinoise est qu'elle n'a en effet jamais pensé de *régimes* ou de *formes* de société, et n'a toujours conçu, au moins depuis la dynastie Shang (16e siècle-1045 AEC), qu'un pouvoir détenu ou incarné par un « homme unique » qui sera, selon les âges, roi, empereur, ou plus récemment président[184]. Or, à partir de l'effondrement de la royauté des Zhou en 771 avant notre ère, et l'éclatement de la Chine en une pluralité de royaumes belligérants, s'amorce un processus social-historique[185]

[184] Au sens où si la monarchie est bien un régime de société et de gouvernement, aucun penseur chinois ne l'a pensée *en tant que régime*. C'est en cela que nous pouvons dire, non sans risquer les foudres des maîtres-sinologues, qu'il n'y a pas à proprement parler de « philosophie politique chinoise », ni d'ailleurs de « philosophie chinoise » tout court. La sinologie et les spécialistes de la pensée chinoise cherchent souvent à trouver des équivalents chinois à la philosophie, dans un souci de légitimation des penseurs chinois et, il est vrai, en réaction à un certain mépris de la tradition philosophique occidentale vis-à-vis de la pensée chinoise (Hegel voyant dans Confucius un simple éducateur moral ne faisant qu'énoncer des platitudes, Heidegger insistant sur l'essence grecque de la philosophie, etc.). François Jullien constitue à ce titre une exception, bien que son œuvre pose d'autres problèmes d'ordre méthodologique, notamment dans une tendance non assumée à la détermination de l'expérience humaine par la langue (ou « langue-pensée », selon sa propre expression) que nous croyons déceler chez lui. Pour notre part, nous pensons que la philosophie est une institution symbolique qui vit de ses propres interrogations, et qu'en un sens il y a quelque chose de paradoxalement impérialiste à vouloir ranger sous le mot de « philosophie » la pensée d'auteurs qui ne s'en sont jamais revendiqués. Sur ce point fondamental, nous rejoignons donc la position de Marc Richir, dans ce qui semble être son unique allusion à la pensée chinoise de toutes ses publications : « A mon sens, c'est par abus de langage qu'on parle de philosophie chinoise, indienne ou que sais-je encore : car c'est seulement nous-mêmes qui l'appelons comme ça. Cela étant, j'ai un peu lu de « philosophie » chinoise : c'est évidemment loin d'être idiot – là n'est pas la question –, mais il s'agit d'un type de mise en forme du discours qui ne m'est absolument pas familier ; c'est autre chose. D'ailleurs, l'interrogation proprement philosophique n'est pas leur problème. », *in*. M. RICHIR, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, coll. « Krisis », Grenoble, Millon, 2015, p. 295.

[185] Terme que nous empruntons à Cornelius Castoriadis, qui par ce néologisme fait de l'histoire et de la société une seule et même question. La caractéristique principale du social-historique est qu'il n'est réductible à aucun déterminisme (biologique, historique ou structural), mais est auto-altération et création. *Cf.* C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, vol. 336, p. 161 : « Le social-historique, c'est le collectif

extrêmement complexe, au cours duquel la question de la royauté n'est plus celle, exclusive, de la cour royale des Zhou, mais devient l'affaire des *shi* 士, ces membres de plus en plus nombreux de la petite noblesse, dont font partie Confucius ainsi que tous les penseurs qui lui succéderont, à l'exception sans doute de Mozi[186]. Mutation décisive en ce que, peu ou prou à partir de Confucius, chaque penseur peut livrer sa version de la royauté idéale qui, nécessairement, est pensée tant avec qu'en écart vis-à-vis de la royauté historique des Zhou, toujours existante mais dont la fondation théologico-politique n'est plus assurée[187]. C'est dans ce contexte de dégénérescence historique et symbolique de la royauté, ainsi que d'éloignement des dieux et des ancêtres, que naît la figure du Sage, mais aussi et surtout toutes les écoles rivales qui forment le cœur de ce que l'on range de nos jours sous le terme de « pensée chinoise ». Toutes chercheront à penser l'*unification* de la Chine, supposée se réaliser sous la férule d'un Roi-Sage adhérant et appliquant circulairement la doctrine de l'école qui l'invoque. Mais comment comprendre ce lien, désormais acté pour plus de deux millénaires, entre sagesse et royauté ? Quelle est la nature de la *sagesse royale* qui découle de cette union ?

---

anonyme, l'humain-impersonnel qui remplit toute formation sociale donnée, mais l'englobe aussi, qui enserre chaque société parmi les autres, et les inscrit toutes dans une continuité où d'une certaine façon sont présents ceux qui ne sont plus, ceux qui sont ailleurs et même ceux qui sont à naître. C'est, d'un côté, des structures données, des institutions et des œuvres « matérialisées », qu'elles soient matérielles ou non ; et, d'un autre côté, ce qui structure, institue, matérialise. Bref, c'est l'union et la tension de la société instituante et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant. » L'expression sera adoptée par Marcel Gauchet, Miguel Abensour et Marc Richir à l'époque de la revue *Textures*.

[186] Processus dont nous ne pouvons évidemment pas rendre compte ici. Le lecteur non-sinologue voulant s'initier à l'histoire de cette période pourra toutefois se référer à J. GERNET, *La Chine ancienne*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2005. Pour aider le lecteur à comprendre les enjeux d'un tel mouvement historique, nous pouvons suivre l'historien chinois Liu Zehua 劉澤華 qui affirme, peut-être de manière maladroite, que la royauté ne fait plus l'objet d'une « croyance » mais devient un objet de « connaissance », ou encore le sinologue Léon Vandermeersch, qui essaye de montrer qu'il y a avec et à partir de Confucius une « intériorisation de la Voie royale ». Cf. LIU ZEHUA 劉澤華, *Xianqin shiren yu shehui* 先秦士人與社會, Tianjin, Tianjin renmin chubanshe, 2004, p. 22-27 ; L. VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la voie royale. Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. Tome 2 : structures politiques, les rites*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1980, p. 499-529. Sur l'ascension des *shi*, voir Y. PINES, *Envisioning eternal empire : Chinese political thought of the Warring States era*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, p. 115-184.

[187] Les fondements théologico-politiques des dynasties Shang et Zhou peuvent être analysés grâce aux documents archéologiques (inscriptions oraculaires et sur bronze) qui nous sont parvenus, mais ceux-ci demeurent lacunaires en ce que, s'ils laissent voir des traces du commerce des rois avec l'au-delà divin fondant leur pouvoir, rares ou enfouis sont les indices d'un travail textuel de légitimation (par exemple, à travers l'élaboration d'une mythologie). En revanche, un livre tel que le *Classique des Documents* (*Shujing*書經), dont certaines parties sont très anciennes et dateraient de la dynastie des Zhou occidentaux, donne à voir un travail élaboré de légitimation théologico-politique du pouvoir royal Shang, quoiqu'extrêmement différent du corpus mythologique grec (en particulier dans le chapitre « Pan Geng », qui emprunte son nom à l'un des souverains de la dynastie Shang). Nous ne pourrons en discuter ici.

Il y a de multiples entrées possibles dans la littérature des Royaumes Combattants pour aborder ces questions. Pour mettre celles-ci en chantier, nous avons choisi ici de nous intéresser à la manière dont les penseurs de cette époque ont eux-mêmes pensé la genèse du Sage qui, comme nous le verrons, est toujours un Roi-Sage *fondant*[188] la royauté et du même coup l'humanité elle-même d'une manière radicalement contingente, mettant fin à une ère d'anarchie, de sauvagerie et parfois de cataclysmes naturels. Mais nous verrons surtout qu'une telle fondation pose bien plus de questions qu'elle n'en résout, puisqu'elle s'avère toujours être un échec, qui s'atteste tout simplement par la non-coïncidence entre, d'une part, la paix instaurée par le Roi-Sage et supposément réalisée de toujours, et d'autre part le temps *historique*, qui est celui de la guerre permanente, d'une destruction du lien social et, plus essentiellement, d'une royauté en déshérence. Impossible fondation qui, fatalement, posera la question de la légitimité du Roi-Sage – tout aussi problématique que celle des rois historiques – dont on s'apercevra qu'il porte la tyrannie comme son ombre[189].

Il s'agira donc de mettre momentanément entre parenthèses le travail proprement sinologique de restitution des doctrines des penseurs et d'analyse philologique – bien que les deux soient bien entendu une condition préalable à notre réflexion – afin de mettre en question ce qui nous apparaît pour ainsi dire comme l'« aporie social-historique » fondamentale de la tradition de pensée chinoise. Expression que nous empruntons à dessein à Marc Richir[190],

[188] Nous employons pour le moment le terme de « fonder » dans le sens courant d'« instaurer », bien que celui-ci recoupe en partie le sens que lui confère Marc Richir lorsqu'il élabore la distinction fondamentale, dans *La Naissance des dieux*, entre institution et fondation. La difficulté, avec les textes que nous allons étudier, étant que le Roi-Sage « instaurant » la royauté dans des temps immémoriaux fournit aussi un modèle pour la fondation d'une royauté à venir, dans une identité de l'avant et de l'après. C'est pourquoi il nous semble impossible de faire l'économie du mot de « fondation », bien que cela puisse entrer parfois légèrement en tension avec l'acception richirienne du terme. Nous y reviendrons plus loin.

[189] Tout au long de notre étude, nous suivrons Marc Richir et distinguerons les termes de « tyran » et de « despote », le second étant un terme générique renvoyant à un tyran légitimé. Cf. M. Richir, *La contingence du despote*, coll. « Critique de la politique », Paris, Payot, 2014, p. 7.

[190] Cf. M. Richir, « L'aporie révolutionnaire », *Esprit* (1940-), no 460, 1976, p. 179-186. Dans cet article qui aura précipité la fin de l'aventure de la revue *Textures*, Richir voulait montrer que la visée de la « transparence entre société idéale et société réelle » constitue la « racine instituante du totalitarisme ». Il y qualifiait alors l'échec inévitable de toute révolution cherchant à faire passer l'idéologie dans le réel comme « l'aporie social-historique de notre temps ». L'expression et l'analyse ne peuvent laisser indifférent le sinologue s'intéressant à la période des Royaumes Combattants car, s'il n'est pas question de « révolution » à cette époque, il n'en reste pas moins que la quasi-totalité des penseurs viseront un horizon de transparence et de pacification intégrale qui doivent advenir en transposant leur pensée, censée prendre en charge la totalité du réel, à la réalité elle-même. Or l'unification impériale, comme on le sait, ne s'est « réalisée » que par la guerre et l'institution d'un régime extrêmement coercitif. Enfin devons-nous aussi noter que l'aporie dont parle Richir et celle que nous tenterons d'analyser ici se sont pour ainsi dire « rencontrées » au 20e siècle, l'horizon de transparence « révolutionnaire » s'amalgamant avec l'horizon de transparence (néo)confucianiste.

puisque c'est à la lecture de certains de ses textes que nous sont venues les questions que nous essaierons d'affronter ici[191].

Prélude : L'indignation de Confucius

C'est Confucius ou Maître Kong[192] (551-479 AEC) qui, dans les *Entretiens*[193], décrira le premier l'un des problèmes que devront affronter tous les penseurs de l'époque des Royaumes Combattants : pour reprendre une distinction élaborée par Richir dans *La naissance des dieux*, la royauté, bien qu'étant instituée, ne paraît plus en rien fondée[194]. Ainsi le Maître déplorait-il déjà en son temps ce qui s'apparentait à une dégénérescence de l'institution symbolique de la royauté :

> Confucius disait du clan des Ji : « Si l'on juge acceptable qu'il emploie huit rangées de danseurs à sa cour, qu'est-ce qui ne l'est pas ? [195] »

Confucius est désemparé devant une société qui ne tient plus tout à fait, où chacun déroge à ses prérogatives et se dérobe à la place qui lui est assignée. Le clan des Ji, en entretenant huit rangées de danseurs à sa cour, s'arroge un

[191] En particulier M. Richir, *La Naissance des dieux*, Paris, Sens&Tonka, 2014 ; ainsi que *La contingence du despote,* Paris, Payot, 2014. Si Richir ne semble pas s'être intéressé lui-même aux penseurs chinois, nous essaierons de montrer, chemin faisant, combien certains de ses concepts peuvent s'avérer féconds pour le sinologue qui cherche à penser l'Histoire et la pensée chinoises.

[192] La dynastie des Zhou orientaux est traditionnellement divisée en deux périodes, celle des Printemps et Automnes (771-454 AEC) et celle des Royaumes Combattants (453-221 AEC), Confucius appartenant à la fin de la première, époque correspondant à une décomposition accélérée de la société aristocratique des Zhou. Le lecteur intéressé par la figure de Confucius pourra se reporter à la biographie imaginaire que lui a consacrée Jean Levi (*Confucius*, Paris, Albin Michel, 2003).

[193] Ouvrage recueillant les paroles du Maître, ainsi que des dialogues entre lui et ses disciples. Selon l'histoire traditionnelle, les *Entretiens* ou *Analectes* auraient été compilés par les disciples de Confucius après sa mort ; nous n'entrerons pas ici dans les débats concernant la composition et l'authenticité du texte, mais dirons simplement que le livre circulait sans doute déjà sous une forme proche de la version transmise dès la période des Royaumes Combattants, comme en attestent les découvertes archéologiques des quarante dernières années. Pour une traduction française intégrale et une présentation de cet ouvrage, voir J. LEVI, *Les deux arbres de la Voie*, coll. « Bibliothèque chinoise », Paris, Les Belles Lettres, 2018, vol. 2.

[194] M. RICHIR, *La Naissance des dieux*, *op. cit.*, p. 13 : si l'institution est « l'ensemble des systèmes symboliques qui quadrillent l'être, l'agir et le penser des hommes » et est donnée « en l'absence de son origine », la fondation est élaboration symbolique du sens de l'institution symbolique. Et c'est précisément parce que l'institution symbolique n'est pas un système clos, autrement dit qu'elle ne coïncide pas avec elle-même, que le travail de fondation comme explicitation de son sens est nécessaire. Autrement l'institution symbolique apparaîtrait dépourvue de sens, pur arbitraire sans légitimité. Dans le cas de la Chine des Royaumes Combattants, non seulement l'institution symbolique de la royauté se donne en l'absence de son origine, mais la question de sa légitimité devient d'autant plus urgente que celle-ci paraît vaciller dans cette véritable course à l'abîme qu'est la lutte pour l'unification impériale.

[195] YANG BOJUN 楊伯峻, *Lunyu yizhu* 論語譯注, Pékin, Zhonghua shuju, 2009, III/1, p. 23. Sauf mention du contraire, toutes les traductions citées dans le présent article sont de notre main.

droit normalement réservé à la cour royale des Zhou et illustre à lui seul l'effondrement symbolique de la royauté ancienne ; chacun peut prétendre être ce qu'il veut, affranchi des assignations de naissance. Pour dire les choses de façon prosaïque, la royauté ne « fonctionne » plus, et si elle continue d'exister ce n'est plus qu'en simulacre, puisque la réalité sociale ne colle plus aux désignations. Or l'erreur pour ainsi dire « fondatrice » de Confucius aura été de constater et de déplorer la déliquescence de la royauté sans jamais parvenir à l'expliquer[196]. La dissolution des repères symboliques semble désarçonner le Maître. Son malaise tient au brouillage, dans les sphères du pouvoir comme au sein du peuple, de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas. Ce que résume à merveille ce constat lapidaire du Maître :

> Le Maître dit : « Quiconque sert son souverain en observant les rites passe [désormais] pour un vil flatteur[197]. »

La phrase peut se lire en deux sens qui constituent les deux dimensions d'un même problème. Que le sujet qui s'en tient scrupuleusement aux rites soit perçu comme un flatteur s'explique en effet de deux façons : d'une part, c'est le signe que le rite a réellement perdu de son sens au sein de la société, de telle sorte que les hommes ne le conçoivent plus comme le fondement de rapports harmonieux entre les membres de la société ; d'autre part, cette dévaluation du rite fait que, d'une certaine manière, ceux qui s'y adonnent avec un zèle excessif sont *réellement* des flatteurs – l'impasse réside en ceci que la perception même que les hommes ont des rapports sociaux est pervertie. Dans un monde où les choses et les hommes ne sont plus à leur place, tout serviteur zélé peut légitimement passer pour un flagorneur, mais l'inconvénient est qu'une telle suspicion, posée *a priori* et gangrenant la société, détruit l'essence même du rite, qui ne fonctionne que si l'on y adhère pour ainsi dire « naturellement », au sens que la phénoménologie a donné à « l'attitude naturelle ». Autrement dit, le « rite » autrefois supposé tenir ensemble la société aristocratique et les dénominations qui lui sont liées n'est

[196] C'est selon nous l'une des raisons pour lesquelles Confucius se tourne vers « l'éthique » ou à tout le moins vers un véritable « art » de la culture de soi. Contrairement à ses successeurs, Confucius ne cherche pas à fonder en théorie une royauté nouvelle, mais plutôt à transmettre un certain sens du « geste » rituel. Ainsi l'on serait bien en peine de dégager des *Entretiens* quelque doctrine unifiée visant à la pacification du monde. Le destin de ce livre et le rôle qu'il a joué dans l'Histoire, de l'Antiquité à nos jours, sont en ce sens une véritable énigme, tant l'usage qui en a été fait s'éloigne de l'esprit et du ton du Maître. Tout comme Marx affirmait ne pas être marxiste, Confucius ne se serait jamais reconnu dans les multiples doctrines confucianistes et néoconfucianistes qui ont vu le jour en Chine, de Mencius jusqu'aux philosophes chinois contemporains, en passant par le néoconfucianisme des Song. Jean Levi a écrit un beau texte en partie dédié à l'enseignement de Confucius – dont le cœur n'est pas tant dans les mots et les préceptes que dans la gestuelle et la « chorégraphie » – et à la façon dont il a été trahi dès la première génération de disciples. Cf. J. LEVI, « La transmission de la Voie de maître à disciples en Chine ancienne ou le Geste sans la Parole », dans A. Névot (éd.), *De l'un à l'autre. Maîtres et disciples*, Paris, CNRS Editions, 2013, p. 35-63.

[197] *Ibid.*, III/18, p. 29.

plus qu'une enveloppe formelle détachée des rapports sociaux effectifs – les relations humaines et la hiérarchie sociale sont corrompues, l'équilibre politique est menacé[198].

Ce constat d'une simplicité déroutante, relevant de ce que Richir appelle une « mort symbolique au champ symbolique[199] », fournit pourtant le point de départ de toutes les réflexions sur la royauté authentique conduites par les successeurs au Maître, qu'ils soient mohistes, confucianistes, et même légistes. Mais loin de s'ouvrir à une remise en question de la royauté, tous les penseurs de l'époque des Royaumes Combattants, à l'exception notable de Zhuangzi, chercheront à instituer *et* à fonder, du même coup, la royauté qu'ils se sont efforcés de penser eux-mêmes comme en une réaction panique devant la décomposition du corps social. Geste paradoxal et impossible, puisqu'il s'agira de troquer une royauté pour une autre, une royauté perdue pour une royauté en simulacre (car ne renvoyant plus à *rien*), tout en essayant de maintenir la nécessité même de la royauté. Les penseurs de cette époque s'assignent la mission de *refonder* « en pensée » la royauté, tout en livrant, par différents chemins doctrinaux, la légitimation d'un pouvoir coercitif qui a perdu de son sens. L'un des chemins, semé d'embûches, que ces penseurs vont emprunter, consistera dès lors à penser la genèse de la royauté (dans des temps immémoriaux), à tenter de rendre compte de sa dégénérescence (dans le temps présent), et à annoncer la réconciliation à venir de la société grâce à une royauté refondée (dans le futur de l'unification). Mais, par une circularité caractéristique de ce mode de pensée, l'identification entre l'avant et l'après, le passé et le futur, le Sage originaire et le Sage espéré, laissera fatalement irrésolue la question du devenir historique, soit celle, toujours refoulée, de la tyrannie. L'énigme est en effet que la royauté est censée être fondée *depuis toujours*, par un Roi-Sage, mais cette fondation est manifestement problématique, puisque la royauté parfaite des premiers temps n'est plus : comment a-t-elle donc pu dégénérer ? Comment la fondation nouvelle des maîtres doit-elle s'accorder à l'ancienne fondation qui, manifestement, a échoué ? N'est-elle pas elle-même vouée à l'échec ?

---

[198] L'illusion de Confucius étant d'avoir pensé qu'il y eut vraiment une époque, celle des Zhou occidentaux, où le rite pouvait fonctionner parfaitement et régir l'ensemble des rapports humains. En effet, il est resté aveugle à l'équilibre proprement *politique* qui rend possible l'équilibre rituel. Ainsi Confucius voit-il dans les transgressions dont il est témoin une dépravation morale, sans en apercevoir les enjeux de pouvoir sous-jacents. Un livre extrêmement riche tel que le *Zuozhuan* 左傳 (*Commentaire de Zuo aux* Annales des Printemps et Automnes) et datant de la fin de l'époque des Printemps et Automnes abonde en exemples de non-respect des normes de conduite rituelles. Le lecteur intéressé par les mutations sociales et intellectuelles de cette époque, dont le *Zuozhuan* porte la trace, pourra consulter l'étude suivante : Y. PINES, *Foundations of Confucian thought: Intellectual life in the Chunqiu period, 722-453 BCE*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2002.

[199] M. RICHIR, « Vie et mort en phénoménologie », *Alter*, nº 2, 1994, p. 333-365.

L'expérience mohiste d'une pensée de la fondation

Le texte le plus ancien affrontant ces questions se situe dans la première partie du chapitre « Éloge de l'unité », ou selon d'autres lectures « L'identification avec le supérieur » (« Shangtong » 尚同), issu du *Mozi* ou *Écrits de Maître Mo*. Dans ce texte, Mozi (479-392)[200] cherche à penser, pas à pas, l'institution d'un ordre royal supposé assurer la stabilité à l'ensemble de la société. On distingue, dans cette progression patiente, des moments où le maître mohiste parvient à expliciter le sens de la royauté. Mais Mozi esquive aussi par endroits des difficultés ou contradictions manifestes. Voici la partie principale du texte :

> Maître Mo dit : « Quand le peuple venait de naître dans la haute Antiquité, il n'y avait encore ni loi ni gouvernement – l'on pourrait dire que chacun se faisait son propre avis. Ainsi il y avait autant d'avis différents que d'hommes : deux hommes faisaient deux avis différents, dix hommes en faisaient dix autres, et ainsi de suite jusqu'à former une multitude d'opinions divergentes. Chacun défendait donc son avis personnel et réfutait celui d'autrui, les hommes se renvoyant la balle indéfiniment. Si bien qu'au sein des foyers, père et fils se haïssaient et les fratries s'entredéchiraient ; souvent, les membres d'une même famille se séparaient, incapables de vivre en bonne entente. A l'échelle de l'Empire, les hommes cherchaient par tous les moyens à se nuire entre eux, et étaient antagonistes comme l'eau et le feu, le poison et le remède. Si par extraordinaire il leur restait quelques forces au terme de ces luttes journalières, elles n'étaient jamais utilisées pour favoriser l'entraide ; et quand il y avait des ressources en surplus, les hommes préféraient les laisser pourrir que de les partager avec autrui. Même les conduites vertueuses étaient dissimulées à autrui, par peur qu'il ne les adopte. Bref, l'anarchie régnait dans le monde : les hommes ne se différenciaient guère des bêtes. Il apparaît clairement que le chaos était dû à l'absence d'un chef. C'est pourquoi un homme doté d'une sagesse supérieure fut désigné comme Fils du Ciel. Comme les hommes s'aperçurent que les forces du seul Fils du Ciel demeuraient insuffisantes, ils choisirent trois autres Sages pour en faire les hauts dignitaires de l'État. Etant donné la grandeur du territoire à administrer, et la distance à laquelle se trouvaient de nombreux royaumes et leurs peuples, il était impossible d'exposer clairement à tous les distinctions entre le vrai et le faux, et entre le bien et le mal. C'est pourquoi le Fils du Ciel et les hauts dignitaires, à peine avaient-ils pris leur fonction, divisèrent l'Empire en une multitude d'États et attribuèrent à chacun d'entre eux un souverain local. Mais ce n'était pas fini,

[200] Figure centrale et fondatrice de l'école mohiste (*mojia*墨家), principale rivale de l'école confucianiste avant l'unification impériale, et qui fut souvent caractérisée à tort d'« utilitariste ». Le Mozi est un livre très riche, quoique longtemps négligé tant par la tradition chinoise que par la sinologie occidentale, et contient des esquisses d'analyse du discours, des théories politiques concurrentes du ritualisme confucianiste, mais aussi des traités de défense militaire. On retient souvent de ce livre son antimilitarisme et son antiritualisme viscéraux, dont le socle commun est la notion de « sollicitude impartiale », sur laquelle nous reviendrons plus loin.

> car les souverains locaux ne pouvaient assurer à eux seuls le fonctionnement de leur territoire. Ils choisirent donc les meilleurs éléments de leur royaume pour occuper les plus hauts postes de l'administration locale[201].

En tentant de mettre en suspens ce qui fait précisément l'*institution* de la royauté, Mozi essaie de revenir en amont de la fondation pour assister à son surgissement, tout en étendant sa description au maillage administratif de l'Empire dans son entièreté. Mais la mise en suspens n'aboutit pas tout à fait, puisque Mozi continue de penser dans les termes de l'institution symbolique de la royauté et ne peut concevoir autre chose, à l'origine, que la non-royauté, soit la non-société. En effet, le seul moyen dont dispose Mozi pour faire ressortir l'événement de la fondation est de recourir à cet avant transcendantal, mais qui est déjà entièrement codé selon les termes de l'institution de la royauté. Si celle-ci est synonyme de société, le temps qui la précède est celui d'une quasi-animalité, où les hommes vivent parfaitement atomisés. Il manque un principe-Un permettant de générer l'alchimie du lien social : chacun a son opinion, son avis personnel qui vaut pour vérité (*renyiyi*人異義). L'expression employée par Mozi pour introduire l'idée d'une atomisation originaire des esprits est intéressante à cet égard ; comme le suggère la lecture de Léon Vandermeersch, la première phrase peut aussi se lire au sens d'un seul langage mais qui serait compris et interprété différemment par tous[202]. Il y avait donc du langage, mais celui-ci était intrinsèquement conflictuel, les mots eux-mêmes ne servaient pas à communiquer mais seulement à réfuter. Dès ces premiers éléments descriptifs, le temps d'avant la royauté revêt un caractère monstrueux : les hommes primitifs décrits par Mozi sont à peine humains, incapables de se comprendre, fût-ce un instant, et vivent dans une forme si sévère d'autarcie psychique que l'on se demande comment l'espèce a pu se perpétuer. Il ne peut y avoir de famille puisque les hommes liés biologiquement – père, fils et frères – sont incapables de se lier socialement, séparés qu'ils sont par la haine et le ressentiment. Tout est bon pour nuire à son prochain, Mozi allant jusqu'à décrire un égoïsme hyperbolique, c'est-à-dire quasiment impensable. Il n'y a qu'une seule conclusion à tirer de cela, selon le Maître : les hommes d'alors vivaient en réalité comme des bêtes sauvages.

Mais nous pouvons sentir, à travers cette description de l'état présocial, comme un dédoublement entre le passé transcendantal[203] imaginé

---

[201] SUN YIRANG孫詒讓, *Mozi xiangu* 墨子閑詁, Pékin, Zhonghua shuju, 2001, p. 74-75.

[202] L. Vandermeersch, *La formation du légisme : recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1965, p. 214. Il traduit en effet ainsi la première phrase : « Jadis, lorsque le peuple était encore à l'origine de la vie, et qu'il n'y avait ni loi ni gouvernement, les hommes parlaient un langage interprété par chacun pour soi dans un sens différent des autres. » Notons au passage que sa traduction de *minshisheng*民始生par « lorsque le peuple était encore à l'origine de la vie » est difficilement compréhensible.

[203] Expression que nous reprenons à Richir, pour désigner un passé qui n'a jamais eu lieu et n'est donc pas historique, mais auquel il faut recourir, dans le cadre de la pensée mythologique, pour saisir le présent de l'institution. Cf. M. RICHIR, *La Naissance des dieux*,

par Mozi et sa propre époque, qui est celle du début des Royaumes Combattants. Dans la représentation que Mozi se fait du temps d'avant l'Histoire se sédimentent des éléments qui relèvent du temps présent. Car lorsqu'il déplore l'atomisation intégrale des hommes, leur incapacité à faire corps, il a en tête cette idée d'une « sollicitude impartiale » qu'il souhaiterait imposer au monde entier[204]. Mais s'il n'y a pas identité entre le passé de l'inhumanité et le présent, c'est que le temps de l'anarchie totale constitue plutôt le point au-delà duquel on ne peut remonter, dans la généalogie de l'État, si bien que ce dont il faut avant tout assurer la légitimité, c'est le principe même de l'État et de la royauté. Ainsi le recours au passé transcendantal permet d'inscrire *en* l'homme cette sorte de barbarie originaire, qui constitue sa propre négation, et qui devient l'origine de toutes les phases de désordre ultérieures. C'est dire que les manifestations du chaos social et politique, à toute époque historique, constituent une réminiscence de cette fiction de l'état de nature. Ni l'humanité ni le lien social ne sont originaires, tous deux sont le résultat d'une création – le paradoxe étant que ce sont les hommes eux-mêmes qui en sont les auteurs[205].

C'est à ce moment du récit que les choses se complexifient pour Mozi : il est fondamentalement impossible de penser le passage à une société organisée et hiérarchisée à partir d'une telle humanité primitive. Là se situe le nœud du problème et devrait apparaître la question du surgissement de l'État. Mais au lieu de se confronter à ce qui s'avère être une aporie, celle de la fondation, Mozi esquive le problème et énonce, sur le ton de l'évidence, qu'il « apparaît clairement que le chaos était dû à l'absence de chef ». Comme un retour de l'*institué* qu'il s'agissait précisément d'expliciter mais qui, dans le cas présent, resurgit *machinalement*. Car il est un détail, ou plutôt un silence dans le texte qui constitue le lieu d'une véritable énigme : il est

op. cit., p. 17 : « … la mythologie sera d'abord, en quelque sorte, le mythe de la fondation de l'État, par représentation, toujours déjà codée depuis l'institution même de l'État, de l'État avant l'État, de cette institution avant elle-même, dans un « avant » transcendantal ou un passé transcendantal qui n'a jamais eu lieu, de manière à penser globalement cette institution dans le mouvement même de son faire, d'une genèse où, s'élaborant de manière sensée, elle se légitime. » Si le récit mohiste de genèse de l'État ne relève pas du « mythe », puisqu'il vise bien à la « fondation globale de toute la société », la différence ici est que Mozi ne pense pas non plus dans le cadre de la mythologie, mais avec les moyens qui lui sont propres, et qu'il s'agit précisément d'expliciter dans les lignes qui suivent.

[204] Cette notion de « sollicitude impartiale » (*jian'ai* 兼愛), souvent traduite à tort par « amour universel », exprime l'idée selon laquelle il suffirait que tous les hommes éprouvent autant de sollicitude pour les autres que pour eux-mêmes, que les royaumes cessent de s'entretuer et que les familles mettent fin à leurs querelles, pour que le monde s'en trouve intégralement pacifié. Dans un raisonnement circulaire, Mozi explique le chaos qui règne en son époque par l'absence de « sollicitude impartiale » ; absence portée au diagnostic par le Sage (*shengren*聖人) qui n'est autre que Mozi lui-même.

[205] C'est d'ailleurs ce qui fait toute la différence entre les récits de genèse de l'Etat de Mozi et de Mencius (cf. ci-dessous) et les récits de fondation analysés par Richir dans *La Naissance des dieux*. En effet, dans ces récits chinois de fondation royale, il n'y a précisément aucune généalogie divine permettant de légitimer, depuis une source transcendante et les médiations multiples que cela implique, l'ordre royal, qui n'est dès lors plus qu'un ordre *humain*. Livrés à eux-mêmes, les hommes doivent dès lors élaborer par d'autres moyens, qu'il faut chercher, de manière plus ou moins consciente, la légitimité d'une royauté à venir.

question en effet du *choix* (*xuan* 選) d'un souverain céleste, mais dont le sujet n'est pas spécifié. Loin d'être une omission involontaire, cette ambiguïté est rendue nécessaire par son raisonnement, et confirme, malgré Mozi, le caractère radicalement contingent du surgissement de l'État, au sens où *rien ne peut en rendre raison*. En effet, puisque les hommes d'avant la constitution de l'État sont incapables de s'entendre sur la moindre question, comment est-il possible qu'ils aient choisi *ensemble* et de concert un Fils du Ciel ?

Mozi se trouve contraint de faire *comme si* le passage du chaos à la civilisation allait de soi, en un court-circuit du problème de la contingence du surgissement du souverain originaire. Tout cela semble accréditer, dans le creux du texte, l'hypothèse d'un *tyran originaire*, pour reprendre l'expression de Richir[206], tyran qui sous le pinceau de Mozi est immédiatement « légitimé » en Fils du Ciel : ainsi, par une sorte d'hypnose ou d'illusion nécessaire, l'hypothèse effroyable d'une tyrannie originaire se transmue, d'un coup, en celle d'une *royauté* (sagesse) *originaire*. Or, en ce point précis est manquée ce que Richir analyse comme la médiation nécessaire pour que s'opère la légitimation du tyran au despote, médiation qui consiste en la recherche du bon écart entre le souverain et le pouvoir en sa transcendance[207]. Car c'est en quelque sorte à partir de lui-même, et rien que de lui-même, que le souverain originaire pourra commencer à œuvrer et à gouverner.

En effet, dans l'esprit du maître mohiste, c'est l'ensemble de la pyramide sociale qui peut être établie sans obstacles à partir de cette désignation première d'un Roi-Sage : les grands ministres, les princes féodaux, et enfin les fonctionnaires locaux. Ainsi l'ensemble du territoire et de la population se retrouve lié et ne forme plus qu'un seul corps, qui tient grâce à la mise en pratique d'une seule règle, celle édictée par le Fils du Ciel lui-même :

> Une fois toutes les fonctions occupées, le Fils du Ciel proclama devant le peuple de tout l'Empire : « Que vous soyez témoins de bonnes ou de mauvaises actions, rapportez-les à vos supérieurs. La vérité de vos supérieurs est également la vôtre ; ce qu'ils rejettent, vous devez le rejeter aussi. Mais si vos supérieurs commettent des erreurs, vous devez leur adresser vos remontrances. Quant à vos inférieurs, vous devez les encourager s'ils sont les auteurs de bonnes actions[208].

---

[206] Richir recourt en effet à l'hypothèse d'un tyran originaire comme source de la *contingence* du despote. C'est la seule hypothèse qui permet d'expliquer d'un côté le surgissement d'un pouvoir séparé au sein des « sociétés contre l'Etat » analysées par Pierre Clastres, de l'autre la dégénérescence, au sein du temps historique, d'un pouvoir coercitif en tyrannie, le despote « retrouvant, dans la « folie » du pouvoir, des traits du tyran originaire ». Ainsi la tyrannie est-elle « à l'horizon de toute société », et le tyran originaire la « source transcendantale du mal ». Cf. M. RICHIR, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 145-165.

[207] *Ibid.*, p. 33. On notera à nouveau qu'il n'y a dans le récit de genèse de l'État mohiste aucune intrigue divine, ni même de dieu(x) figurant l'écart avec le pouvoir en sa transcendance.

[208] SUN YIRANG 孫詒讓, MZXG, *op. cit.*, p. 75.

Chaque homme se situe dès lors par rapport à d'autres, supérieurs et inférieurs, recueillant la vérité des premiers pour la transmettre aux seconds. Ainsi, du Fils du Ciel jusqu'au plus vil serviteur, tout en bas de l'échelle, la société est traversée par une parole unique supposée constituer le « liant » du lien social, puisque c'est le souverain suprême qui détermine ce qui est vrai ou adéquat (*shi* 是) et ce qui ne l'est pas (*fei* 非). A cela s'ajoute un principe de surveillance mutuelle, que les penseurs légistes développeront également à leur manière : le moindre acte doit être jugé à l'aune de la parole Une. Dans la suite du texte, Mozi va donc décrire, échelon par échelon[209], ce processus de surveillance qui doit aboutir à une approbation ultime du Fils du Ciel :

> Comment savoir si l'Empire est pacifié ? L'Empire est pacifié à partir du moment où le Fils du Ciel est le seul à détenir la possibilité d'uniformiser toutes les opinions sous le Ciel[210].

A vrai dire l'écriture même de Mozi est une illustration en acte de ce qu'il entend par « unification » ou « uniformisation ». La description pour chacune des échelles locales reproduit à l'identique la proclamation initiale du Fils du Ciel. Il n'est aucune exception, même syntaxique, dans la description que Mozi fait de la pacification de l'Empire. Les habitants d'un canton doivent obéir au chef de canton, les habitants d'un royaume doivent obéir au maître du royaume ; la pauvreté volontaire de l'expression est la traduction directe de l'unité visée par Mozi[211]. Du village jusqu'au Fils du Ciel, tout suit donc une unique règle, et il est remarquable que l'exigence d'unité suffise à elle seule pour assurer l'ordre sous le Ciel. Mais que se passe-t-il, une fois que nous sommes parvenus à la conclusion qu'il suffit que le Fils du Ciel détienne le principe unificateur de l'Empire pour que ce dernier soit pacifié ? Cela ne signifie-t-il pas que le travail de fondation est pleinement achevé, et que la

[209] Nous épargnons au lecteur la traduction intégrale de ce long passage au cours duquel Mozi essaie de montrer comment tout fonctionnaire parvient à détenir une autorité parfaite sur sa localité : le chef de village (*lizhang*里長), le chef de canton (*xiangzhang*鄉長), le souverain d'un royaume (*guojun*國君), et enfin le Fils du Ciel (*tianzi* 天子), qui sont tous, à leur échelle, l'unique personne pouvant unifier l'entité administrée (*wei neng yitong*唯能壹同).

[210] SUN YIRANG 孫詒讓, MZXG, *op. cit.*, p. 76.

[211] Voici tout de même quelques extraits du passage en question : « … à l'échelle du village, le chef de village est l'homme bon par excellence. C'est lui qui, par ces mots, établit l'administration pour les habitants du village : « Que l'on soit témoins de bonnes ou de mauvaises actions, il faut absolument le rapporter au chef du canton. Ce que ce dernier juge vrai, nous devons tous le tenir pour vrai ; ce qu'il juge faux, nous devons tous aussi le juger faux. Ecartons les mauvaises paroles, et étudions les bonnes paroles du chef du canton ; bannissons les mauvais comportements, et prenons exemple sur le chef du canton. Comment pourrait-il y a voir désordre dans le canton si l'on se conforme à ces principes ? » Comment savoir si le canton est pacifié ? Le canton est pacifié à partir du moment où le chef du canton est le seul à détenir la possibilité d'uniformiser toutes les opinions dans le canton.
À l'échelle du canton, le chef de canton est l'homme bon par excellence. C'est lui qui, par ces mots, établit l'administration pour les habitants du canton : 'Que l'on soit témoins de bonnes ou de mauvaises actions, il faut absolument le rapporter au souverain du royaume…' », et ainsi de suite jusqu'au Fils du Ciel. Cf. *ibid*.

royauté est assurée dans sa légitimité ? Le lien social est-il ainsi assuré pour toujours ?

La genèse fictive de la royauté proposée par Mozi est fragilisée par une zone d'ombre sur laquelle repose tout son édifice : il s'agit du moment de l'*événement* fondateur, qui déclenche toute la suite du processus de fondation – en effet, rien ne dit *qui* « choisit » le Fils du Ciel. Est-ce le « peuple », alors même qu'il n'apparaît que conjointement à l'État ? ou est-ce une instance transcendante, telle que le Ciel ou un dieu ? Si c'est un « homme » qui le désigne, qu'est-ce qui fait sa légitimité ?

La construction mohiste paraît arbitraire, pur squelette sans consistance, en ceci qu'elle ne tire sa légitimité que d'elle-même, sans référence à aucune *extériorité*, c'est-à-dire sans qu'il n'y ait *processus* de légitimation. Or s'il y a bien une apparence de progression dans le texte de Mozi, la royauté s'y institue en réalité d'un seul coup, dans une sorte de « mise à plat » du social, sans dehors ni transcendance, ce qui, *in fine*, confine la description dans l'absurde. Car c'est comme si « quelque chose » manquait pour assurer à cette royauté originaire sa légitimité éternelle – quelque chose d'effrayant sans doute, qui fait cette part en l'homme qui ne pourra jamais être entièrement domestiquée ou réduite à l'institution symbolique. Il y a comme un abîme de la fondation, indissociable de la *transcendance* du politique, que Mozi dissimule, peut-être à son insu, ou bien par crainte de ce que cela implique pour la pensée, à savoir une remise en question totale de sa doctrine et de son adhésion à l'institution de la royauté. Il se trouve donc devant une impasse manifeste, et n'a dès lors plus qu'une seule alternative : ou bien renoncer à la royauté, et prendre acte de l'*échec* de sa fondation, ou bien la préserver en pensée, quitte à faire basculer la royauté dans l'arbitraire et, du même coup, dans un non-sens qui relève de ce que Richir appelle le « machin symbolique[212] ». Mozi optera bien entendu pour la seconde branche de l'alternative. Ce qui donne cette conclusion, qui jaillit comme à l'improviste :

> Toutefois, quand le peuple est uni avec le Fils du Ciel, mais ne s'accorde pas au Ciel lui-même, les catastrophes risquent toujours de se produire. Si de nos jours le vent gronde et les pluies inondent sans discontinuer, c'est parce que le Ciel veut punir le peuple de ne pas être à son diapason[213].

Après s'être employé à décrire pas à pas les différents moments de la fondation, Mozi reconnaît implicitement, en dernière instance, qu'elle reste vaine tant qu'elle ne reçoit pas la sanctification suprême du Ciel. Même si

[212] Le terme de « machin » est utilisé par Richir pour traduire ce que Heidegger avait pensé comme le *Gestell*, soit ce mode de pensée machinale qui constitue l'essence de la technique et de la science modernes. Richir reprend toutefois ce terme en montrant qu'aucun régime de pensée n'est immunisé contre le « risque » du *Gestell*. Sur ce point, voir S. CARLSON, *Genèse et phénoménolisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Dixmont, 2020, p. 48-53.

[213] SUN YIRANG 孫詒讓, MZXG, *op. cit.*, p. 77.

l'humanité entière est à l'unisson du Fils du Ciel, rien ne garantit la viabilité de la société. Autrement dit, rien ne peut assurer à la société sa stabilité ultime, si ce n'est « quelque chose » qui *n'est pas elle* – elle ne peut tirer son sens, et partant sa légitimité, de son unique positivité. Le maître mohiste échoue à élaborer le sens de la royauté – *sa* royauté – faute d'avoir pris en compte la question de sa *contingence*, ou plutôt de la contingence de *toute* royauté[214]. C'est qu'il lui manque une dernière clé pour rendre compte du fait que, à travers l'Histoire et surtout à son époque, le monde sous le Ciel vit dans une sorte de chaos perpétuel où règnent l'arbitraire et la mort : *rien*, au bout du compte, ne semble soutenir l'édifice. Le Ciel punit les hommes en engendrant des calamités et des catastrophes naturelles, car ceux-ci ne sont pas « accordés », « unis » à lui. Mais « lui », ce Ciel, qu'est-il donc ? Ce qui nous dépasse absolument et qui précisément n'est plus du ressort des hommes ; mais, dans le champ du politique, ce « Ciel » qu'évoque Mozi n'est selon nous rien d'autre que le signe de la transcendance du politique et du pouvoir. Mozi aura beau élaborer méticuleusement toutes les étapes de la fondation royale, l'accord harmonique final ne peut se réaliser sans le Ciel. L'abîme auquel ouvre cette découverte d'une transcendance est pourtant aussitôt recouvert par Mozi qui, dans un autre chapitre de son livre, identifiera tautologiquement sa propre pensée à la volonté céleste[215]. Si bien que la transcendance finit par être entièrement déterminée et codée dans les termes de la doctrine mohiste : le seul moyen de sauver la royauté du risque d'un engloutissement dans le chaos est d'entrer directement en possession, par la pensée et fût-ce en simulacre, du Ciel en sa transcendance[216]. Sans cela, la société, affectée de

[214] Il apparaît donc que « la contingence du despote » qu'analyse Richir est indissociable de la transcendance du pouvoir, en ce que ce dernier, d'une manière ou d'une autre, finit toujours par glisser entre les doigts du souverain. C'est dans la mesure où il n'y a aucune *nécessité*, naturelle ou sociale, dans l'institution de la royauté qu'il faut élaborer symboliquement son sens, et que, tôt ou tard, cette élaboration est amenée à se confronter à la question du dehors de l'institution symbolique (le « non-institué radical », pour reprendre une expression du jeune Richir). Dehors absolu auquel il faut s'accorder ou à tout le moins s'ajuster, bien que, dans le cas de Mozi, la société avec toutes ses strates et sa hiérarchie symboliquement instituée sont décrites *comme* nécessaires, reportant ainsi la contingence (et donc la tyrannie) dans les cieux. C'est par ce mouvement que Mozi occulte ou feint d'occulter la contingence de ce que lui-même pense comme la royauté idéale.

[215] On peut lire en effet au chapitre « Volonté céleste » (*tianzhi*天志) du *Mozi* : « Maître Mo dit : « Me voici possesseur de la volonté céleste, tout comme le charron l'est du compas ou l'artisan de l'équerre. En se servant de l'équerre et du compas, le charron et l'artisan peuvent mesurer les formes géométriques, et ainsi peuvent-ils juger : « C'est conforme ; ce n'est pas conforme ». De nos jours, les écrits des lettrés et gentilshommes sont incalculables, et leurs paroles indénombrables ! Et pour cause : les uns vont prêcher leur doctrine devant les princes feudataires, les autres rendent visite à des hommes de renom. Voilà comment ils se sont terriblement éloignés de la bonté et de la justice. Vous me demandez comment je puis juger de tout cela ? Eh bien parce que je dispose de la norme divine permettant de mesurer tous les propos tenus sous le Ciel. » Cf. SUN YIRANG 孫詒讓, MZXG, *op. cit.*, p. 197.

[216] Ce que nous pourrions qualifier de « tautologie céleste », et qui est aussi à l'œuvre de manière extrêmement manifeste chez Mencius. Dans les cas de Mencius et de Mozi, on trouve un similaire mouvement vers la « découverte », pour ainsi dire, de la transcendance du politique, c'est-à-dire d'une extériorité qui dépasse le champ de *la* politique comme méthode de gouvernement, mais c'est pour chaque fois recouvrir cette transcendance en la *déterminant* dans les termes de leur propre doctrine, dans une circularité qui condamne celle-

non-sens, s'effondre précisément parce que le Ciel *ne la tient plus* – il punit, anéantit, tue les hommes sans raison[217]. La vie humaine en devient d'un coup profondément absurde, dépourvue d'assise et de sens : la hiérarchie est établie, le Fils du Ciel institué et toutes les fonctions occupées mais, *malgré tout*, le Ciel accable les hommes. Alors à quoi bon cette impossible fondation ? C'est que Mozi a cru pouvoir s'en sortir par un tour habile, en sous-entendant à travers sa phrase conclusive, qu'*il ne reste plus qu'à s'accorder au Ciel*, faisant passer une tâche impossible pour une dernière et simple marche à gravir. Ce à quoi le maître mohiste affirme être parvenu, mais au prix d'une pernicieuse tautologie, conduisant l'activité de pensée à l'absurdité et à la démesure, c'est-à-dire, en un sens, à la *tyrannie*[218]. Telle est l'impasse profonde de la pensée mohiste qui, sur le point de découvrir l'arbitraire de l'institution de la royauté, aura préféré tenter de légitimer ce qui était d'ores et déjà *infondé* plutôt que de se risquer au vertige de la remise en question.

La naissance des Sages selon Mencius

Si Mozi a manifestement échoué à expliciter le sens de la royauté, en refoulant l'énigme de la contingence du despote originaire, il a néanmoins légué aux penseurs des Royaumes Combattants une matrice narrative permettant de décrire le passage de la nature à la culture, du chaos à la sagesse royale. Nombreux seront les penseurs de premier plan et de toute obédience qui reprendront et réaliseront des variations sur le thème de l'apparition du Roi-Sage. Parmi eux l'on retrouve Mencius, héritier orthodoxe de l'école confucéenne et adversaire de Mozi, avec qui il partage pourtant les mêmes questions et les mêmes apories. Après Mozi, Mencius cherchera à son tour à

ci à l'abstraction du point de vue de la pensée, et à l'inefficacité d'un point de vue pratique (il va sans dire que nul souverain n'a jamais pu « pratiquer » leur pensée, la traduire dans le réel).

[217] C'est un mouvement analogue d'effondrement du sens, dans un tout autre contexte et sous une autre forme, que Richir analyse dans l'éloignement progressif des dieux au cours de la reprise tragique des récits mythico-mythologiques, d'Eschyle jusqu'à Euripide, aboutissant à un monde divin dépouillé de son sens mais qui place l'homme face à l'énigme de sa propre condition. Ici, c'est le Ciel qui devient pure « machinerie symbolique », privée de sens, bien que, pour des raisons historiques qui nous échappent en grande partie et qu'il faudrait étudier indépendamment, cette perte de sens ne débouche pas sur une libération, au moins en pensée, vis-à-vis de l'institution ancienne de la royauté. Au contraire, ce Ciel censé fonder l'ancienne royauté, après s'être mué en une machinerie dépourvue de sens sera tout de suite *accaparé* par Mozi, comme nous l'avons suggéré, au chapitre « Volonté céleste » de son livre, lorsqu'il associe la volonté du Ciel à sa propre pensée. Moyen désespéré de « combler » un vide d'où le sens s'est évaporé.

[218] Selon nous, et en dépit de l'intérêt que nous portons à ses analyses, Léon Vandermeersch se trompe donc lorsqu'il voit dans le chapitre *Shangtong*《尚同》l'exposition d'une doctrine presque « socialiste », ou encore un « germe de démocratie ». Il interprète l'unanimité qui règne dans la société mohiste rêvée comme le signe que la parole du « peuple » est « reconnue » jusqu'en haut, omettant que la proclamation du Fils du Ciel dit exactement l'inverse, à savoir que tout homme doit s'accorder aux propos de ses supérieurs. Cf. L. VANDERMEERSCH, *La formation du légisme : recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, *op. cit.*, p. 224-225.

fournir une nouvelle fondation à la royauté. Mais est-il encore possible de fonder celle-ci, étant donné l'échec de Mozi, qui fut contraint de s'en remettre à un Ciel qui ne répond pas ? Mencius croira pouvoir surmonter la difficulté en montrant que la division sociale est en réalité *naturelle*, c'est-à-dire qu'elle est la « vraie » nature de l'homme. C'est ce qu'il tentera dans son propre récit de la genèse de l'État.

Bien qu'il semble très proche du texte mohiste, le récit que livre Mencius de l'origine de la civilisation et de la division sociale a une particularité troublante : il imagine longuement l'anarchie d'avant l'État, mais ne décrit pas directement la barbarie des premiers hommes. L'accent est bien plus mis sur leur insécurité, menacés qu'ils sont par la sauvagerie de la nature, que sur une supposée méchanceté originaire. Il n'est pas dit que les hommes cherchent à s'entretuer, mais il est suggéré, implicitement, qu'ils sont sans instruction et sans outils techniques :

> A l'époque de Yao, l'Empire n'était pas encore pacifié : les eaux sortaient de leurs gonds, et menaçaient le monde d'inondations répétées. Les végétaux proliféraient et les bêtes sauvages pullulaient ; les récoltes étaient mauvaises et l'homme asservi aux animaux. Tous les royaumes du milieu étaient marqués de l'empreinte des quadrupèdes et des oiseaux. Yao fut le seul à s'en inquiéter. Il fit appel à Shun pour orchestrer l'instauration de l'ordre. Celui-ci chargea Yi de la maîtrise du feu : il incendia les montagnes et les marais, poussant les bêtes sauvages à l'exil. Yu dispersa les neuf fleuves ; il dragua le Ji et le Lei, et les fit se déverser dans l'océan ; il désobstrua le Ru et le Han en les reliant au Hui et au Si, qui tous se déversèrent alors dans le Yangtsé – ainsi la Chine entière put subvenir à ses besoins. A cette époque, Yu demeura huit années à l'extérieur, jamais il n'eut le temps de rentrer chez lui bien qu'il passât à trois reprises devant sa demeure : comment aurait-il pu travailler lui-même sa terre ? Le Souverain Millet devait quant à lui enseigner au peuple les ressorts de l'agriculture. Dès lors que les récoltes furent possibles, le peuple pouvait manger à sa faim. Mais l'homme a aussi une éthique : sans éducation, un ventre rempli, des habits chauds et un logis confortable ne permettent en rien de se distinguer des bêtes. Tel fut l'autre souci du Sage [Shun]. C'est pourquoi il chargea Xie de l'éducation du peuple et de la transmission de la moralité humaine : la relation père-fils devait relever de l'intimité, le lien souverain-sujet était subordonné à la droiture ; mari et femme avaient chacun leur fonction et les aînés avaient la préséance sur les jeunes ; enfin, entre amis devait régner la confiance. Yao chantonna alors : « Faites-les travailler, rectifiez-les ! Oui, venez-leur en aide ! Faites en sorte que chacun prenne possession de soi, puis assistez-les et instruisez-les toujours ! » Avec de pareilles préoccupations pour son peuple, comment le Sage aurait-il le loisir de travailler lui-même la terre[219] ?

Replaçons l'extrait dans son contexte : Mencius s'adresse ici à un certain Chen Xiang, disciple de Xu Xing, lequel est lui-même un penseur de l'école

[219] YANG BOJUN 楊伯峻, MZYZ, *op. cit.*, V/4, p. 124-125.

des agriculteurs (*nongjia* 農家)[220]. Chen Xiang est en séjour au Chu, attiré par la réputation d'homme vertueux de son souverain, le duc Tengwen (*tengwen gong* 滕文公). Une fois arrivé, il fait toutefois part à Mencius de sa déception, et regrette que le duc ne soit pas un véritable sage : en effet, celui-ci ne participe pas aux travaux agricoles aux côtés du peuple, dont il épuise les forces pour remplir les greniers de l'État. Mencius lui rétorque que la division du travail tout comme la division sociale sont nécessaires – un artisan ne peut à la fois s'adonner pleinement à son activité et pratiquer l'agriculture, de même le souverain ne peut à la fois gouverner et cultiver la terre. Il y a des métiers manuels et des métiers de l'esprit. C'est à partir d'un tel raisonnement que Mencius élabore cette généalogie de la civilisation, en en faisant remonter l'origine à Yao, le premier homme à se réveiller de cette indistinction des hommes dont Chen Xiang semble présenter une nouvelle version.

Yao est donc le Sage fondateur et originaire dont le rôle est de sortir les premiers hommes de cet océan de menaces que constitue la « nature » sauvage. Celle-ci est effrayante, totalement immaîtrisable, toujours en excès. Le paradoxe est que cette « nature » apparaît comme « dénaturée » : la prolifération des êtres vivants, et la fureur des eaux sont décrites comme de véritables anomalies. Nature « originaire », dehors radical de la société, mais qui est aussi une *tyrannie* de la nature opprimant les hommes et attendant l'intervention du Sage pour retrouver son cours normal. Les traces de pas des bêtes sauvages et la prolifération incontrôlable des végétaux sont le signe d'un dérèglement menaçant l'ordre « social-naturel ». Contrairement au récit de Mozi, la domestication de l'homme apparaît ici inséparable de la domestication de la nature, comme si la nature elle-même devait être civilisée. Yao n'est pas, comme dans le *Mozi*, un Fils du Ciel qui est « choisi » pour remédier au conflit généralisé, mais un seul homme (*du* 獨) qui, de lui-même et avant tous les autres hommes, décide de prendre en charge le devenir de l'univers. C'est dire ce qu'il faut de littéralement surhumain, presque de divin, pour aboutir à la fondation, qui est nécessairement fondation de l'État *et* de la nature, à travers une naturalisation de la division sociale et une anthropologisation de la nature.

Il apparaît immédiatement que Yao est un Roi, en plus d'être un Sage, puisqu'il désigne sans tarder un autre souverain, Shun, pour mettre en œuvre la pacification de l'Empire. Celui-ci, à son tour, fait appel à Yi et Yu qui

[220] Cette école, qui se place sous le patronage du Divin laboureur (Shennong 神農) devait être importante à l'époque des Royaumes Combattants, mais il n'en reste aucun écrit, hormis des fragments d'ordre purement technique, qui datent de la dynastie Han. Elle fait partie des dix écoles mentionnées par le *Livre des Han* 《漢書》, qui évoque même un ouvrage en vingt chapitres intitulé *Shennong*. Contre les courants dominants de l'époque, l'école des agriculteurs défendait une égalité dans le travail, au sens où tous, y compris le souverain suprême, doivent participer aux travaux agricoles. Sur ces points, voir A. C. GRAHAM, « The "Nung-chia" 農家 "School of the Tillers" and the Origins of Peasant Utopianism in China », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 42, 1979, p. 66-100.

parviennent à maîtriser le chaos de la nature, le premier en incendiant les forêts et le second en transformant de fond en comble l'agencement des eaux qui traversent l'Empire. L'extraordinaire, dans tout cela, est que Yao n'a en réalité presque rien fait, à part s'inquiéter (*you* 優). Yao est *l'unique*, le seul à s'être inquiété à l'origine, et c'est cette prise de conscience originaire du cataclysme universel qui fait de lui le premier Sage. Il est comme la projection dans un passé transcendantal de la figure de Mencius, lui qui se dépeint comme le seul à s'inquiéter du désordre qui accable la Chine, tout en ne cherchant pas à « commander », mais seulement à alerter et à prêcher la bonne parole. L'argument de Mencius est en fait le suivant : dès qu'un homme émerge du chaos, la division est de fait instaurée, y compris entre les souverains antiques et civilisateurs eux-mêmes. Tout comme le monde naturel qui commence à prendre forme et à s'organiser pour actualiser son authentique nature, le monde humain s'agence, se structure selon des distinctions sociales et politiques. Rien que les noms, qui commencent à introduire des distinctions dans la masse informe des hommes, marquent la sortie de la confusion – désormais à chaque action fondatrice sera associée le nom d'un héros civilisateur. Ainsi le monde entier se réveille peu à peu d'un rêve infernal, dans lequel tous les êtres et les éléments sont affectés d'une folie incontrôlable. Le pullulement des animaux et de la végétation est le signe d'une pathologie universelle, comme si l'univers était sorti de ses gonds. Et il est indéniable que parmi tous les récits de fondation, celui de Mencius se démarque par la puissance de sa description : on y voit le monde d'avant l'État plongé dans une nuit obscure et terrifiante, où rien n'est à sa place, et où tout le vivant semble emporté dans un déluge.

L'écart est d'emblée signifié entre l'immensité de la tâche des souverains civilisateurs et les tâches subalternes et quotidiennes menées par le reste de la population. L'activité d'un paysan, travaillant la terre quotidiennement, est incomparable au travail civilisateur de Yu : en vérité, toutes les activités relevant de la transformation ou de l'invention sont le fait d'hommes supérieurs – les autres hommes sont tous tenus dans la passivité et l'anonymat[221]. Une telle forme de narration reprend d'ailleurs la « dette du sens », selon l'expression de Marcel Gauchet, caractéristique du mythe[222] :

[221] Bien que, encore une fois, « l'invention » est toute paradoxale puisqu'elle n'est qu'actualisation de la vraie nature des choses. Cf. M. PUETT, *The ambivalence of creation : Debates concerning innovation and artifice in early China*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 39-91. Puett a analysé en détail les diverses conceptions de la « création » (*zuo*作) dans la littérature des Royaumes Combattants. Il montre que l'un des grands traits partagés par la plupart des penseurs de l'époque, en-dehors des mohistes et des taoïstes, est de penser l'institution de la culture dans le prolongement de la nature. En effet, même Xunzi qui pense la culture comme une création artificielle, procède pour ainsi dire à une naturalisation de l'artifice, en ce que le Sage ne fait qu'actualiser « artificiellement » les potentialités que lui confère le Ciel. Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse d'une création consciente comme chez les mohistes, ou de l'actualisation du céleste, comme chez les confucianistes, tout n'est jamais dû qu'à un Sage.

[222] M. GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'Etat », dans *La condition politique*, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 2005, p. 45-89.

les hommes n'ont rien inventé, ni les coutumes ni les outils techniques, tout cela est l'œuvre lointaine de héros civilisateurs. Mais contrairement au mythe, tous les éléments de la narration de Mencius convergent vers une fin unique : l'institution de la société dans son ensemble et, par extension, la fondation de la royauté. Toutefois la description ne relève pas non plus de la mythologie, à proprement parler, car il n'est question d'aucune généalogie divine permettant de *légitimer* Yao et Shun[223]. Ces derniers ne tirent donc leur légitimité, qui d'ailleurs apparaît comme absolue, que d'*eux-mêmes*. Et c'est parce qu'il n'y a aucune divinité à l'œuvre que Yao et Shun tiennent à la fois les rôles de dieux ramenant l'ordre de la nature et ceux de rois pacifiant l'ordre politique et social. Or n'est-ce pas précisément, comme le montre Richir, le propre du *tyran* que d'abolir la distance entre lui et la transcendance du pouvoir ? De telle sorte que derrière ce que la tradition a toujours désigné comme la « sagesse confucianiste » se cache l'illusion d'une toute-puissance caractéristique de la tyrannie, la vertu n'étant que le masque du chaos car « on ne peut […] imaginer, par impossible, un « tyran du Bien » (à la manière du roi platonicien) qui ne soit, *eo ipso*, un « tyran du Mal » : une société parfaitement harmonique ne serait pas moins morte qu'une société chaotique détruite par le tyran porteur de mort[224]. »

C'est d'ailleurs parce qu'une telle société harmonique est impossible, à moins de réduire l'institution symbolique à une pure animalité symbolique, sans mouvement ni indétermination, que l'Histoire ne s'est pas arrêtée aussitôt qu'elle a commencé avec Yao et Shun. Il faut donc pour Mencius rendre compte de la dégénérescence de la royauté, qui n'est jamais du ressort des acteurs historiques, mais est la conséquence de l'irruption violente du sauvage qui survient dès lors que le Roi-Sage disparaît – disparition décrétée mais dont la cause n'est jamais livrée :

> Après la disparition de Yao et Shun, la Voie des Sages entra en déclin. Vint le temps des tyrans, qui creusèrent des étangs à la place des habitations, si bien que le peuple se retrouva sans toit. Les champs furent remplacés par des jardins ; le peuple n'avait plus de quoi se vêtir ni se nourrir. Les discours

[223] D'autant que ce qui distingue Yao et Shun est le mode de transmission particulier du pouvoir qui leur est associé : ce sont des rois par *abdication* et non des rois *dynastiques*, précisément parce qu'ils ne tirent leur légitimité que d'eux-mêmes, c'est-à-dire de leur vertu intrinsèque. Ainsi Yao et Shun sont-ils des rois d'*avant* la transmission dynastique, indissociable d'un travail de légitimation fondée sur une généalogie divine. Toute la question étant : comment la royauté par abdication a-t-elle pu dégénérer en royauté *dynastique* ? Est-ce à dire qu'il y a eu une *naissance des dieux*, dans le fond des âges, et que c'est précisément parce que les penseurs des Royaumes Combattants ont été aveugles à la nature *théologico-politique* de la royauté dynastique qu'ils se sont mis à penser une *sagesse* parente de la tyrannie, parce que n'ayant plus d'instance légitimatrice transcendante ? De telle sorte que l'essor des récits d'abdication à l'époque des Royaumes Combattants, souvent interprété comme un développement de la « méritocratie » voire d'un égalitarisme (la transmission n'étant plus héréditaire mais pour ainsi dire de vertu à vertu, tout homme pouvant en théorie devenir roi), serait bien plutôt le signe d'une « dissolution des repères de la royauté » ouvrant à un simulacre de royauté ? Questions fondamentales pour comprendre les enjeux politiques profonds de l'époque pré-impériale, que nous nous contentons ici de formuler.

[224] M. RICHIR, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 87.

> pervers et les actes tyranniques se multipliaient, en même temps que les jardins, étangs et marais faisaient proliférer les bêtes sauvages. Puis vint le règne de Zhou qui plongea à nouveau le monde dans le chaos. Assisté du duc de Zhou[225], le roi Wu châtia le tyran et, au terme d'une campagne de trois ans, mit à mort le souverain du Yan. Il poursuivit Fei Lian[226] jusqu'aux bords de l'océan, où il l'exécuta. Cinquante États ont été exterminés de la sorte. Pourchassés, les tigres, léopards, rhinocéros et éléphants s'enfuirent très loin. Ce fut la liesse dans tout l'Empire[227].

Après la mort de Yao et Shun, le monde est englouti par le chaos et le retour du sauvage. Le paradoxe est que la division sociale demeure, en dépit de la subversion de la royauté des Sages par la tyrannie. Ainsi l'œuvre inaugurale des Sages survit, tant bien que mal, mais se trouve pervertie par la sauvagerie des tyrans : leur avènement est indissociable d'un nouveau dérèglement de l'ordre cosmique, dans une répétition du chaos des temps primitifs. Comme si cette sauvagerie menaçait toujours de refaire surface, en l'absence d'un pouvoir suffisamment sage pour la domestiquer. La société dégénère de concert avec la nature, qui désormais envahit les palais et croît au cœur du monde humain. Les tyrans sont du côté des fauves et des pachydermes : tous les animaux, humains ou non, s'entendent dans l'anarchie. Ainsi la fondation de la civilisation par les souverains ne peut perdurer qu'au prix de sa répétition dans le temps ; elle appelle toujours de nouveaux Sages en mesure de réitérer le miracle des Yao et des Shun. Mais il est une différence majeure entre l'action des premiers souverains et celle de leurs héritiers : avant l'institution de l'État, il n'y avait aucun tyran à renverser. Or la répétition de l'action civilisatrice des Sages antiques se fait dans la violence, la guerre et le sang : le roi Wu, secondé par le duc de Zhou, a réinstauré l'ordre après avoir mis à mort ses ennemis et décimé cinquante petits États assujettis aux Shang. Tel est le prix de la « sagesse » et de la bonté selon Mencius. A tel point que la fiction des premiers souverains antiques finit par avoir pour fonction de légitimer, depuis un passé transcendantal, la violence des souverains « historiques » ; et comme l'État et la division sociale sont, au temps des Zhou, *déjà institués*, il apparaît que la question de la domestication du peuple prend un tout autre sens. Car il ne s'agit plus, comme au temps de Yao, de créer la division sociale *ex nihilo*, mais de s'assurer qu'il y ait un véritable monarque appelé à éliminer tous les germes de tyrannie. Et nous voyons dès lors comment la fondation mencienne échoue à son tour : le recours à la figure des Rois-Sages fait reculer d'un cran le problème de la légitimité de la royauté, en projetant son surgissement dans un passé indéfiniment lointain, mais ne permet en rien de distinguer concrètement la royauté de la tyrannie *au sein du temps historique*, puisque tout tyran devrait

[225] Il ne faut pas confondre ici le tyran Zhou紂, dernier souverain des Shang, et le duc de Zhou 周公, qui est le frère du roi Wu周武王, fondateur de la dynastie des Zhou.
[226] Fei Lian 飛廉 est un grand général du tyran Zhou 紂, dernier souverain des Shang.
[227] YANG BOJUN 楊伯峻, MZYZ, *op. cit.*, VI/9, p. 155.

nécessairement être destitué par le Ciel et le « peuple », si l'on suit sa reprise de la théorie du mandat céleste[228].

Mencius essaie donc de montrer circulairement que la tyrannie est une dégénérescence de la royauté, et qu'il suffit d'écraser le tyran et de le remplacer par un roi légitime pour assurer l'ordre social. Ce faisant, il ne parvient jamais à se défaire de la tautologie céleste, puisque le roi « légitime » *historique* et non légendaire est toujours celui qui écrase ses adversaires par les armes. Tout souverain parvenant à unifier l'Empire est donc légitime, puisque toute unification n'est possible que parce que le Ciel l'a voulu. De telle sorte que, si nous suivons la logique mencienne jusqu'au bout, le premier Empereur de Chine Qin Shi Huangdi[229] pourrait tout à fait apparaître comme roi légitime et Fils du Ciel, en dépit de son anticonfucianisme viscéral et de la violence effroyable de sa conquête. La fondation royale mencienne échoue en ceci que, dans le temps historique, la sagesse supposée légitimer le souverain n'est jamais posée qu'*a posteriori*, par la sanction céleste, qui ne désigne rien d'autre qu'un simple état-de-choses, tandis que dans la légende de Yao, cette sagesse est toujours posée *a priori*. C'est dire que la voie pour « l'unification » impériale de la Chine était toute tracée dans les esprits, presque par une fatalité ou une ruse de l'Histoire – tous prêchaient une unité à venir, qui s'est finalement réalisée dans le massacre et, paradoxalement, la décomposition de la Chine. Mais l'unité « réalisée » n'est qu'un simulacre, à tous les niveaux, ou n'en demeure pas moins imaginaire, puisque moins de quinze années suffirent pour précipiter la chute de la dynastie Qin – le « Premier Empereur » n'a en fait à strictement parler *jamais* acquis de légitimité, pour avoir voulu s'identifier au pouvoir en sa transcendance et ainsi abolir l'écart, pourtant vital, avec lui-même[230].

---

[228] Selon la tautologie énoncée dans ce texte à partir duquel tant de commentateurs ont voulu extraire une soi-disant « théorie du Ciel » de Mencius : « Wan Zhang demanda : « On dit que Yao a cédé l'Empire à Shun : est-ce vrai ? – Non, répondit Mencius, le Fils du Ciel ne peut céder l'Empire à quiconque. – Mais si Shun a conquis l'Empire, qui donc le lui a cédé ? – Le Ciel. – Dans ce cas, est-ce à dire que le Ciel lui a donné des instructions ? – Absolument pas. Le Ciel ne parle pas, mais il se manifeste à travers les actes et les événements. » », *in*. YANG BOJUN 楊伯峻, MZYZ, *op. cit*., IX/5, p. 219.

[229] "秦始皇帝", littéralement « Premier Auguste Empereur de Qin ».

[230] Cf. M. RICHIR, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 33 : « Le tyran ne peut lui-même ne pas être dévoré par la folie de la destruction – et par lui-même et par la société –, il ne peut garder au moins pour un temps le pouvoir qu'il a « pris », que si s'institue du même coup, pour marquer son écart à l'égard du pouvoir en sa transcendance, une sorte de « figuration » de cette transcendance, et qui l'est, en général, par des dieux ou par un dieu, voire, dans nos temps plus modernes, par un « idéal » appelé, par principe, à demeurer à distance. » Le premier Empereur a précipité sa chute en sombrant dans la tyrannie précisément parce qu'il a figuré cette transcendance *en lui-même*, c'est-à-dire en *s'identifiant lui-même à un dieu*, le conduisant même à la recherche concrète de l'immortalité – c'est-à-dire à la folie.

Zhuangzi contre l'Etat ou la contingence du Roi-Sage

Toutes les tentatives de légitimation de la royauté et de la division sociale que nous avons examinées aboutissent à un échec : il demeure toujours une zone d'ombre, ou une faille qui sont le signe du caractère inachevable de la fondation, mais que Mozi et Mencius ont chacun à sa manière tenté de recouvrir. Rien ne permet d'assurer par le seul travail de la pensée la légitimité d'un pouvoir coercitif, si bien que, en dépit du peu de sources dont nous disposons en la matière, il y a fort à parier que la division sociale fut ressentie, ça et là à travers la Chine des Royaumes Combattants, comme profondément arbitraire[231]. La fable d'une méchanceté naturelle de l'homme, qui se développe au 4e siècle avant notre ère, est l'illustration de ce qu'il faut à tout prix, pour l'élite et le pouvoir, justifier la coercition exercée sur un peuple associé d'office à la sauvagerie. En suivant une telle conception de l'homme, le lien humain apparaît impensable sans un pouvoir coercitif qui agence et structure la société. A tel point qu'il existe une véritable crainte de la simple réunion des hommes, en-dehors de l'exercice de leurs fonctions attitrées. Le *Discours des royaumes*[232]fournit un exemple parmi beaucoup d'autres des difficultés politiques posées par un peuple toujours soupçonné de sédition :

> Le duc Huan demanda : « Quelle politique faut-il appliquer, pour que les affaires du peuple aillent bon train ? – Voyez les quatre classes qui composent le peuple, répondit Guan Zhong : il ne faut surtout pas qu'elles se mêlent entre elles. Autrement, vos sujets se livreront à des bavardages stériles et se montreront négligents dans leurs affaires. – Comment faut-il donc répartir les lettrés, paysans, artisans et marchands ? – Jadis, répondit Guan Zhong, les souverains antiques affectaient les lettrés à des lieux calmes, les artisans aux abords du palais, les marchands à la place du marché et les paysans aux champs[233]. »

[231] Hypothèse que Jean François Billeter formule à sa manière dans les dernières pages de ses *Notes sur Tchouang-Tseu et la philosophie* (Paris, Allia, 2010), en tentant un rapprochement entre Zhuangzi et la pensée de Cornélius Castoriadis. Billeter émet l'hypothèse selon laquelle la Chine des Royaumes Combattants verrait naître des germes d'autonomie, dont le *Zhuangzi* porterait la trace. Mais à notre sens si le *Zhuangzi* manifeste indubitablement un *désir de liberté*, de nombreuses médiations sont encore nécessaires pour que celui-ci se traduise en « autonomie » au sens castoriadien d'une auto-institution du social. « Auto-institution » dont Richir a souligné la nature « fantasmagorique », car elle consisterait à accréditer l'idée selon laquelle les hommes pourraient engendrer d'eux-mêmes l'institution symbolique et ainsi « faire se réaliser l'imaginaire ». Cf. M. RICHIR, *L'écart et le rien*, *op. cit.*, p. 25. Une telle idée est d'ailleurs totalement étrangère à Zhuangzi.

[232] Le *Guoyu* 《國語》 ou *Discours des royaumes* est un ouvrage compilant des « discours » de souverains et ministres de l'époque des Printemps et Automnes. Longtemps attribué par la tradition à Zuo Qiumin 左丘明, il est l'œuvre de plusieurs auteurs ; sa rédaction remonte au 5e siècle avant notre ère, et s'est sans doute étalée sur plus d'un siècle.

[233] CHEN TONGSHENG 陳桐生, Guoyu 國語, Pékin, Zhonghua shuju, 2013, "Qiyu", p. 255.

Il faut instituer une stricte séparation à la fois spatiale et sociale des hommes, selon leur métier, afin d'empêcher toute association imprévue. Ce dialogue dépasse de loin la seule question de l'efficacité des hommes au travail ; il affirme que les hommes ne doivent avoir d'identité autre que celle que la société leur a assignée, la plus grande crainte des maîtres de la domination, tels que le Guan Zhong du *Discours des royaumes*[234], étant précisément que les sujets découvrent qu'il y a *autre chose* que le domaine étroit dans lequel ils se meuvent, qu'en somme la vie humaine ne se limite pas au simple donné social. C'est à vrai dire cette réduction de l'existence humaine à la passivité de l'institution que Zhuangzi cherche à défaire, lorsqu'il fait l'éloge de l'illimité en faisant appel aux pouvoirs de l'imagination et de la fiction. L'univers social dépeint par Guan Zhong est celui de la séparation, mais une séparation qui n'admet aucun espace *entre* les individus, que ce soit pour la communion ou pour le conflit – le monde est strictement quadrillé et l'expérience humaine elle-même est réduite à ce quadrillage. Que des hommes issus de différentes catégories sociales se rencontrent, interagissent et échangent sur des sujets qui excèdent le champ étroit de leurs préoccupations quotidiennes risque d'engendrer quelque chose d'inconcevable et d'impensable du point de vue des dominants, à savoir la reconnaissance, en sus des identités sociales et symboliques, d'une commune humanité qui permet à chacun de comprendre l'autre par-delà la différence, et de reconnaître en lui un semblable. Les hommes découvriraient alors un nouveau lien qui les unit, qui ne relèverait plus de la relation dominant-dominé ou père-fils, mais s'apparenterait davantage à l'*amitié*. Or ces quatre catégories sociales mentionnées par Guan Zhong ne sont pas liées, *a priori*, par une relation d'assujettissement politique. D'où ce risque de « bavardage » et de « négligence », puisque l'amitié engendre l'oisiveté et l'oisiveté l'amitié, ce qui apparaît au tyran comme un véritable cercle vicieux. Les développements légistes insistant sur la nécessité de généraliser la surveillance et la méfiance entre les hommes visent de la même façon à briser ce lien social toujours susceptible d'émerger et de mettre en péril l'ordre politique : l'homme naturellement mauvais est plus un horizon à atteindre qu'une réalité anthropologique. C'est qu'il faut à tout prix empêcher que le peuple *se* tienne de lui-même, faute de quoi la coercition passerait pour arbitraire, voire absurde – que les hommes puissent *être ensemble* sans être assujettis à un contrôle politique apparaît comme une hypothèse scandaleuse et dangereuse.

C'est pourtant cette scandaleuse hypothèse que Zhuangzi va faire sienne[235]. En opposition à tous les penseurs de son temps, qu'ils soient

[234] Guan Zhong fut premier ministre du puissant État de Qi au 7e siècle avant notre ère, soit au début des Printemps et Automnes. Il est souvent dépeint dans les textes des Royaumes Combattants comme le maître-d'œuvre de réformes sociales et politiques qui ont porté le Qi à l'hégémonie, et préfiguré les réformes du Qin amorcées quelques siècles plus tard par Shang Yang.

[235] En ce sens la pensée de Zhuangzi aurait certainement pu contribuer à la quête d'un « contre-Hobbes » que Miguel Abensour n'a cessé de mener tout au long de son œuvre.

confucianistes, légistes ou mohistes – tous ces courants sont d'ailleurs pour lui les variantes d'une même pensée de la coercition[236] – Zhuangzi remonte à la racine du problème du lien humain, et soutient que c'est au contraire l'institution d'un pouvoir coercitif par les Roi-Sages de l'Antiquité qui a perverti le lien humain-social. Loin de vouloir légitimer, en vain, un simulacre de royauté, Zhuangzi va s'employer à exposer dans leur violence brute les rouages de la domination, sans toutefois associer le lien social en tant que tel à la coercition – ce qui reviendrait à rejoindre ses contradicteurs par un autre biais – et verser dans le fantasme d'un « retour à la nature ». Au contraire, dans le chapitre « Sabots de chevaux », il reprend les récits de fondation et leur description de l'état de nature, en inversant leur signification, et présente le surgissement du premier Sage comme une véritable catastrophe originaire :

> Selon moi, celui qui souhaite vraiment que le monde soit en ordre doit s'y prendre autrement [que Bo Le (le dresseur de chevaux), le potier et le charpentier]. Les hommes partagent une même constitution naturelle : ils tissent pour s'habiller, labourent pour se nourrir – telle est leur commune vertu. Quand leur union est profonde et qu'aucune faction n'a émergé, l'on peut parler de liberté céleste. Autrefois quand régnait la vertu suprême, les hommes avaient une démarche posée et un regard songeur. Oui, à cette époque, aucun chemin ne sinuait à travers la montagne et nulle barque ne sillonnait les marais ; à vrai dire même les ponts n'existaient pas. Pourtant les dix mille êtres vivaient unis, et c'était comme si tous les hommes venaient d'un même pays ; les bêtes formaient des troupeaux et les végétaux proliféraient. Ainsi pouvait-on s'ébattre auprès des bêtes sauvages, simplement en les tenant en laisse, ou encore rendre visite aux pies et aux corbeaux dans leur nid en grimpant aux arbres. En ces temps de vertu parfaite, les hommes vivaient avec les bêtes sauvages et formaient une seule famille avec les dix mille êtres : comment, dans ces conditions, pouvait-on distinguer entre des gentilshommes et des hommes de peu ? Rassemblés dans l'ignorance, leur vertu ne faiblissait jamais ; étant tous également dépourvus de convoitise, ils avaient atteint une simplicité brute. C'était la condition pour nourrir leur naturel. Puis ont surgi les Sages : ils se sont dévoués corps et âmes à répandre leur bonté et appliquer leur justice. Pour la première fois le monde fut en proie au doute ; ils faisaient retentir leur musique, et se tordaient dans tous les sens pour accomplir leurs rites – ainsi vinrent au monde les divisions. Aurait-on pu concevoir des vases rituels sans sculpter le bois brut, ou des tablettes raffinées sans détruire le jade pur ? Comment pourrait-on expliquer le surgissement de la bonté et de la justice,

Contre ce que la Boétie appelait le « tous Un », le livre qu'a laissé Zhuangzi témoigne d'une recherche active d'une « communauté des tous uns », soit d'une « totalité ouverte, originale en ce que la totalisation parvient à y faire lien tout en respectant la singularité de chacun au point de donner naissance à une totalité plurielle où fleurit, grâce à l'entre-connaissance, le lien de l'amitié ou de la *philia*. » Cf. M. ABENSOUR, *La communauté politique des « tous uns »*, Paris, Belles lettres, 2014, p. 96.

[236] Comme l'a déjà fait remarquer Romain Graziani dans ses *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*, coll. « L'Infini », Paris, Gallimard, 2006, p. 123.

> si ce n'est par la perversion du Tao et de sa puissance ? L'emploi de la musique et des rites n'est-il pas le signe que les hommes se sont séparés de leurs affects naturels ? Et les ornements, ne sont-ils pas la preuve que les couleurs ont troublé leur vision ? Enfin, qui aurait pu concevoir des gammes sans dérégler les sons ? Le grand crime de l'artisan aura été de détruire le matériau naturel pour fabriquer des instruments ; la faute du Sage d'avoir ruiné le Tao et sa puissance au profit de la bonté et de la justice[237].

Gardons-nous de voir dans ce récit l'expression d'une nostalgie pour un paradis perdu[238]. L'enjeu est éminemment politique. Plus qu'un simple détournement des récits de fondation de l'État, Zhuangzi opère une véritable conversion du regard, en posant la question la plus radicale qui soit : et si, bien loin de constituer l'essence même du social, la division sociale et le pouvoir coercitif étaient une *anomalie* ? Hypothèse scandaleuse à tous égards, en un temps où tous les penseurs cherchent à trouver, en vain, un fondement absolu à la domination. Le récit de l'époque de la « vertu parfaite » ou de la « vertu intacte » s'oppose presque terme à terme au récit de fondation de Mencius. La crainte des animaux sauvages se mue en cohabitation, la barbarie en simplicité ; la prolifération des êtres est symptôme de vitalité et non de désordre. Contre Bo Le le dresseur de chevaux et les artisans qui utilisent le compas et l'équerre, forçant ainsi les dispositions naturelles des êtres et de la matière, ou encore le gouvernement qui recourt à des principes moraux ou législatifs, Zhuangzi ne prône pas tant le retour à une humanité primitive que la libre association et séparation des êtres, au gré de leur constitution naturelle (*changxing* 常性). Les activités énumérées par Zhuangzi – se vêtir, se nourrir – n'appartiennent pas à la vie politique : les hommes n'ont *par nature* besoin d'aucune autorité politique pour subvenir à leurs besoins. C'est là leur « vertu commune » (*tongde* 同德), au sens où l'éthique partagée par les hommes se passe d'édits et de commandements – elle est adoptée par tous comme une évidence naturelle. L'on pourrait être tenté de lire dans le raisonnement de Zhuangzi un banal appel à la frugalité et au désengagement politique. Mais ce serait précisément considérer, avec les adversaires de Zhuangzi, qu'il ne peut y avoir de politique que coercitive. Or cette « vertu commune » n'est commune qu'au sens où elle est en chacun des hommes, dès l'origine ; aucun homme ne peut donc se l'accaparer. Et l'essentiel est surtout qu'il y a malgré l'absence d'un pouvoir coercitif une véritable *société*.

Dans une telle société, l'unité est véritable et il n'y aucune faction (*yierbudang*一而不黨), tout simplement parce qu'il n'y a pas de pouvoir pour lequel lutter. A travers le terme de « faction », ce sont bien entendu tous

---

[237] WANG SHUMIN王叔岷, *Zhuangzi jiaoquan* 莊子校詮, Pékin, Zhonghua shuju, 2007, p. 329-335.

[238] Nous renvoyons aux explications éclairantes de Romain Graziani à ce sujet dans ses *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*, 2006, *op. cit.*, p. 117-125. Le sinologue a déjà analysé l'extrait sous l'angle des « rapports entre l'état de nature et le gouvernement humain », notamment à travers l'analogie établie entre le dressage des chevaux et le dressage des hommes.

les « disputeurs » du Tao qui sont visés[239] : les confucianistes, les mohistes mais aussi les légistes qui, tout en défendant l'Un au-dessus de tout, ne voient pas que l'unité qu'ils chérissent n'est que le fruit de leurs propres projections. Ce qui apparaît comme une démission politique s'avère être en réalité le rejet d'*une* façon d'instituer le social, qui est partagée par les différents courants de pensée, à savoir l'État comme principe de division et de hiérarchisation de la société. Ces différents courants se disputent quant aux moyens de la coercition mais non quant à son principe. C'est pourquoi la tradition exégétique a facilement succombé à l'illusion d'un Zhuangzi chantre du retour à la nature et résolument apolitique : c'est que les exégètes eux-mêmes – y compris certains de nos contemporains – sont pris dans les significations imaginaires propres à leur époque, et ne peuvent concevoir de société que sous la forme de l'État et de la division sociale. Le *Zhuangzi* nous conduit ainsi, par la radicalité de sa critique de l'État, à des questions et des énigmes qui dépassent de loin le seul cadre de la Chine des Royaumes Combattants. En effet, dans son opposition à toute forme de pouvoir coercitif, le *Zhuangzi* n'est pas sans faire écho aux travaux de Pierre Clastres, qui ont contribué à montrer que les sociétés dites « primitives » ne sont pas moins politiques que les « nôtres », c'est-à-dire les sociétés à État[240]. « Nous » qui englobe la quasi-totalité des sociétés à État depuis ce que nous appelons la « révolution néolithique », et dont on sait qu'elle est indissociable de l'institution du despotisme. Cette conception de la société primitive et sans État, assimilée à une sorte d'enfance de l'humanité, est invariablement partagée par les traditions de pensée héritées, de part et d'autre du continent eurasien. C'est dire que les deux traditions, l'une inaugurée par Platon et l'autre par Confucius, en dépit de leurs questionnements fort éloignés, ont en commun un même impensé selon lequel il ne peut y avoir de société que gouvernée par un pouvoir coercitif. Que ce soit par un Roi-philosophe, un Sage, un parlement ou un monarque républicain, l'institution d'un pouvoir coercitif apparaît comme l'horizon indépassable de nos traditions héritées.

Par quel enchantement politique et philosophique Zhuangzi a-t-il donc pu soutenir, dès l'époque des Royaumes Combattants, l'exact inverse de tout ce que nos traditions ont tenu pour définitivement acquis pendant plus de deux mille ans ? Est-ce l'effet du hasard et de la fantaisie du Maître, ou bien doit-on y lire le signe d'un mouvement social-historique profond ? L'erreur à ne pas commettre serait de prendre le « gouvernement » pour un synonyme

[239] Pour reprendre le titre d'une étude fondamentale du sinologue britannique Angus Charles Graham. *Cf.* A. C. GRAHAM, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle, 1988.

[240] Jean Levi a établi un rapprochement prudent entre la société visée par la pensée politique taoïste, en particulier celle de Laozi, et la société contre l'État décrite dans les recherches de Clastres. *Cf.* J. LEVI, *Les deux arbres de la Voie*, *op. cit.*, vol. 1, p. XCII-XCIII. Il souligne que le sage décrit dans le *Laozi* se caractérise par son effacement, qu'en ce sens le pouvoir qu'il exerce est un non-pouvoir semblable à celui du chef indien. Mais le chef indien est tout sauf effacé et silencieux, contrairement au sage taoïste, et est bel et bien détenteur d'un certain prestige.

de « société », et de conclure que Zhuangzi serait un penseur du retrait, de l'érémitisme, voire du mysticisme. Si bien que l'on serait amené à imputer au monde de la « vertu parfaite » imaginé par Zhuangzi les mêmes défauts généralement attribués aux sociétés dites primitives : il s'agirait d'un monde *sans* État, *sans* organisation, *sans* politique. Ce serait ne pas voir qu'une société sans pouvoir coercitif telle que l'imagine Zhuangzi ne peut se concevoir et se dire dans les termes de l'institution de la royauté. « Ordre », « gouvernement », « pouvoir » : ce sont là des termes qui ne s'appliquent tout simplement pas à la société imaginée par Zhuangzi. Il ne s'agit donc pas d'une société marquée d'un défaut fondamental, mais plutôt d'une société *autre*, radicalement autre – en cela le *Zhuangzi* s'inscrit sans aucun doute dans la longue lignée des utopies.

Car revenons au texte qui décrit le temps de la « vertu parfaite » (*zhidezhishi* 至德之世). Il n'est nullement le temps d'un défaut, mais celui d'une plénitude qui porte le nom de « liberté céleste » (*tianfang* 天放) ; il s'agit en effet d'une liberté conférée par le Ciel, non pas à la manière d'un mandat, qui décrèterait ce que doit être l'expérience humaine, mais plutôt comme la manifestation du céleste *en* l'homme. Le terme de *fang* 放 renvoie d'ailleurs autant à la liberté qu'à la *libération* ; il est voisin des expressions qui évoquent la libre randonnée (*xiaoyaoyou* 逍遙游) et l'épanouissement des dispositions naturelles en nous. Libre déploiement et éclosion de notre activité vitale, cette adhésion du corps au céleste confère aux hommes « une démarche posée et un regard songeur ». Ils ne nourrissent pas de projet, ni ne cherchent à remodeler l'espace, à la façon des Sages fondateurs confucéens ; ils se meuvent seulement à leur aise, et contemplent les choses sans les convoiter. Les gloses portant sur les expressions *tiantian* 填填 et *diandian* 顛顛 renvoient tantôt à l'idée de concentration (*zhuanyi* 專一), tantôt à celle de confusion, d'indistinction ou de « regard trouble » (*mingming* 瞑瞑). L'exégète moderne Wang Shumin a bien noté qu'il semble y avoir là une contradiction insurmontable[241], mais l'on peut aussi soutenir que c'est paradoxalement en adoptant une vision « trouble », c'est-à-dire qui ne se fixe pas sur les objets, que l'on atteint une véritable concentration ; autrement dit, c'est dans une attention flottante que les choses apparaissent non pas entièrement déterminées par nos *a priori* culturels et symboliques, mais pour ainsi dire « non-thématisées », dans leur affleurement sensible – ce que nous avons rendu par « regard songeur ». Dans une telle société, les hommes n'auraient nullement besoin de voyager physiquement, d'enrichir leur perception d'objets et de choses ; à la fois confus et concentrés, ils laissent advenir en eux leur potentiel vital à travers une libre oscillation de l'activité. C'est pourquoi « à cette époque, aucun chemin ne sinuait à travers la montagne et nulle barque ne sillonnait les marais », les hommes de différentes contrées ne se rendaient jamais visite, non par manque de moyens

[241] WANG SHUMIN 王叔岷, ZZJQ, *op. cit.*, p. 335-336.

techniques, mais par jouissance du seul fait d'être là. Ce passage est en effet à mettre en parallèle avec une stance du *Laozi*, où il est question d'un « petit pays » (*xiaoguo* 小國) où « même en possession de bateaux et de chars, l'on n'aurait rien à charger », et où l'on peut, d'un village à un autre, « entendre coqs et chiens se répondre », sans toutefois que « les hommes n'aillent et viennent [entre les villages] de toute leur vie ». A vrai dire, cette absence de relation entre les différentes contrées n'est pas à prendre en son sens littéral, et doit surtout se lire en son sens politique : puisqu'il n'y a pas de pouvoir constitué, ni de *nom* associé à telle ou telle contrée, les hommes venant de différents lieux sont liés par un commun anonymat. Il n'y a ni guerre ni conquête, pas même de commerce, qui introduirait inévitablement des rapports d'intérêts, mais seulement la satisfaction « d'avoir de quoi se nourrir et se vêtir », et « de jouir d'un logis et de se réjouir des coutumes[242] ».

Mais ce monde décrit par Zhuangzi et Laozi n'a pour vocation ni de relater un passé historique, ni de proposer une alternative politique concrète et immédiate. Il cherche plutôt à provoquer une conversion du regard, en nous mettant en face de l'altérité radicale de la société coercitive. L'exagération et l'hyperbole – à travers, par exemple, l'idée d'une cohabitation avec les animaux – sont nécessaires à cette démarche, puisqu'il s'agit de déplacer l'imagination du lecteur en un lieu qui n'a pas pour destin de devenir vrai, mais qui doit produire un écart, une interruption du cours « normal » des choses, et de cette façon agir en retour sur la société. A vrai dire, à la manière d'une véritable utopie, l'écart d'avec la société chinoise des Royaumes Combattants est absolu : c'est l'époque des macro-États, d'une coercition généralisée, et de la guerre de tous contre tous. L'invocation d'un « tout autre » social et politique, tel que « l'époque de la vertu suprême » de Zhuangzi ou « le petit pays » de Laozi ne doit donc pas être considérée *pour elle-même* – autrement, nous serions conduits à n'y voir qu'un apolitisme primitif – mais dans l'écart significatif qu'elle produit. Miguel Abensour disait d'ailleurs que l'utopie, en tant qu'« écart absolu », est « un bloc de non-histoire à partir duquel juger l'Histoire[243] », l'erreur habituelle étant de croire que l'utopie vise à se réaliser, et qu'en cela elle serait mère des totalitarismes : au contraire, l'utopie est un horizon de transparence sociale qui n'a pas lieu et *ne peut avoir lieu*, mais qui *agit* au sein de toute société. C'est le non-lieu où l'humanité se réconcilie avec elle-même – soit tout le contraire de ce qu'essaient de penser la quasi-totalité des penseurs des Royaumes Combattants, à savoir une société parfaitement réconciliée mais *au sein même du temps historique*.

---

[242] GAO MING 高明, *Boshu laozi jiaozhu* 帛書老子校注, Pékin, Zhonghua shuju, 1996, p. 150-155 : 「小國寡民。[…] 雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。[…] 甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」

[243] M. ABENSOUR, *L'homme est un animal utopique : Utopiques II*, Paris, Sens&Tonka, 2013, p. 84-86.

L'utopie zhuangzienne est merveilleusement résumée dans la formule « comme si tous les hommes venaient d'un même pays » : il faut en effet imaginer un monde où il n'y a aucun découpage du territoire, pas de fiefs ou d'unités administratives, mais un seul et même pays natal partagé par tous. C'est pourquoi il n'est besoin de prendre la barque ou le chariot, et d'aller au loin, tout lieu étant pareillement un chez soi[244]. L'absence de routes et de quadrillage administratif permet paradoxalement à tous les hommes d'appartenir à une même famille, dans une forme d'égalité parfaite ; car nous savons que les chemins et les divisions territoriales ne servent pas seulement aux échanges, mais au déplacement des armées et au contrôle de la population. Nous comprenons que la soumission des hommes à une autorité politique est indissociable de la soumission de la nature, comme nous l'a montré le récit de fondation mencien, de telle sorte que l'absence de gouvernement conduit naturellement à un rapprochement entre l'homme et le règne animal et végétal. C'est que le règne du vivant offre le miroir d'un monde sans division ni distinction ; le rejoindre ne revient pas à s'abandonner à la barbarie, mais au contraire à reconnaître en l'Autre un *semblable*, et non un prince, un esclave, ou une identité symbolique donnée[245]. Il est donc tout à fait logique que Zhuangzi lie la cohabitation avec les animaux à l'abolition de la distinction entre le « gentilhomme » et « l'homme de peu », si chère aux confucianistes. Les hommes n'ont nullement besoin de ces dénominations absurdes pour vivre en communauté, et Zhuangzi postule que les hommes sont *originairement liés*, sans distinction de statut, et que le conflit et la haine ne surgissent que par l'introduction de la « civilisation ».

À l'encontre de l'imaginaire de la sagesse et de la civilisation de son époque, Zhuangzi décrit donc l'apparition des Sages civilisateurs comme une véritable catastrophe politique. L'expression « puis vinrent les Sages » (*ji zhi shengren*及至聖人) est en parfaite symétrie avec la formule utilisée plus tôt dans le chapitre pour évoquer l'apparition du dresseur de chevaux Bo Le (*ji zhi bole* 及至伯樂) : c'est un désastre originaire, quelque peu incompréhensible, après le temps idyllique de l'entente cosmique. Rien ne peut expliquer ce surgissement brutal, et l'expression *jizhi* souligne une forme de radicale contingence – la seule chose que nous pouvons savoir, c'est que le point de bascule est représenté par l'apparition du ou des *Sages*.

---

[244] Le commentateur moderne Wang Xiaoyu 王孝魚 (1900-1981) glose en effet la phrase ainsi : « Il n'y a distinction ni de royaumes, ni de familles, c'est pourquoi l'on dit que tous les hommes viennent du même pays. » Cf. WANG SHUMIN王叔岷, ZZJQ, op. cit., p. 336 : 「既無国異家殊，故連屬其鄉。」

[245] D'où les exemples, multiples dans le *Zhuangzi*, d'abolition ou de renversement des hiérarchies instituées, et ce souvent au terme d'un dialogue entre les personnages. L'égalité est originaire pour Zhuangzi, qui n'hésite pas à décrire un dialogue entre un amputé (l'amputation étant la marque des repris de justice) et un ministre, qui tourne à l'avantage du premier, ou encore un échange célèbre au terme duquel Confucius veut prendre son propre disciple Yan Hui pour maître. Cf. J. F. BILLETER, *Leçons sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2002 ; R. GRAZIANI, *Les corps dans le taoïsme ancien: L'infirme, l'informe l'infâme*, Paris, Belles-Lettres, 2011.

Précision essentielle en ce que le Sage apparaît dès lors dans sa vraie nature, c'est-à-dire comme un tyran originaire, imposant sans raison son dressage. Surgissement purement contingent car, comme le montre par contraste la description de l'époque de la vertu intacte, rien, dans la nature humaine elle-même, ne présage un tel bouleversement. Ce n'est pas l'humanité qui est en cause, comme on pourrait le croire, mais la tyrannie, qui transforme « le regard songeur » et « la démarche posée » en une humanité boiteuse et littéralement obsédée par la justice et la bonté.

Zhuangzi emploie cette formule pour qualifier l'entrée dans cette nouvelle ère : « pour la première fois le monde fut en proie au doute ». Doute, soupçon, vacillement des repères puisque les hommes ne doivent plus agir spontanément, mais conformément à une autorité politique et morale[246] – il faut désormais agir selon la bonté et la justice, et surtout *montrer* que l'on se comporte en adéquation avec les normes prescrites. Les germes du mensonge, de la tromperie et des apparences sont semés ; tout est bon désormais pour plaire et complaire aux Sages tyranniques. Dans nos termes modernes, l'avènement de ce monde de doutes et de suspicions n'est rien d'autre que *l'entrée dans l'Histoire*. D'autant que la naissance des distinctions engendre fatalement une lutte pour devenir maître des dénominations, et décider de ce qui sera bon ou mauvais, lutte qui se traduit dans la réalité historique par les intrigues pour l'accaparement du pouvoir. Dans ce basculement d'une société égalitaire et harmonieuse à la société divisée et qui s'engouffre dans l'Histoire, se révèle une énigme politique que Zhuangzi semble effleurer mais ne pas aborder frontalement, du moins dans ce passage : comment est-il possible que des hommes, *d'un coup*, succombent à la sagesse illusoire des premiers tyrans ? Pourquoi le surgissement de ces « Sages » semble malgré tout suffire à bouleverser la société et susciter l'adhésion des hommes qui, désormais, font preuve de zèle dès qu'il s'agit de pratiquer la bonté et la justice ? Enigme sans doute insoluble qui est celle de la servitude volontaire. En effet, dans le texte de Zhuangzi, la transformation apparaît brutale, immédiate, comme si l'humanité se réveillait soudainement d'un sommeil profond, les hommes n'opposant aucune résistance à ces « Sages ». C'est du moins ainsi, par l'irruption d'une autorité en réalité irrationnelle, que naissent la soumission et la domination des hommes, et c'est aussi pourquoi les « Sages » authentiques du *Zhuangzi* sont silencieux, sans aura ni renom – le prestige attire les foules et entraîne de fait l'asservissement, peu importent les intentions du Sage[247]. Si bien que, comme l'analysait La Boétie, ce sont les

[246] Doute non réflexif, ne conférant aucun gain d'autonomie, mais qui engage les hommes dans une terrible fuite en avant dont personne n'est le maître – sorte de version pervertie de ce que Claude Lefort analysait comme la « dissolution des repères de la certitude » propre à l'institution moderne de la démocratie.

[247] *Cf.* J. LEVI, « Zhuangzi et l'enfer du politique », *Études chinoises*, vol. 29, nº 1, 2010, p. 39-68 A travers l'histoire de Liezi (ou Maître Lie) s'attirant une foule d'admirateurs à son insu, Jean Levi montre que l'aura que dégage le Sage, et qui fait tant sa notoriété que son autorité, est l'origine de la domination. Il établit d'ailleurs un lien avec la servitude volontaire laboétienne : Liezi a beau refuser le « pouvoir », c'est la foule qui le lui donne.

dominés qui *donnent* le pouvoir au tyran (ou au Sage), davantage que le tyran ne domine les hommes, car le rapport de force objectif (numérique) est clairement en faveur des sujets. Il en va de même pour le Sage, qui n'a de « sagesse » que celle que les hommes daignent lui conférer ; le paradoxe ici étant que les grands Sages, ou les demi-sages qui sont dépeints dans le *Zhuangzi* égalent à peine l'homme ordinaire de l'époque de la vertu suprême. Par une distorsion de leur perception elle-même, les hommes trouvent *en un seul ou quelques-uns* les qualités qui, autrefois, étaient également partagées par tous. Pour paraphraser le *Laozi*, ce n'est que lorsque l'on distingue quelque chose comme la « sagesse » et « les Sages » que leur exact contraire, soit la tyrannie, se trouve engendré[248] ; autrement dit, les Sages, en faisant leur apparition, ont en réalité ruiné la sagesse authentique – à savoir celle qui ne s'énonce pas[249].

Car le drame est que les humains et les choses, de façon générale, peuvent être victimes d'une corruption, les premiers lorsqu'ils se soumettent au Sage, les secondes quand elles tombent dans les mains de l'artisan. Dans les deux cas la matière est maltraitée, ruinée, et le Tao réduit en lambeaux : c'est cette déperdition fatale qui fait l'objet de l'énumération qui clôt l'extrait. Tous les éléments de cette longue liste de dénaturations sont des insignes du pouvoir. Le *suozun* 犧尊que nous avons traduit simplement par « vase rituel » est un vase en bois qui a la forme d'un bœuf, utilisé pour servir l'alcool lors de cérémonies somptueuses ; les tablettes de jade *gui* 珪 et *zhang* 璋 sont un sommet de raffinement artisanal. Ce sont des objets dérisoires mais qui assurent à leurs propriétaires gloire et pouvoir. La bonté et la justice, la musique et les rites, les ornements et les gammes sont autant de structures esthétiques et morales qui viennent restreindre la liberté des hommes ; elles sont une restriction dans la mesure où elles sont indissociables d'un ordre *politique* et hiérarchique. L'homme dont la « vertu » est intacte, s'il n'est pas un pur esprit libéré de toute institution, sait à tout le moins déjouer les filtres symboliques servant à déterminer et réduire sa perception, et ainsi laisser affleurer des dimensions plus archaïques de son expérience. Non pas retour à une nature chimérique, mais constante attention à ce que l'expérience ne se fige pas dans l'institution, c'est-à-dire maintien d'un jeu constant entre le donné limité et l'illimité du monde[250]. C'est lorsque nous nous accoutumons

[248] La deuxième stance du *Laozi* dit en effet que c'est que lorsque tout le monde sait ce qu'est le bien que naît le mal, de même que l'être surgit du non-être. Pour une traduction française du passage en question, voir J. LEVI, *Les deux arbres de la Voie*, *op. cit.*, vol. 1, p.11.

[249] Le paradoxe, sur lequel nous ne pouvons nous étendre ici, est que Zhuangzi se réfère ultimement aussi au Sage 聖人 et à la sagesse mais en les détournant de leur sens traditionnel. Synonyme d'effacement, de dissolution du pouvoir et parfois même de bêtise, la sagesse a dans le *Zhuangzi* un sens plastique, dépendant de la situation narrative et des personnages invoqués.

[250] C'est ce va-et-vient qui nous semble au cœur du *Zhuangzi* dans son ensemble et qui constitue la transposition, à un autre niveau, à savoir celui de la fiction livresque, de ce que Richir nomme « le va-et-vient nourricier de l'utopie et de la réalité ». Cf. M. RICHIR, *La contingence du despote*, *op. cit.*, p. 87.

à une certaine harmonie que les richesses sonores du monde naturel deviennent de simples bruits ; en aiguisant notre oreille, en faisant d'elle non plus une ouverture mais un filtre, nous ne percevons plus les vibrations infinies et infimes du réel, nous sélectionnons et séparons au cœur même du sensible. Ainsi Zhuangzi cherche-t-il à lier de façon profonde appauvrissement de l'expérience humaine et institution d'une société coercitive. La société met en sens et en forme notre expérience, pour reprendre l'expression de Claude Lefort, or si elle est fondée sur la coercition, c'est toute notre réalité perceptive qui s'en trouve dressée, à notre insu : celle-ci doit constamment s'ajuster aux distinctions établies – les six notes de la gamme, les cinq couleurs, etc. – et s'appauvrit au point d'adhérer pleinement à ces distinctions. C'est dire que celles-ci finissent par *se naturaliser*, par s'inscrire au plus profond de notre expérience et en recouvrir toutes les zones d'indétermination et de liberté. À titre d'exemple, la différence entre un gentilhomme (*junzi* 君子) et un homme de peu (*xiaoren* 小人), ou entre un souverain et son sujet, n'est plus seulement nominale et pour ainsi dire « décrétée » : les hommes en font l'expérience « naturelle ». Et Zhuangzi de nous avertir que toutes ces distinctions ne sont qu'un voile linguistique et symbolique qui s'effondre dès lors que nous prenons une certaine distance et adoptons un recul suspensif, en ce que tout découpage du réel selon des normes et des significations instituées est essentiellement imaginaire[251]. Car qui pourrait distinguer entre un maître et son esclave, si l'on dépouille le premier de tous ses moyens de coercition ? ou si, par une banale opération de l'esprit, nous nous figurons l'un à la place de l'autre ? Il n'y a dans cette division entre deux hommes également hommes rien de tangible, rien de naturel au sens de céleste, mais seulement de l'imaginaire et de l'arbitraire – cela ne va tout simplement pas de soi. Or l'évocation de l'époque de la vertu suprême joue précisément ce rôle de recul suspensif, en conjuguant le rêve et l'utopie, et par un déplacement absolu, révèle l'absurdité de la division sociale introduite par les Sages autoproclamés. Véritable utopie contre l'État, pourrait-on dire, en ce sens que l'institution de la division par l'État ne peut se combattre à l'intérieur même de cette division, mais seulement au-delà ou en-deçà, dans un refus catégorique qui est aussi recherche active d'une société radicalement autre.

La conclusion de Zhuangzi est sans équivoque : « Le grand crime de l'artisan aura été de détruire le matériau naturel pour fabriquer des instruments ; la faute du Sage d'avoir ruiné le Tao et sa puissance au profit de la bonté et de la justice. » Zhuangzi résout pour ainsi dire indirectement

[251] Au sens castoriadien du terme, dans la mesure où les noms, les rites, les hiérarchies, et même la langue ne sont pas « tombés » du Ciel ou directement issus de la « nature » mais sont bel et bien des créations humaines, avec tout ce que cela implique d'arbitraire mais aussi d'invention et de liberté. Une étude détaillée du chapitre II du livre permettrait de montrer cet aspect fondamental de la pensée de Zhuangzi. C'est ce qu'amorce Jean François Billeter dans ses *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004 (Cf. en particulier le chapitre IV intitulé « Arrêt, vision et langage »).

l'une des apories qui aura hanté tous ses contemporains, à savoir : comment l'œuvre supposée parfaite des Sages a-t-elle pu dégénérer pour devenir, au temps des Royaumes Combattants, le contraire de l'ordre antique ? Toutes les explications invoquant l'hérédité – par exemple, le fils du Sage ne serait pas vertueux – ou se fondant sur l'idée de cycles – comme Mencius – sont tout à fait inaptes à rendre compte de cette dégénérescence. Or la réponse de Zhuangzi est à la fois simple et révolutionnaire : il n'y a jamais eu de sagesse antique et d'harmonie parfaite instituée par de soi-disant Sages. S'il y a vraiment eu des premiers Sages, ceux-ci ne peuvent être que des tyrans usurpant un pouvoir qui n'appartient à personne. Mais c'est précisément dans la mesure où l'époque de la vertu suprême est un passé transcendantal et non historique, qu'elle constitue toujours une « dimension cachée » de notre expérience ; elle n'est jamais perdue, à la manière d'un simple moment effectif, mais nourrit notre existence alors même que la coercition a surgi. Le « temps » de l'indivision et de la liberté n'est pas historique, mais transhistorique. C'est en s'extrayant de l'Histoire que Zhuangzi en révèle la tyrannie ; il n'y a pas de bons rois contre de méchants tyrans, contrairement à ce que pensent confucianistes et mohistes[252]. L'apparition de la coercition n'est nullement nécessaire puisque, pour reprendre le langage de Zhuangzi, le nécessaire relève du *céleste* – c'est le cheval qui s'ébat en toute liberté dans les plaines, ou l'homme qui se lie à ses semblables dans la parfaite égalité, sans se distinguer. Mais il ne peut y avoir de domestication totale, de dressage définitif : notre expérience ne se limite jamais à l'institué, au donné symbolique et culturel, et vit de son ouverture infinie. C'est cette dimension cachée que révèlent les expériences multiples les personnages du *Zhuangzi*, dont il importe de comprendre qu'elles possèdent un sens intrinsèquement politique. Ainsi le Ciel et la nature dont il est question dans le *Zhuangzi* sont à la fois ceux de l'épanouissement vital et ceux de l'émancipation politique. Les deux sont liés : qui cultive le Ciel en lui abolit les distinctions symboliques, qui est authentiquement « Sage » n'est plus l'un des termes de la division sociale – il n'est ni dominant ni dominé, ni prince ni sujet[253].

---

[252] Nous pouvons relever sur ce point la proximité entre Zhuangzi et Etienne de La Boétie : pour tous deux, peu importe si la société de la liberté a historiquement existé, la servitude est *accidentelle.* Il y a une séparation radicale entre la société d'avant le malencontre et celle d'après car, comme le résume Pierre Clastres commentant *Le discours de la servitude volontaire*, « il résulte de ce partage entre société de liberté et société de servitude que *toute société divisée* est une société de servitude. » Cf. E. de LA BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 2002, p. 250. Un peu plus loin, Clastres précise bien entendu qu'il y a toutefois une « hiérarchie du pire » en ce que « l'État totalitaire, sous ses diverses figurations contemporaines, est là pour nous rappeler que si profonde soit la perte de la liberté, elle n'est jamais assez perdue, on n'en finit jamais de la perdre. »

[253] La « dimension cachée » que nous évoquons est analogue, quoique non identique, à la société contre l'État comme « dimension transcendantale cachée de toute société étatique » dont parle Richir dans *La Naissance des dieux*, *op. cit.*, p. 16. Dans l'œuvre de Zhuangzi, cette dimension cachée n'est pas une nécessité architectonique pour penser globalement la question de l'État et de son origine, mais essentiellement une puissance vitale logée dans notre corps, puissance pour ainsi dire mise en veille par l'institué et qui, en s'actualisant, abolit les distinctions sociales et politiques. Mais n'accède pas à cette dimension qui veut, dans la mesure où l'imprévisible et la surprise jouent un rôle essentiel dans cette actualisation

Parmi tous les auteurs dont nous avons croisé le chemin, Zhuangzi est donc le seul à ne pas considérer l'avènement futur d'un Roi-Sage ou d'un monarque absolu pacifiant tout l'univers comme l'unique Voie s'offrant à l'humanité. En narrant sa propre vision de l'état de nature – qui n'en est précisément plus un, puisque la société d'avant l'État n'apparaît pas moins comme une société – Zhuangzi montre implicitement qu'il n'y a en réalité *jamais* eu de royauté légitime. Et pourtant cette pensée de la société sans pouvoir coercitif est aussi portée par une instance transcendante que nous avons maintes fois rencontrée : le Ciel, en ceci que ce qui est « légitime », encore une fois, c'est ce qui relève du Ciel ou du céleste. Mais pour Zhuangzi personne n'est maître du Ciel, et le Ciel n'est pas un maître – il ne confère pas le pouvoir mais le dissout, en un mot il *libère* (*fang* 放). De telle sorte que, par une révolution copernicienne avant l'heure, Zhuangzi nous fait comprendre qu'il est tout à fait vain et destructeur de vouloir légitimer le pouvoir et la coercition par un principe céleste qui, tout en nous échappant, est en réalité la source de notre liberté ; de même qu'il est illusoire de vouloir *instituer* délibérément le lien social, puisque partout où il y a des hommes il y a toujours déjà du lien. Encore moins avons-nous besoin d'un roi ou d'un Sage pour faire exister ce lien, c'est-à-dire d'un « Fils du Ciel », selon les termes de la tradition chinoise, puisque, comme Zhuangzi le fait dire à Yan Hui, dans une formule profonde : « le compagnon du Ciel sait qu'il est tout autant fils du Ciel que le Fils du Ciel lui-même[254]. » Ainsi subvertie, la royauté des Sages apparaît dès lors dérisoire et illusoire, pure chimère sans légitimité possible, car le Ciel supposé délivrer son « mandat » (*tianming*天命) est rendu à sa profondeur infinie, délivré de la tâche non pas céleste mais *humaine* de fondation, et peut enfin devenir ce dehors sans bornes à partir duquel ses rejetons pourront, ensemble, sonder enfin l'énigme de leur propre existence[255].

émancipatrice qui relève bien souvent de l'*événement*. Dès lors, il n'est pas anodin que Henri Maldiney, le penseur de la transpassibilité (et de la transpossibilité), se soit beaucoup intéressé à la pensée de Zhuangzi, bien qu'il l'ait essentiellement intégrée au sein de réflexions sur l'esthétique. L'apport de la pensée et de l'esthétique chinoises à la philosophie maldinéenne est au reste une question qui mériterait d'être étudiée indépendamment. Cf. en particulier H. MALDINEY, *Ouvrir le rien : l'art nu*, Paris, Encre marine, 2000.

[254] WANG SHUMIN王叔岷, ZZJQ, *op. cit.*, p. 126 :「與天為徒者，知天子之與己皆天之所子。」En ce sens Zhuangzi est un penseur de l'égalité radicale, dans la mesure où, pour lui, l'égalité constitue notre condition première et originaire – égalité « non-instituée », donc, qu'il s'agit de retrouver au sein de notre expérience. Mais c'est avec une tendre ironie que Zhuangzi place ici ces propos dans la bouche de Yan Hui, qui s'adresse à Confucius, dont il est le disciple préféré, et que l'on sait attaché à la hiérarchie et à la royauté des Zhou. Sur les rapports complexes entre Zhuangzi et Confucius, voir J. LÉVI, *Confucius*, *op. cit.*, p. 267-284 ; pour une étude détaillée du dialogue dont est extraite la citation, voir J. F. BILLETER, *Études sur Tchouang-tseu*, *op. cit.*, p. 71-116.

[255] Ainsi le *Zhuangzi* est-il le seul livre de l'antiquité chinoise dans lequel sont dépeintes des amitiés sans entraves, et où l'on peut lire des discussions entre amis sur la vie et la mort, sans jamais qu'il soit possible de réduire celles-ci à une morale ou à une doctrine. Pour se faire une idée de la richesse narrative, imaginative et politique du *Zhuangzi*, le lecteur français pourra consulter la belle traduction de Jean Levi (*Les Œuvres de maître Tchouang*, Paris, Encyclopédie des Nuisances, 2010).

Conclusion

Pendant que les penseurs des Royaumes Combattants dissertaient sur la paix et la grande concorde à venir, le monde chinois assistait en réalité à l'apparition d'une multitude de tyranneaux, cherchant le pouvoir pour le pouvoir, détruisant le lien social et plongeant la Chine dans ce que nous pouvons légitimement décrire comme une époque d'atrocités. Si bien que, si nous laissons de côté les exégèses infinies sur les « grands penseurs » ou « grands philosophes » de l'Antiquité chinoise – dont sont friands tant les érudits chinois que les sinologues occidentaux – nous ne pouvons que nous étonner de cette sorte d'illusion collective par laquelle la quasi-totalité d'entre eux ont cru, par leur seule pensée, être en mesure de pacifier le monde entier. C'est dire combien la « pensée chinoise » est, à l'origine, affectée d'une certaine démesure que l'imaginaire de la sagesse a presque totalement recouverte, et dont elle est donc complice. Or, pour dire les choses de façon quelque peu outrancière et délibérément provocatrice, les héritiers de Confucius ne sont pas parvenus à penser une royauté légitime puisque les Sages qu'ils invoquent à l'aube de la civilisation et convoquent pour la pacification intégrale de la Chine finissent par s'identifier, de manière spéculaire, à eux-mêmes. Ainsi leur pensée porte-t-elle déjà en elle les germes de la tyrannie : la royauté imaginée par ces théoriciens politiques ne s'autorise, la plupart du temps, que de l'autorité de celui qui l'énonce, si bien que le discours de sagesse acquiert bien souvent un *ton* tyrannique[256].

C'est le lien consubstantiel entre la sagesse royale et la tyrannie que Zhuangzi a débusqué, en rejetant toute forme de coercition et en associant l'avènement du premier Roi-Sage comme une catastrophe originaire et le début d'une terrible fuite en avant que nous, modernes, appellerons l'Histoire. Et c'est la malédiction de l'Histoire, propre au surgissement de la royauté et par là même de l'État, de faire que les dynasties royales ne sont jamais assurées dans leur stabilité. Il faut un rare *sens* politique pour faire perdurer une dynastie dans le temps, comme l'analyse Richir, et le monarque, bien que légitimé, est lui-même toujours susceptible d'abolir l'écart avec la transcendance et de *retourner à la tyrannie*. Or, comme tous les penseurs chinois de l'Antiquité le savent bien, la résurgence de la tyrannie est souvent le symptôme du déclin, pour ne pas dire de la fin d'une dynastie ; mais leur erreur, en particulier celle des penseurs confucianistes, aura été d'expliquer la tyrannie en recourant à des arguments moraux ou « psychologiques » (la figure du tyran débauché, sombrant dans l'alcool, la violence, la luxure, etc.).

[256] « Mégalomaniaque », serions-nous même tentés de dire en écho à Richir. En effet, il est impossible de ne pas songer, en étudiant les penseurs de l'Antiquité chinoise, à ce que Richir a baptisé « le syndrome de Syracuse » et qu'il diagnostique chez Platon, Fichte et Heidegger. *Cf.* M. RICHIR, « D'un ton mégalomaniaque adopté en philosophie », *Esprit (1940-)*, n° 138, 1988, p. 74-90. Sans tirer de conclusion hâtive, nous dirons simplement que l'analogie entre la royauté philosophique et la royauté des Sages mériterait d'être méditée de manière plus approfondie, en particulier dans ce qu'elle nous dit des rapports entre la pensée et le pouvoir.

C'est dire avec Richir que le travail de fondation et de légitimation n'est jamais abouti, ou plutôt qu'il est en réalité *impossible* dans les termes légués par la tradition confucianiste, qui deviendra l'idéologie dominante à partir de la dynastie Han. Rien ne permet d'assurer définitivement la légitimité du pouvoir coercitif détenu par un seul, aussi « sage » soit ce dernier, et c'est ce qui livre la société aux instabilités et intrigues politiques qui n'ont cessé de la menacer tout au long de l'histoire de Chine. Il ne peut y avoir, comme l'ont cru les penseurs de l'Antiquité et continuent de le croire les dirigeants et idéologues de la Chine contemporaine, de « cadence parfaite » de l'Histoire à travers laquelle la transparence de la société se trouverait entièrement réalisée, dans une coïncidence parfaite des hommes avec leur expérience. C'est au reste précisément parce que la morale confucéenne a voulu fournir au souverain une « légitimité » qui lui serait *immanente* – celui-ci étant censé tirer sa valeur de lui-même – qu'elle n'a pas, quoiqu'on en dise, tenu ses promesses d'harmonie[257], mais au contraire semé les germes d'une véritable « *hubris* de la sagesse ». En dépit des vicissitudes de l'Histoire et de la résurgence répétée de la tyrannie, l'imaginaire de la « bonne société » et partant de la sagesse royale constitue à n'en pas douter l'illusion la plus tenace de la tradition politique chinoise.

La plongée dans les textes de penseurs de la Chine antique nous ouvre ainsi à un dédale de questions et d'énigmes à la portée universelle – questions philosophiques, anthropologiques, mais aussi méthodologiques, qui disent toujours quelque chose de nous-mêmes. Nous sommes donc conduits ici à un carrefour, qui n'est qu'un point de départ d'où nous pouvons dégager plusieurs voies et questions auxquelles nous aimerions nous confronter par la suite.

D'abord, nous souhaiterions élargir notre enquête à des époques plus anciennes, afin d'ébaucher ce qui pourrait s'apparenter aux grandes lignes d'une « histoire » de la transcendance en Chine ancienne, de la royauté magico-religieuse des Shang jusqu'à l'unification impériale[258], et ainsi d'établir une généalogie plus rigoureuse du Roi-Sage. Un tel travail nous permettrait de comprendre plus précisément le mouvement historique global qui a donné naissance à l'Empire chinois, mais aussi d'aborder de plus près la question de l'Un et de ses déclinaisons dans la pensée chinoise antique. Question d'autant plus importante que c'est, à nos yeux, parce que le fantasme de l'Un et de la transparence a des racines anciennes en Chine que

[257] Il est souvent question, dans les écrits et études sur la Chine, de la longévité et de la pérennité de l'Empire chinois. Mais c'est sans compter que celui-ci a connu de nombreuses époques de troubles et de divisions. D'autant que les causes de la « stabilité » de l'Empire chinois, ou plutôt de ses structures, seraient bien plutôt à sonder du côté de la tradition légiste inaugurée par Shang Yang. Ce dernier, tout en nourrissant le même rêve de transparence, a su penser et élaborer précisément les instruments de la domination concrète – au prix d'une annihilation de toute question du sens.

[258] Enquête déjà amorcée par le sinologue américain Michael Puett dans une étude qui nous aura beaucoup inspirés : *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 2002.

le « marxisme » dans sa version la plus orthodoxe et rudimentaire a su s'y imposer au cours du 20e siècle, jusqu'à former aujourd'hui cette alliance apparemment contre-nature entre marxisme, légisme et néoconfucianisme. Etrange alliance que celle-ci, sorte de rencontre inhumaine entre la loi de l'Histoire et la loi du Ciel, dont nous aimerions mesurer la portée et élucider le sens[259].

Toutes ces réflexions se doubleront enfin d'un questionnement, plus fondamental, quant au sens de la pratique sinologique elle-même. Recluse au sein de ses savantes forteresses, menacée de dissolution par une division tentaculaire des spécialités, qui fait de la Chine un immense territoire que les différentes sciences sociales pourraient venir dépecer selon leurs outils théoriques, la sinologie doit sans doute chercher et élaborer ses propres questions, pour gagner en fécondité et en intelligibilité. Or il nous semble que, face à ces questions méthodologiques, la philosophie et plus particulièrement la phénoménologie ont beaucoup à nous apporter. Non pas seulement en comparant des doctrines et des auteurs, en établissant des « ponts » et des rapprochements, d'ailleurs souvent précipités, ni en voyant dans tel ou tel penseur chinois un phénoménologue en puissance, mais en incorporant au sein même de la sinologie une exigence et un étonnement philosophiques, devant les textes et les hommes qu'elle cherche à comprendre. Car nous sommes pris avec eux dans une même Histoire, si bien qu'en méditant leur expérience historique, c'est aussi notre propre expérience que nous cherchons à comprendre et essayons d'élucider. Notre chance réside dans ce fait que l'Histoire n'est pas une ligne droite, au terme indéfini de laquelle nous pourrions survoler l'ensemble d'un processus objectif, mais une épreuve par laquelle les hommes cherchent un sens et se cherchent, telle expérience répondant souterrainement à telle autre, telle énigme faisant écho à une autre, par-delà la distance historique, géographique et linguistique. C'est, pour parler avec Lefort, « que nous n'avons jamais fini de nous donner accès à nous-mêmes[260] », de sorte que notre propre inscription dans la chair du social-historique nous lie déjà, d'une certaine manière, à l'autre homme, cette énigme qui réfléchit l'énigme de notre humaine condition. La Chine, en ce sens, peut nous fournir une distance féconde et nécessaire dans notre travail d'auto-élucidation. Tel est du moins le sentiment qui ne cesse de nous habiter lorsque, essayant de lire Marc Richir en sinologue, l'histoire, la

[259] Une enquête sur la philosophie contemporaine chinoise pourrait mettre au jour la façon dont le marxisme s'est fondu dans le moule antique de la sagesse harmonieuse, tout en étant entièrement dépouillé de sa charge émancipatrice. L'Histoire n'est plus déterminée par les rapports de production, son moteur n'est plus la lutte des classes, mais la pacification progressive de la société dans et par la hiérarchie – hiérarchie de surcroît toujours assortie du qualificatif « harmonieuse », l'harmonie étant érigée comme vertu fondamentale de la « philosophie » chinoise, en opposition à une « philosophie occidentale » par essence belliqueuse. Pour se convaincre de l'importance en Chine de ces élucubrations teintées de métaphysique, et qui ne sont souvent qu'une formulation légèrement plus sophistiquée (et sophistique) de l'idéologie du Parti Communiste chinois, il faut lire entre autres Zhao Tingyang 趙汀陽, Chen Lai 陳來, Yang Lihua 楊立華, ou encore Jiang Shigong 強世功.

[260] C. LEFORT, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris, 1978, p. 31.

tradition et la pensée chinoises nous semblent s'ouvrir à de nouvelles questions. Car si Zhuangzi, dans son élan sublime quoique désespéré pour s'extraire de l'Histoire, avait déjà compris que nous sommes ultimement tous « fils du Ciel », demeure toujours cette énigme méditée avec gravité par Richir, voulant que nous soyons tous, aussi et malgré nous, les enfants de la tyrannie[261].

[261] Nous tenons à remercier Aurélien Alavi pour ses importantes corrections et suggestions, ainsi que pour ses encouragements.

Richir und die philosophische Idee der Musik

LEONARD IP

1. Richir und die Musikphilosophie

Der Begriff der „Philosophie der Musik“ ist wie alle Formen philosophischer Untersuchungen, die sich auf einen Gegenstand beziehen, der einem Gebiet außerhalb der Philosophie im strengen Sinne angehört, durch eine wesentliche Zweideutigkeit gekennzeichnet: Der Genitiv in ihm ist zugleich objektiv und subjektiv. Im Fall der Musik heißt dies, dass in der Philosophie der Musik die Musik einerseits ein von der Philosophie gedachter und von ihr unterschiedener Gegenstand ist und andererseits mit dem philosophischen Denken irgendwie zusammengehört. Denkt aber die Musik, wie auch immer der Begriff der Musik eigens zu definieren ist, in keinem möglichen Sinne genauso wie die Philosophie, so mag sie sich nur dann auf der philosophierenden Seite einer Philosophie der Musik befinden, wenn letztere nicht nur *über* die Musik, sondern *aus* oder *mittels* der Musik denkt. Die Rede von einer philosophischen Idee der Musik bezieht sich auf musikphilosophisches Denken im letzteren Modus. Dieses Denken geht nicht primär, obwohl zwangsläufig auch, der Frage nach, was die Musik ist, sondern operiert mit einer Idee der Musik, die ihm dabei hilft, eine jeweilige Sache zu denken, welche Idee dadurch mit der Philosophie innerlich verwandt wird. Sie impliziert die Fragen, ob die Musik überhaupt in der Philosophie etwas bedeuten kann und welche Bedeutung sie eventuell darin hat. Diese Fragen zu explizieren und zu beantworten, gehört zum musikphilosophischen Denken als die Aufgabe ihrer Selbstverständigung und ist, weil die Aussagen über die Bedeutung der Musik in der Philosophie auch Aussagen über die Bedeutung der Musik sind, nicht ohne Bedeutung für das philosophische Denken über die Musik überhaupt.

Die Auffassung, dass die Musik eine, zuweilen auch eine zentrale Rolle in der Philosophie spielen kann, kam in der Entwicklung der philosophischen Ästhetik in der Moderne mehrfach zur Sprache.[262] In der

[262] Vgl. *Philosophischer Gedanke und musikalischer Klang. Zum Wechselverhältnis von Musik und Philosophie*, hrsg. von C. Asmuth, Frankfurt/New York, Campus, 1999; *Musik in der deutschen Philosophie. Eine Einführung*, hrsg. von S. L. Sorgner, O. Fürberth, Stuttgart, Metzler, 2003; A. Bowie, *Music, Philosophy, and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; J. Stolzenberg, „Philosophie als ‚größte Musik‘ und Musik als höchste Philosophie? Zu Tragweite und Grenze einer Analogie“, in *Religion. Geist. Musik. Theologisch-kulturwissenschaftliche Grenzübergänge*, hrsg. von H. M. Dober und F. T.

phänomenologischen Tradition, die sich von Anfang an auf unterschiedliche Weisen mit der Ästhetik verband,[263] ist sie jedoch bisher kaum zum Thema gemacht, geschweige denn vertreten worden. Ein Überblick über die phänomenologische Literatur zur Musik gestattet es, diesen Umstand darauf zurückzuführen, dass in der Literatur fast ausschließlich eine Phänomenologie der Musik im *genitivus obiectivus* angestrebt wird. Dabei wendet sich die sich selbst als Untersuchungsmethode verstehende Phänomenologie direkt der Untersuchung musikalischer Phänomene zu, ohne danach zu fragen, ob das Untersuchte *per se* mit der Methode in einem Verhältnis steht.[264] In diesen Fällen greift eine Begründung ihrer Anwendbarkeit auf die Musik oft zu kurz, oder wird, ganz unabhängig vom inhaltlichen Ertrag derartiger Untersuchungen, unkritisch vernachlässigt.[265] So überrascht es auch nicht, dass eine Phänomenologie der Musik im *genitivus subiectivus*, die eine philosophische Idee der Musik in Anspruch nimmt, bis heute in keiner bedeutenden Gestalt aufgetreten ist. Die Ausnahme dieser Tendenz in der Phänomenologie bildet das Werk Marc Richirs. Gemeint ist damit nicht, dass Richir eine Phänomenologie der Musik systematisch durchgeführt hätte. Sein weitreichendes Werk, das von phänomenologischer Grundlagenforschung ausgehend Themenkomplexe im Bereich der Anthropologie, der Psychoanalyse, der Literatur usw. umspannt,

---

Brinkmann, Wiesbaden, Springer VS, 2019, S. 41-58; *Perspektiven der Musikphilosophie*, hrsg. von W. Fuhrmann und C.-S. Mahnkopf, Berlin, Suhrkamp, 2021.

[263] Vgl. G. Bensch, *Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt. Zur Geschichte der phänomenologischen Ästhetik*, München, Fink, 1994; *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, hrsg. von H. R. Sepp, L. Embree, Dordrecht, Springer, 2010.

[264] Ein Forschungsbericht über das inzwischen äußerst vielfältig gewordene Feld der Musikphänomenologie liegt zurzeit noch nicht vor. Die genannte Tendenz betrifft jedoch merkwürdigerweise musikphänomenologische Ansätze sowohl in der „frühen" Phänomenologie des 20. Jahrhunderts im Umkreis der Münchener und Göttinger Schulen als auch in der neueren Entwicklung der Musikphilosophie im Umfeld der analytischen Philosophie, der Musikwissenschaft und der Kognitionswissenschaft. Weniger merkwürdig wäre diese Konvergenz, wenn man bedenkt, dass die frühe Phänomenologie vorwiegend einer realistischen Ontologie beipflichtete und sich als eine objektorientierte Theorieform verstand und dass die Aufnahme der phänomenologischen Theorien in außerphänomenologischen Kreisen hauptsächlich an konkreten Anwendungsbereichen, statt an theoretischer Selbstreflexion, interessiert ist. In beiden Fällen steht daher die Frage nach dem Verhältnis der Musik und der Phänomenologie selber nicht im Vordergrund der Diskussion. Zur frühen Musikphänomenologie vgl. H. Mersmann, „Versuch einer Phänomenologie der Musik", in *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, Nr. 5, 1922/23, S. 226-269; M. Geiger, H. Mersmann, H. Plessner, G. Becking, „Les débuts de la phénoménologie de la musique (dossier présenté et traduit par Patrick Lang)", in *Annales de Phénoménologie*, Nr. 11, 2012, S. 279-320; für neuere musikphänomenologische Arbeiten, siehe B. E. Benson, *The Improvisation of Musical Dialogue: A Phenomenology of Music*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; T. C. Roholt, *Groove: A Phenomenology of Rhythmic Nuance*, New York/London, Bloomsbury, 2014; S. Zwinggi, „Grundriss einer Phänomenologie der musikalischen Erfahrung", in *Musik als affektive Selbstverständigung. Eine integrative Untersuchung über musikalische Expressivität*, Freiburg/München, Karl Alber, 2016, S. 167-195; S. Høffding, *A Phenomenology of Musical Absorption*, London, Palgrave Macmillan, 2018.

[265] Ohne diese Kritik hier entfalten zu können, sei auf ihre Formulierung im folgenden Aufsatz hingewiesen: G. Hindrichs, „Musikphilosophie aus ästhetischer Vernunft", in *Perspektiven der Musikphilosophie*, S. 43-58, insb. S. 47ff. Der vorliegende Text nimmt hierin seinen Ausgangspunkt.

beinhaltet fast gar keine eigenständigen Untersuchungen zu musikalischen Phänomenen[266] und gewiss auch keine thematische Konstruktion einer philosophischen Idee der Musik. Eine solche Idee ist jedoch in seiner eigenen originellen Variante der Phänomenologie alles andere als irrelevant. Dies zeigt sich zunächst darin, dass seine Phänomenologie die theoretischen Ressourcen darbietet, mittels derer phänomenologische Analysen der musikalischen Erfahrung bereits in einem begründeten Problembewusstsein und in außerordentlicher Raffiniertheit vorgelegt wurden.[267] Der Tauglichkeit seiner Theoreme für die Phänomenologie der Musik liegt in Wahrheit die Tatsache zugrunde, dass eine im authentischen Sinne philosophische Idee der Musik in seiner Phänomenologie in zweierlei Hinsicht mit hineinspielt. Erstens rekurriert Richir an entscheidenden Stellen seines Werkes auf die Idee der Musik und auf musikalische Phänomene, um bestimmte Untersuchungsgegenstände sachgemäß zu erschließen; und zweitens geht diese Idee mit dem theoretischen Selbstverständnis seiner Phänomenologie einher, dass die Gegenstände, die sich mittels der Idee der Musik interpretieren lassen, in den ureigenen Problembereich der Phänomenologie hineinreichen. Statt eines untersuchten Phänomens wird die Musik bei Richir zu einer philosophischen Idee, die das untersuchende Denken selbst begleitet und mitbestimmt.

So bedeutend und fruchtbar das Ins-Werk-Setzen einer philosophischen Idee der Musik dabei ist und noch werden kann, so schwerwiegend ist dennoch das Fehlen ihrer eigenen Explikation. Die systematische Bedeutung dieser Idee bedarf zuerst einer Rekonstruktion im Rückgriff auf die Grundgedanken der Phänomenologie Richirs im Ganzen. Dabei kommt eine Auffassung der Musik als „purifiziertem Sprachphänomen“ zur Sprache, die in Richirs Phänomenologie eine zentrale operative Position einnimmt. Sie der Logik des Denkens Richirs entsprechend durchzudenken, offenbart jedoch eine wesentliche Abstraktheit dieser Auffassung, die Richir *nolens volens* hinterlassen hat. Da diese Abstraktheit durch Richirs Auslassen einer Kritik der Musik und der Idee der Musik als – in Richirs Terminologie – „symbolischer Stiftung“ verursacht ist, führt ein erster Versuch, ihr abzuhelfen, auf die Begegnung der Richir’schen Musikauffassung mit der symbolischen Stiftung der Musik und der der Musikphilosophie. Dadurch soll gezeigt werden, wie Richirs

[266] Die einzige Ausnahme bildet ein kurzer Text, den Richir für eine interdisziplinäre Zeitschrift verfasst hat und in dem er Ergebnisse seiner Phänomenologie der „Phantasie“ anhand des Wahrnehmungsphänomens in der Musik zugänglich darzustellen versuchte: „De la ‘perception’ musicale et de la musique“, *Filigrane*, Nr. 2, 2005, S. 11-20.

[267] R.-F. Mairesse, „Sur le phénomène musical“, in *Annales de Phénoménologie*, Nr. 6, 2007, S. 85-137; „Phantasia perceptive et perception musicale“, in *Annales de Phénoménologie*, Nr. 8, 2009, S. 7-56. In den ursprünglich von Richir gegründeten *Annales de Phénoménologie* sind über die Jahre hinweg mehrere weitere Beiträge zur Musikphänomenologie erschienen, die sich dennoch nicht notwendig an Richirs Phänomenologie orientieren. Für einen Überblick über diese Beiträge bis 2008, siehe P. Lang, „Introduction à la phénoménologie du vécu musical“, in *Annales de Phénoménologie*, Nr. 7, 2008, S. 47-76.

Musikauffassung in der Tradition, der sie angehört, verortet werden kann, und welche neuen theoretischen Möglichkeiten ihr Zusammenklang mit dieser Tradition, für welche die romantische Musikästhetik sowie Adornos ästhetische Theorie besonders geeignete Ansprechpartner sind, erschließen kann.

2. Musik als „purifiziertes Sprachphänomen"

Da Richirs Gebrauch der Idee der Musik in verschiedenen analytischen Kontexten vom Verfasser bereits andernorts nachgewiesen wurde,[268] soll an dieser Stelle auf ausführliche Textbelege hierzu verzichtet werden. Dieser Nachweis wurde mit Blick auf Richirs konkrete Analysen eines der zentralen Themen seiner Phänomenologie geliefert, nämlich jenes Phänomenbereichs, den Richir mit dem Begriff der „Phantasie" kennzeichnet. Hierbei wurde dieser Begriff als Titel einer prinzipiell verborgenen „Ursprungsdimension der Erfahrung"[269] interpretiert, deren methodologischen Zugang Richir im Rückgriff auf konkrete Formen musikalischer Erfahrungen eröffnet und deren inhaltliche Bedeutung er mit Hilfe der Idee der Musik konstruiert. Insofern konnte festgestellt werden, dass die Musik „an der Ursprungsdimension der Erfahrung als solcher [teilhat]"[270]. Diese These wird hier aufrechterhalten. Ihre damalige Erläuterung beschränkte sich allerdings auf die Analyse einzelner Aspekte der Phantasie und litt daher an zwei Defiziten. Außerthematisch blieben erstens die systematischen Fragen, ob die genannte Ursprungsdimension der Erfahrung ausschließlich durch den Begriff der Phantasie bestimmbar ist und wogegen sie ursprünglich gedacht wird. Zweitens wurde die Konzeption der Musik, die in Richirs Phänomenologie der Phantasie als Erschließungsmittel fungiert, nur durch empirische Beispiele veranschaulicht und nicht eigens reflektiert und bestimmt. So kann die innersystematische Bedeutung der These, dass die Musik ein ursprüngliches Erfahrungselement bezeichnet, nur klar gemacht werden, wenn man in einer globalen Betrachtung der Phänomenologie Richirs die operative Idee der Musik zu bestimmen versucht.

Der Schlüssel hierzu liegt in der Charakterisierung der Musik als „einer Art ‚purifiziertem' Sprachphänomen"[271]. Diese Charakterisierung kommt, soweit das dem Verfasser jedenfalls bekannt ist, nur einmal in Richirs Werk vor und wird an der zitierten Stelle nicht näher erläutert.[272]

---

[268] L. Ip, „Die Musikalität der Phantasie", *AUC Interpretationes*, Nr. 10/2, 2020, S. 230-246.
[269] L. Ip, „Die Musikalität der Phantasie", S. 231, 246.
[270] L. Ip, „Die Musikalität der Phantasie", S. 246.
[271] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, 1992, S. 61: „On pense invinciblement à la musique – sorte de phénomène de langage « épuré » […]"; deutsche Übersetzung: *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, übersetzt von J. Trinks, Wien, Turia & Kant, 2001, S. 66: „Man denkt unweigerlich an die Musik – eine Art ‚gereinigtes' sprachliches Phänomen […]" (Übersetzung modifiziert v. Vf.).
[272] Ohne die Musik als *purifiziertes* Sprachphänomen zu beschreiben, schreibt Richir andernorts Folgendes: „[…] *le langage est indéfiniment proche, sinon identique à la*

Verbindet man sie aber mit Richirs Auffassung der Sprache, so treten zentrale Aspekte von Richirs Phänomenologie in den Blick und lassen die systematische Stellung und inhaltliche Bedeutung jenes Musikkonzepts hervorscheinen. Die Bearbeitung der Sprachproblematik steht nämlich, so lässt sich durchaus sagen, im Zentrum der Phänomenologie Richirs im Ganzen und liegt als theoretische Grundlage allen seinen Arbeiten zugrunde. Sie ist von der Intention getrieben, eine umfassende und tragfähige Theorie der menschlichen Erfahrung im Verhältnis mit dem Phänomen der Sprache zu entwickeln und vollzieht, auf einem hohen Abstraktionsniveau, eine Unterscheidung zwischen drei Sphären der Erfahrung, die faktisch nie separat erfahren werden und doch funktional und analytisch voneinander zu unterscheiden sind.[273] Diese Unterscheidung gilt es, hinsichtlich ihres wesentlichen Gehalts zu explizieren.

Man kann mit Blick auf das Verhältnis von Erfahrung und Sprache davon ausgehen, dass sprachliche und außersprachliche Sphären der Erfahrung voneinander zu unterscheiden sind. Diese Unterscheidung stützt sich auf die nahezu selbstverständliche Tatsache, dass nicht alle Erfahrung sprachlich ist. Dem trägt Richirs Phänomenologie der Sprache freilich auch Rechnung, doch nicht ohne den Sinn dieser Unterscheidung grundlegend anders zu bestimmen, als er üblich angenommen wird. Dies erhellt sich durch eine weitere von ihm vorgenommene Unterscheidung im Begriff der Sprache, die ebenfalls unabdingbar ist: die zwischen der Sprache im phänomenologischen Sinne (*langage*) oder dem Sprachphänomen (*phénomène de langage*) und der Sprache im faktischen Sinne als gestiftetem Bedeutungs- und Normensystem, also als Sprachsystem (*langue*).[274] Während die Sprache zumeist, das heißt im Alltag, in der Sprachwissenschaft wie in den gängigen Strömungen der Sprachphilosophie, ausschließlich im letzteren Sinne gefasst wird, begründet Richir in seiner phänomenologischen Arbeit die These, dass die Sprache als Phänomen der Sinnbildung weit über das Phänomen des Sprachsystems hinausreicht und sich nicht auf das letztere reduzieren lässt.[275] Schlagend wird hier der Aufweis der Erfahrung von Formen der Sinnhaftigkeit, die nicht oder noch nicht sprachlich ausgedrückt

---

musique […] la musique paraît comme une sorte de langage […]“ (*Phénomènes, temps et êtres, ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1987, S. 222).

[273] Für diese „Sphären“ verwendet Richir den Terminus technicus „architektonische Register“, um ihre Wechselbeziehung analysieren zu können: M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000, S. 457ff. Hierzu A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Klostermann, S. 59-62.

[274] Die Unterscheidung von *langage*, *langue* und *parole* stammt bekanntlich von F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1916/1971, S. 23-31. Ihre Aneignung bei Richir wäre kaum denkbar ohne Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Saussure und die sich daraus ergebende Unterscheidung von *parole parlante* und *parole parlée*: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, S. 229. Im Wesentlichen (aber nicht voll und ganz) entsprich dabei „die sprechende Rede“ bei Merleau-Ponty dem Sprachphänomen bei Richir und „die gesprochene Rede“ dem Sprachsystem.

[275] Das Hauptwerk Richirs hierzu ist *Méditations phénoménologiques*, das den Untertitel „Phénoménologie et phénoménologie du langage“ trägt (ins Deutsche mit „Zur Phänomenologie des Sprachlichen“ übersetzt).

wird, die deswegen aber keinesfalls sinnlos ist. Vielmehr markiert diese Sinnhaftigkeit diejenige Erfahrungsdimension, die dem Sprachsystem zugrunde liegt und klassisch als das „Denken" bezeichnet wird.[276] Im Gegensatz zu landläufigen Vorstellungen des Denkens ist dieses nach Richir weder völlig unabhängig von sprachlich-begrifflicher Strukturierung noch geht es in ihr auf, sondern es strukturiert, bildet, gestaltet und macht sich selbst, prinzipiell auf einer vor- oder unbewussten Ebene,[277] ehe es in den bewussten und geregelten Ausdrucksweisen des Sprachsystems, also zum Beispiel in Worten und Sätzen, organisiert und formulierbar wird. Als Sprachphänomen verstanden ist das Denken daher außersprachlich in dem Sinne, dass es dem Sprachsystem gegenüber überschüssig ist und mit ihm nie völlig übereinstimmt, zugleich aber in einem noch ursprünglicheren Sinne sprachlich, sodass es Sinn allererst bildet und entstehen lässt, wodurch die Freiheit, Lebendigkeit und schöpferische Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks überhaupt möglich wird. Ohne das Sprachphänomen als lebendig fungierender „sich bildender Sinn (*sens se faisant*)"[278] wäre das Sprachsystem ein autonomer Prozess ohne Sachhaltigkeit, ein „frictionless spinning in the void"[279].

Die These, die sich aus Richirs Untersuchungen zum Sprachphänomen herauskristallisiert, lautet folglich, dass nicht aller sprachliche Sinn durch das Sprachsystem konstituiert ist. Die Unterscheidung des Begriffs der Sprache in Sprachsystem und Sprachphänomen situiert das Sprachphänomen sozusagen als Zwischenstufe zwischen dem Sprachsystem (der Sprache im üblichen Sinne) und dem, was außersprachlich ist, nämlich dem, was Richir unter anderen eine „phänomenologisch[e] Vielfalt von Welten als phänomenologisch[e] Vielfalt von außersprachlichen Weltphänomenen"[280],

[276] M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2014, S. 173. Vgl. die dritte der *Phänomenologischen Meditationen*, mit dem Titel „Leidenschaft des Denkens und phänomenologische Vielfalt der Welten".

[277] Diesen Begriff des Unbewussten bezeichnet Richir deshalb als den *phänomenologischen*, wogegen der psychoanalytische Begriff des Unbewussten nicht dem Sprachphänomen (*langage*), sondern dem symbolischen Sprachsystem (*langue*) zuzuordnen ist: Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 28; dt. S. 32. Vom symbolischen Unbewussten ist nach Richir das phänomenologische Unbewusste strikt zu unterscheiden: *op. cit*., S. 55f; dt.: S. 59-61.

[278] Vgl. A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011.

[279] J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, 1994, S. 11. Die Angemessenheit dieser Metapher macht deutlich, inwiefern Richirs Phänomenologie der Sprache zur Debatte zum begrifflichen und nicht-begrifflichen Inhalt (*conceptual/non-conceptual content*) in der gegenwärtigen analytischen Philosophie beizutragen vermag. Die Unterscheidung zwischen „prädikativer" und „vorprädikativer" Erfahrung kommt freilich bereits in Husserls genetischer Phänomenologie vor (vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Meiner, 1999, S. 21). Ohne ihre Bedeutsamkeit zu leugnen, kritisiert Richir Husserl jedoch dahingehend, dass Husserl zu Unrecht das Sprachphänomen vom (logischen) Sprachsystem ausgehend fasst und das Sprachphänomen in Wahrheit nicht als vorprädikativ zu denken ist: M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage,* Grenoble, Millon, 2008, S. 201.

[280] Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 127; dt., S. 134, und passim.

die „wilden *Wesen*“[281], und summarisch, „ein phänomenologisches *apeiron*“[282] nennt. Vom „Außersprachlichen“ (*hors-langage*)[283] in diesem Sinne kann nur abstrakt gesprochen werden, indem man sowohl das Sprachsystem als auch das Sprachphänomen von der Erfahrung der Welt abstrahiert. So wie das Sprachsystem sich auf das Sprachphänomen bezieht, bezieht sich das Sprachphänomen in seiner Funktion der Referenz[284] letztlich auf eine Welterfahrung, gleichsam auf eine Art von unendlichem Rohstoff der Erfahrung, der nicht mehr sprachlich strukturiert und individuiert wird und folglich nur als eine ursprüngliche und radikal instabile Pluralität der Phänomene oder „Konkretheiten“[285] denkbar ist. Nur derart abstrakt ist das Konkreteste denkbar, weil das Konkrete im allgemeinen Sinne – die konkrete Erfahrungswelt – immer schon vom Sprachsystem als System der Abstraktheiten kodiert wird.

Diese dreifache Unterscheidung von Sprachsystem, Sprachphänomen und Außersprachlichem gliedert nach Richir das gesamte Problemfeld, das die Phänomenologie zu bearbeiten hat. Sie ist somit Ausdruck seiner originellen „Neugründung“[286] der Phänomenologie. Die „Sache“ der Phänomenologie, das „Phänomen“ im eigentlichen Sinne, ist demnach nie das direkt Erfahrene oder Gegebene, sondern das unendlich vielfältige, relativ ungeformte und schimmernd sich formende Feld der Sprachphänomene und des Außersprachlichen. Denn erst aus ihm werden die fixierten Bedeutungseinheiten und -systeme durch das Sprachsystem gestiftet, die die alltägliche Erfahrungswelt restlos durchdringen und organisieren. So notwendig das Sprachsystem für die Ordnung und Stabilität der Erfahrungswelt ist, so wenig gehört es zum Charakter der Lebendigkeit, welche die Erfahrungswelt zu einer „Lebenswelt“ im eigentlichen Sinne macht. Diesen Charakter verdankt die Lebenswelt vielmehr dem phänomenologischen Feld, dessen totale Verdeckung durch das Sprachsystem und dessen Verschlingung in letzterem sie zu einer „Todeswelt“[287] zu machen drohen. In diesem Sinne verallgemeinert Richir den Begriff des Sprachsystems und prägt den der „symbolischen Stiftung“

---

[281] Dieser Hauptbegriff in Richirs Phänomenologie synthetisiert Husserls Begriff des „Wesens“ im Sinne des *eidos* und Merleau-Pontys Rede von „wildem Sein“ (*être sauvage*) und „wildem Sinn“ (*sens sauvage*). Vgl. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 345-350; dt. S. 374-379.

[282] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 58; dt. S. 63. Das phänomenologische *apeiron* kann auch das gesamte phänomenologische Feld, inklusive des Außersprachlichen und des Sprachphänomens bezeichnen.

[283] M. Richir, *L'écart et le rien*, S. 173f., 182f.

[284] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 127; dt. S. 134.

[285] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 57; dt. S. 62, und passim.

[286] Vgl. H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011, S. 62, und im Allgemeinen S. 43-114. Für denselben Ausdruck siehe auch: A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, S. 20, und im Allgemeinen S. 19-42.

[287] Im deutschen Original; siehe M. Richir, „Merleau-Ponty and the Question of Phenomenological Architectonics“, in *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, hrsg. von P. Burke & J. van der Veken, Dordrecht, Kluwer, 1993, S. 37-50, hier S. 49. Zu Richirs Auseinandersetzung mit der Lebensweltproblematik in Husserls Spätwerk siehe im Allgemeinen: M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990.

(*institution symbolique*),[288] um die Gesamtheit der kulturellen Phänomene zu kennzeichnen.[289] Die Funktion der Phänomenologie besteht dementsprechend in zweierlei: Sie hat einerseits die unreflektierten und meistens blind gestifteten und verfolgten Voraussetzungen in konkreten Formen der Erfahrung kritisch zu reflektieren und wird damit zu einer kritischen Theorie der symbolischen Stiftungen, und andererseits macht sie die Ursprungsdimension der Erfahrung – das phänomenologische Feld – zum Thema und wird, weil diese Ursprungsdimension notwendig instabil und verdeckt ist, für sich selbst zu einem Phänomenalisierungsapparat, zum Erscheinen-Lassen eines anarchischen Ursprungs.

Werden nun Richirs Charakterisierung der Musik als „einer Art ‚purifiziertem' Sprachphänomen" sowie die Interpretationshypothese, dass die Musik ein ursprüngliches Erfahrungselement sei, erneut vor diesem Hintergrund betrachtet, so lassen sich Bedeutung und Funktion der Richir'schen Idee der Musik unschwer erschließen. Die Musik, zumindest in ihren textlosen Formen, bezeugt ganz ohne Zweifel eine Form der Sinnhaftigkeit, die nicht durch das Sprachsystem konstituiert ist. Insofern sie ohne das Sprachsystem Sinn macht, wird sie zur Manifestation der Sprachphänomene, ohne dass sie sich zugleich in das Sprachsystem verwickelte, wie das in der menschlichen Sprache ja notwendig geschieht. Braucht die in Richirs Phänomenologie der Sprache so zentrale These, dass nicht jeder sprachliche Sinn durch das Sprachsystem konstituiert ist, ein leicht zugängliches Erläuterungsbeispiel, so empfehlen sich musikalische Phänomene fast von selbst.

In diesem Geist mobilisiert Richir an mehreren Stellen die Idee der Musik wie auch musikalische Metaphern, um das Sprachphänomen im Allgemeinen zu charakterisieren.[290] Das Sprachphänomen gehöre, wie die Rhythmen in der Musik, einem Feld an, das „*nur aussprechbar*, zugleich aber auch *unausdrückbar*"[291] sei. Ist dies das Feld, das die Phänomenologie zu erforschen hat, so ist die Phänomenologie weniger eine „mathesis universalis" als eine „‚unbestimmte Musik' der Phänomene und ihrer in ihren Wesenskonkretheiten verleiblichten Logologie"[292]. In Anlehnung an Kants Theorie der freien Einbildungskraft in der ästhetischen Erfahrung lässt sich das Sprachphänomen als eine Form der Sinnbildung verstehen, die sich frei gestaltet und der Ordnung des Sprach- und Begriffssystems nicht gehorcht:

[288] Vgl. Richir, *L'écart et le rien*, S. 247ff. Zum Begriff der symbolischen Stiftung, vgl. P. Flock, *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung*, Springer, 2021, S. 31-37; Gondek, Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, S. 46-52.

[289] Falsch wäre jedoch, die „Natur" dem Feld der symbolischen Stiftung gegenüberzustellen. Denn wie Richir bemerkt: „Das, was für uns die ‚Natur' ist, ist komplett ins Feld der ‚Kultur' integriert", *L'écart et le rien*, S. 247.

[290] Die zuvor zitierten Stellen, an denen von der Musik als purifiziertem Sprachphänomen oder als Sprachphänomen im Allgemeinen die Rede ist, sind also nicht die einzigen.

[291] Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988, S. 363: „[…] ce qui est *seulement dicible* tout en étant *inexprimable*."

[292] Ebd.

„Die Phänomenalisierung der Einbildungskraft ist also gleichzeitig eine *Komposition*, im musikalischen Sinne, *Eidetik ohne Begriff*, welche die Macht des Begriffs überschwemmt[.]“[293] Denn die Sinnbildungsform des Sprachphänomens besteht, wie die der musikalischen Komposition, darin, „die so dezentrierten intuitiven *Wesen* in einer *komplexen* Struktur der Raumzeit zu ordnen,“[294] ohne dass diese Struktur begrifflich bestimmbar wäre. Vor seiner Einschränkung im Sprachsystem hat das Sprachphänomen, noch einmal als das „Denken“ verstanden, also eine für die außersprachlichen Anregungen unendlich flexible Rezeptivität, die man als eine „Stimmung“ beschreiben kann: gemeint ist „die Stimmung [*tonalité*] der wilden Leidenschaft des Denkens in seiner ‚Transpassiblität‘ für die phänomenologische Vielfalt der Welten“[295].

Auch in Richirs Untersuchungen zu den Sprachphänomenen und den genuin außersprachlichen Phänomenen und insbesondere in seinem Spätwerk nach 2000, in dem das phänomenologische Feld im Ganzen durch den Begriff der Phantasie neu erschlossen wird, werden diese Phänomene und ihre komplexen Verbindungen in raumzeitlichen, sinnlichen, affektiven, leiblichen und zwischenleiblichen Dimensionen oft durch die Bezugnahme auf die Idee der Musik und konkrete musikalische Phänomene analysiert.[296] Dies liegt offenbar daran, dass sich die Musik als Sinnbildungsphänomen, sei es im Musizieren oder im Hören von Musik, in allen diesen Dimensionen entfalten muss und an sie wohl unmittelbarer gebunden ist, als das für die anderen Kunstformen der Fall sein mag. Eine spezifisch *musikalische* Raumzeitlichkeit, die sich in der musikalischen Erfahrung jenseits der physikalisch-mathematischen Raumzeitlichkeit phänomenalisiert, wird somit zum Zeugnis einer nicht-objektiven und nicht-objektivierbaren Raumzeitlichkeit, als welche sich das phänomenologische Feld konstituiert. Musikalisch, nicht aber sprachlich im Sinne des Sprachsystems – so könnte im Geiste Richirs gesagt werden – ist die Weise der Selbstgestaltung des phänomenologischen Felds, des Ursprungs alles sprachlichen Sinns. Und somit gibt es in der ursprünglichen Gestalt der Sinnbildung „eine *Musikalität* des Sinns“[297]. Wenn nun der Anspruch der Phänomenologie (qua theoretischer Diskurs) nichts Anderes ist, als mit der Sprache gleichsam hinter die Sprache zu gehen – „die Sprache“ sei hierbei als Sprachsystem

[293] M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, S. 179.
[294] M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, S. 181.
[295] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 64.; dt. S. 70. Weitere musikalische Wendungen finden sich überall in diesem Werk.
[296] Für die hierfür relevanten Textstellen und ihre Interpretation vgl. L. Ip, „Die Musikalität der Phantasie“. Richirs eigener Text, „De la ‚perception‘ musicale et de la musique“, ist ebenfalls ein gutes Beispiel für derartige Analysen.
[297] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 159; dt. S. 170. In diesem Sinne ist auch der Titel von L. Ips Studie „Die Musikalität der Phantasie“ zu verstehen. Richir spricht andernorts auch von der „Proto-Musikalität“ im Brabbeln des Säuglings – im inchoativen Zustand des Sprachphänomens (*Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010, S. 21).

verstanden –, dann ist es folgerichtig, die Musik als einen ihrer privilegierten Evidenzorte anzusehen.[298]

3. Die symbolische Stiftung der Musik

Sollte die systematische Stellung sowie die inhaltliche Konzeption der Musik bei Richir hiermit hoffentlich hinreichend klar geworden sein, dann kann nun die Frage aufgeworfen werden, was diese Konzeption selbst zu begründen vermag. Es ist wichtig zu betonen, dass diese Frage sich nicht nach dem Begriff eines purifizierten Sprachphänomens richtet, mit dem Richir die Musik charakterisiert. Die Stimmigkeit dieses Begriffs gründet sich, wie gezeigt wurde, auf Richirs Phänomenologie der Sprache. Die Frage betrifft vielmehr umgekehrt den Begriff der Musik und gerade die Anwendbarkeit eines aus der Phänomenologie der Sprache gewonnenen Begriffs auf die Musik. Denn wenn die Konzeption der Musik in der Phänomenologie der Sprache so zentral ist, dass eine direkte Aussage über die Musik dadurch gestattet ist – wie Richir einmal sagt: „die Musik ist vielleicht die reinste Kunst“[299] –, dann ist es geradezu erstaunlich, dass die noch basalere Frage, „*welche* Musik?“, dabei nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet wird. Doch ohne auf sie einzugehen, kann die erste Frage, mit welchem Recht man ausgerechnet *die Musik* als purifiziertes Sprachphänomen interpretiert, offensichtlich gar nicht angegangen werden. Wie „rein“ ist die Musik eigentlich – aber von welcher Musik ist dabei überhaupt die Rede?

Der abstrakte Charakter, der alle Rede über die Musik bei Richir kennzeichnet, lässt sich also auf diese Weise leicht aufzeigen. Ihn zu beheben, ist indessen deutlich schwieriger. Denn seine Ursache liegt tiefer begründet als in einem einfachen Versehen und ist in Wahrheit von theoretischer Natur. Das Sprachphänomen, das in der Musik lauterer erscheinen soll als durch die Vermittlung des Sprachsystems und auch lauterer als in den wirklichen Sprachen, gestaltet sich selbst frei und „wild“, weil es vor der Aufnahme und vor dem Einfangen im Sprachsystem und in der Kultur als der Gesamtheit der symbolischen Stiftungen statthat. Aber wie „wild“ ist die Musik wirklich? Und wie „wild“ kann sie überhaupt sein, wenn, wie es naheliegt, sie in Wirklichkeit nicht weniger symbolisch gestiftet sein kann als das Sprachsystem? Dies liegt nahe, weil der Versuch, sich auf bestimmte Formen der Musik zu berufen, um die Rede von der Musik zu verdeutlichen, auf die faktischen kulturellen Systeme angewiesen bleibt, in die jede bestimmte Form der Musik notwendig eingeschrieben ist. Die Musik ist auch, wenn nicht nur, eine Form der Kultur, das heißt nach Richir, eine

[298] Zu genau diesem Gedanken, siehe: M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, S. 5f.; M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2011, S. 8f., 40, 145. An keiner dieser Stellen versäumt es Richir, die Dichtung mit der Musik zusammen zu erwähnen. Der Zusammenhang der Dichtung und der Musik kann aber im Rahmen dieses Beitrags nicht berücksichtigt werden.
[299] M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II*, S. 40.

symbolische Stiftung. Die methodologische Maxime, die Richirs doppelter Bestimmung der Phänomenologie als Kritik der symbolischen Stiftung und als Phänomenalisierungsapparat entspricht, scheint es folglich unmöglich zu machen, die allgemeine Rede von der Musik in der Charakterisierung des phänomenologischen Feldes konkret zu bestimmen, weil jede Bestimmung der Musik als konkreter Kunstform ein ganzes System der symbolischen Stiftungen mitbringen würde und folglich durch jene Maxime – d. h. durch die „hyperbolisch-phänomenologische Epoché“[300] – vom phänomenologischen Feld auszuschließen ist. Richir war sich dieser Schwierigkeit bewusst. Er hat explizit darauf verwiesen:

> Man denkt unweigerlich an die Musik – eine Art „purifiziertes“[301] Sprachphänomen – aber sie stellt keinen einfacher zu behandelnden Fall dar, da man in der Lage sein müsste, die ganze symbolische Stiftung des musikalischen „Diskurses“ von der uns abgewandten Seite her zu fassen, indem man all die zu „Allgemeinplätzen“ gewordenen Stellen der „Expressivität“ oder gar „Sentimentalität“, die immer dazu tendieren, sich auf einer zweiten Stufe als musikalische „Rhetorik“ zu institutionalisieren, hinter sich lassen müsste. Das vermittelt eine Vorstellung von der Schwierigkeit, die nicht geringer wird, wenn man die benachbarten Fälle der Poesie und der Malerei und den scheinbar entfernteren Fall der Literatur im Allgemeinen betrachtet. Eine „phänomenologische Ästhetik“, die nötiger ist denn je, bleibt noch ganz zu erarbeiten, selbst wenn ihr im Horizont ihrer tatsächlichen Unmöglichkeit Grenzen gesetzt sind.[302]

Die symbolische Stiftung der Musik wie die einer jeden Kunstform hat eine „uns abgewandte Seite“, indem sie sich als ein System der Normen und Gesetze konstituiert, das die Erfahrung der Musik, sei diese nun kreativ oder rezeptiv, notwendig unbewusst bestimmt. Nicht weniger ein Gemeinplatz als die Auffassung, dass die Musik „expressiv“ oder „sentimental“ sei, ist die, dass es keine musikalische Schöpfung ohne musikalische Regeln und Regelhaftigkeit gibt. Definiert man – gegen Richir – die Sprache ausschließlich mittels des Sprachsystems, dann stellt man fest, dass die Musik nicht nur sprachähnlich ist, sondern eine eigene Sprache hat, das heißt ein eigenes Sprachsystem bildet, das nicht weniger als die natürliche Sprache systematisch strukturiert ist und faktisch nur im System einer jeweiligen Musikkultur Sinn macht. Eine Phänomenologie der Musik steht deshalb vor der Schwierigkeit, dass ihr „im Horizont ihrer tatsächlichen Unmöglichkeit Grenzen gesetzt sind“, weil die symbolischen Stiftungen, welche die Musik als Kulturphänomen ermöglichen, nie vollständig ausgeschlossen werden

[300] Vgl. M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 67-11; dt. S. 75-118; M. Richir, *L'écart et le rien*, S. 147-156.
[301] „Purifiziert“ trifft den Sinn des von Richir Gemeinten genauer als „gereinigt“ (wie es in der deutschen Übersetzung heißt).
[302] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 61; dt. S. 66 (die deutsche Übersetzung v. Vf. modifiziert). Vgl. M. Richir, *L'écart et le rien*, S. 316f.

können. Aus diesem und auch aus einem anderen Grund, nämlich dass er – wie er selbst zugestand – nicht imstande sei, mit technischer Genauigkeit über die Musik zu sprechen,[303] nahm Richir sich der Aufgabe einer Kritik der symbolischen Stiftungen der konkreten Musikformen nicht an. Daher kann seine Entscheidung, die Rede von der Musik abstrakt zu lassen, auch als eine Strategie gegen die Gefahr verstanden werden, aus dem phänomenologischen Feld etwas zu machen, das es nicht ist – nämlich ein „ontologisches Simulacrum"[304].

So führt die Abstraktheit einer Idee, die in der Phänomenologie theoretisch derart reichhaltig und aussagekräftig ist, dennoch zu einer durchaus unbefriedigenden Situation. Die Frage, die hierbei ins Auge springt, ist aber weniger die, wie diese Abstraktheit zu beheben wäre, als die, ob sie wirklich so abstrakt ist, wie sie erscheint. Denn Richir hat trotz der Unbestimmtheit seiner Idee der Musik mit ihr doch, wie gezeigt wurde, vieles gesagt. Die Konzeption der Musik als purifiziertes Sprachphänomen scheint, trotz des Mangels einer eigentlichen Begründung, mit Blick auf eine fast selbstverständliche Vorstellung der Musik zutreffend zu sein: Entspricht sie denn nicht genau der Vorstellung einer „absoluten Musik", die als „einer der einflussreichsten Begriffe in der Geschichte der westlichen Musikästhetik" galt und noch gilt[305] und deren Bedeutung in der musikalischen Tradition Mendelssohn, unter anderen, mit dem Titel „Lieder ohne Worte" so einschlägig artikuliert?[306] Ist diese Tradition nicht also doch selbstverständlich, weil sie *unsere* Tradition war und noch ist?

Aus dieser Perspektive wird somit die Aufgabe einer Kritik der symbolischen Stiftungen in konkreten Musikformen dringender als die der Kritik der *Idee der Musik* qua symbolischer Stiftung, und es ist tatsächlich zweifelhaft, ob die erste Aufgabe ohne die zweite durchgeführt werden kann. Denn obwohl symbolische Stiftungen ganz gewiss tief in jeder Art kultureller Praxis verwurzelt sind, sind sie *per se*, etwas vereinfacht – aber nicht ganz zu Unrecht – gesagt, nichts als Ideen. Das Auslassen einer Kritik der Idee der Musik führt, gerade weil Richir ihr eine solche zentrale Bedeutung verleiht, letztlich zum Verdacht, ob er sich nicht in die Gefahr begibt, die er durch die Abstraktheit seiner Idee der Musik zu vermeiden versucht hatte – nämlich das phänomenologische Feld durch etwas zu bestimmen, das von außen auf es übertragen wird. Denkt hier Richir oder denkt hier die symbolische Stiftung, die hinter ihm denkt?

---

[303] M. Richir, *L'écart et le rien*, S. 165, 179.
[304] Siehe oben.
[305] M. E. Bonds, *Absolute Music: The History of an Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2014, S. 16.
[306] Obwohl der Begriff der „absoluten Musik" erst ein Jahr vor dem Tod Mendelssohns 1846 von Wagner geprägt wurde, kennzeichnet dieser Begriff in der Nachfolge von Hanslicks Umdeutung in der musikalischen Begriffsgeschichte die „klassischen" und „romantischen" Epochen der europäischen Musik, für die Mendelssohn offenbar ein Hauptbeispiel war. Vgl. M. E. Bonds, *Absolute Music*, S. 1f.

4. Die symbolische Stiftung der Musikphilosophie

Es spricht für Richirs Phänomenologiekonzeption, dass sie die Mittel bereithält, mit denen man ihre eigene Inkonsequenz entdecken und berichtigen kann. Die skeptische Argumentation, welche die Theorie der symbolischen Stiftung mit sich führt, ist ein wahres Erbe des Cartesianismus und einer der bedeutendsten Züge der Phänomenologie Richirs: Die allgegenwärtige Macht der symbolischen Stiftungen sorgt dafür, dass in der Erfahrung niemals die absolute Gewissheit erreicht wird, dass man *für sich*, statt unter der Manipulation eines oder *des* Anderen – des Genius malignus – denkt.[307] Zur Rettung der Autonomie der Erfahrung – und der Legitimität der Phänomenologie als der Fundamentalphilosophie der Erfahrung – umreißt Richir die Aufgabe der Kritik der symbolischen Stiftungen auch methodologisch nach der Anleitung des anderen großen Cartesianers des 20. Jahrhunderts, nämlich Husserl: nach dessen Maxime, der Selbstverständlichkeit der natürlichen Erfahrung nicht zu trauen,[308] und nach der Aufgabenstellung seiner genetischen Phänomenologie, die genetische Struktur der Sinnstiftung und Sedimentierung zu befragen.[309]

All dies weist darauf hin, dass, wenn die Idee der Musik, wie Richir sie sich beinahe selbstverständlich aneignet, nach seiner eigenen Definition des phänomenologischen Felds eine wahre phänomenologische Bedeutung haben soll, so muss diese Bedeutung durch die kritische Explikation der in ihr implizit sedimentierten symbolischen Sinnschichten bewusst gemacht und womöglich weiterentwickelt werden. Und da für Husserl wie für Richir das „Rückfragen“ nach den Sinnstiftungen wesentlich die Frage nach ihrer Geschichte ist – Husserl spricht von einer „[p]hänomenologische[n] Archäologie“[310] –, wird die Kritik der Idee der Musik notwendig eine Frage nach der Musikgeschichte.

An diesem Punkt begegnet Richirs Theorie der symbolischen Stiftung unvermerkt einem der wichtigen Gedanken der historischen Musikwissenschaft des 20. Jahrhunderts. Seit der Entstehung dieser Disziplin im 18. Jahrhundert bis heute wird unter ihr im Allgemeinen die Untersuchung aller musikalischen Phänomene aus historisch-diachronischer Sicht

---

[307] Diese cartesianische Denkfigur, die Richirs Denken ständig begleitet, wird selbst Thema in Richirs *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2014. Zur systematischen Stellung des Genius malignus bei Richir, siehe P. Flock, *Das Phänomenologische und das Symbolische*, S. 38f. Wie an dieser Stelle klar wird, besteht eine andere Quelle dieser Skepsis in Richirs Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus und dem Poststrukturalismus des 20. Jahrhunderts.

[308] Vgl. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, *Husserliana* XXXV, Dordrecht, Kluwer, 2002, S. 8; M. Richir, „Vie et mort en phénoménologie“, *Alter*, Nr. 2, 1994, S. 333-365, hier S. 346.

[309] Vgl. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana* XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, S. 336ff.; M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, S. 39ff.

[310] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialien* VIII, Dordrecht, Springer, S. 356.

verstanden.[311] Dass aber eine Untersuchung im Rahmen der Geschichte der Musik nicht ohne eine solche im Rahmen der Geschichte des Diskurses *über* die Musik auskomme oder, mit anderen Worten, dass eine angemessene Unterscheidung zwischen der Geschichte der Musik und der Diskursgeschichte der Musik, sei letztere musiktheoretisch, literarisch oder philosophisch, letztlich nicht vollzogen werden könne, obwohl keine von beiden in der anderen aufgeht, dürfte eine Einsicht sein, die erst in der Entwicklung der Musikwissenschaft im 20. Jahrhundert und spezifischer aus ihrer Auseinandersetzung mit der Soziologie, der Geschichtswissenschaft und der philosophischen Hermeneutik zum Tragen kommen konnte.[312] Mit ihr erreichte die Musikwissenschaft ein Reflexionsniveau, von dem aus ihr Musikverständnis selbstreflexiv und selbstkritisch wurde und auf dem der Unterschied zur Musikphilosophie, zumindest in der Grauzone zwischen Historie und Systematik, allmählich und produktiv flexibler wurde. Diese Einsicht, ein Stück musikhistoriographischer Selbstkritik, kommt bei Carl Dahlhaus prägnant zur Sprache:

> Die Literatur über Musik ist kein bloßer Reflex dessen, was in der musikalischen Praxis der Komposition, Interpretation und Rezeption geschieht, sondern gehört in einem gewissen Sinne zu den konstitutiven Momenten der Musik selbst. Denn sofern sich Musik nicht in dem akustischen Substrat erschöpft, das ihr zugrundeliegt, sondern erst durch kategoriale Formung des Wahrgenommenen entsteht, greift eine Änderung des Kategoriensystems der Rezeption unmittelbar in den Bestand der Sache selbst ein.[313]

Eine philosophische Fundierung dieser Aussagen kann innerhalb mehrerer möglicher Theorierahmen erfolgen. Dass Richirs Phänomenologie einen solchen darstellt, wenn nicht gar in dieser Hinsicht herausragt, sollte im Laufe des vorliegenden Beitrags klar geworden sein. Nicht nur für die Wahrnehmung der Musik, sondern auch für die Erfahrung und folglich für die Wahrnehmung überhaupt gilt, dass sie durch das komplexe Zusammenspiel der außersprachlichen, sprachphänomenologischen und sprachsystematischen Sinnbildungsvorgänge konstituiert wird. Da das Sprachsystem im breiten Sinne der symbolischen Stiftung nicht nur Systeme der natürlichen Sprachen, sondern auch die Kategorien- und Bedeutungssysteme aller Kulturen und Geschichten umgreift, bestätigt Dahlhaus eben die aus Richirs Phänomenologie der Sinnbildung zu ziehende Schlussfolgerung, dass die wirkliche Erfahrung der Musik notwendig

[311] Für einen Überblick über die Entwicklungsgeschichte der historischen Musikwissenschaft siehe B. Boisits, „Historisch/systematisch/ethnologisch: die (Un-)Ordnung der musikalischen Wissenschaft gestern und heute“, in *Historische Musikwissenschaft. Grundlagen und Perspektiven*, hrsg. von M. Calella, N. Urbanek, Stuttgart, Metzler, 2013, S. 35-55.
[312] Ein Hauptdokument hierzu ist C. Dahlhaus, *Grundlagen der Musikgeschichte*, Köln, Hans Gerig, 1977.
[313] C. Dahlhaus, *Die Idee der absoluten Musik*, Kassel, Bärenreiter, 1978, S. 66.

symbolisch vermittelt ist. Wenn nun die Musikwissenschaft, welche die Musik selbst zum Gegenstand hat, allein vermittelst der Geschichte, das heißt eines Universums symbolischer Stiftungen – darunter der sozialen, kulturellen, literarischen, und philosophischen – einen hermeneutisch selbstbewussten Zugang zur Musik herstellen kann, so ist es für die Philosophie unerlässlich, sofern sie über die Musik spricht, die symbolischen Stiftungen mit zu reflektieren, welche die philosophische Idee der Musik nach sich zieht und von denen die Geschichte der Musikphilosophie der greifbare Ausdruck ist.

Von hier aus ist Richirs Idee der Musik, deren systeminterne Kernbedeutung durch den Begriff eines purifizierten Sprachphänomens zur Sprache gekommen ist, ihrem Inhalt und ihrer Funktion nach mit der ganzen Tradition der Musikphilosophie und der Musikästhetik in Verbindung zu setzen. Dies kann nur die Aufgabe künftiger Forschungen sein. Doch angeregt durch die Fragen nach den geschichtlichen Voraussetzungen und nach dem theoretischen Potential von Richirs Musikauffassung in der Gegenwart lassen sich zumindest schon einmal zwei spezifische Anknüpfungspunkte angeben. Mit deren vorläufiger Erörterung soll dieser Beitrag schließen.

5. Aus dem Unsagbarkeitstopos der romantischen Ästhetik

Wie angedeutet wurde, kommt Richirs Betonung der „Purifiziertheit“ der Musik der Idee der absoluten Musik nahe, die laut dem berühmten Urteil Dahlhaus’ „zum ästhetischen Paradigma der deutschen Musikkultur des 19. Jahrhunderts geworden“[314] ist. Die Zutreffendheit dieses Urteils ist seither aus verschiedenen Perspektiven vehement bestritten worden.[315] Die Wirkung der romantischen Musikästhetik – aus der die Idee der absoluten Musik als Deutungsversuch konstruiert wurde – in der gesamten europäischen Musikkultur in und nach dem 19. Jahrhundert ist trotzdem nicht zu unterschätzen. In Wahrheit können substantielle Verbindungen zwischen der romantischen Musikästhetik von Wackenroder, Tieck, E. T. A. Hoffmann und Schumann einerseits und Richirs Musikauffassung andererseits auch durch diejenige Interpretation der romantischen Musikästhetik, die sich explizit gegen Dahlhaus richtet[316] – und zwar ohne Rückgriff auf die Idee der absoluten Musik –, aufgewiesen und der idealistischen und nachidealistischen Musikästhetik von Hegel und Schopenhauer entgegengestellt werden.

---

[314] C. Dahlhaus, *Die Idee der absoluten Musik*, S. 15.

[315] Vgl. U. Tadday, *Das schöne Unendliche. Ästhetik, Kritik, Geschichte der romantischen Musikanschauung*, Stuttgart, Metzler, 1999, S. 118-144; „Analyse eines Werturteils. *Die Idee der absoluten Musik* von Carl Dahlhaus“, in *Musik & Ästhetik*, Nr. 47, 2008, S. 104-117; T. Janz, „Musikwissenschaft als Kunstwissenschaft?“, in *Historische Musikwissenschaft. Grundlagen und Perspektiven*, hrsg. von M. Calella, N. Urbanek, Stuttgart, Metzler, 2013, S. 56-81, insb. S. 66-76; M. E. Bonds, *Absolute Music*, S. 13-15.

[316] Vgl. U. Tadday, *Das schöne Unendliche.*

Der Bezug zwischen Richirs Phänomenologie und der Philosophie der Romantik im Ganzen, also nicht nur zur Musik, ist philosophiegeschichtlich und theoretisch gut fundiert, obwohl er bei Richir so gut wie nie thematisch wurde. Philosophiegeschichtlich sind der Ausgang und die kreative Aneignung von Kants *Kritik der Urteilskraft*, speziell von seiner Theorie der reflektierenden Urteilskraft, der schönen Kunst und des Erhabenen, für Richirs Konzeption des phänomenologischen Felds und der Phänomenologie nicht weniger wichtig als für die Entwicklung der frühromantischen Ästhetik.[317] Theoretisch ist unter anderem der Gedanke, dass mit der Funktion der produktiven Einbildungskraft in den ästhetischen Ideen eine Form der Sinnlichkeit und des Naturbezugs angesprochen wird, die sich nicht dem Verstand und der Vernunft unterordnen lässt, ein Grundmotiv für die romantische Philosophie und Ästhetik genauso wie für Richirs Phänomenologie. Der Autonomisierung der Sinnlichkeit entspricht in beiden Fällen ein starkes Interesse für die Theorie des Gefühls und der Affektivität, die trotz der Verschiedenheit der jeweiligen Theorierahmen zum Hauptelement einer Theorie der menschlichen Erfahrung wird.[318] Mit der allgemeinen Orientierung des philosophischen Diskurses an der Kunst und der Gefühlsproblematik wird das Problem des Ausdrucks zugleich auch der Katalysator für die Entwicklung einer selbstkritischen Philosophie der Sprache, die das in verschiedenen Sinnen Unaussprechliche durch einen schöpferisch-performativen Ausdruck doch auszusprechen versucht: Und das gilt sowohl für die romantische Poetik als auch für die Phänomenologie der Sinnbildung.

Im letzten Problemhorizont, der in der deutschen Literatur- und Musikwissenschaft unter dem Titel des „Unsagbarkeitstopos“[319] bekannt wurde, ist die romantische Idee, oder genauer, das romantische Begriffsfeld der Musik entstanden, das man als die eigentliche philosophiegeschichtliche Voraussetzung für das Musikkonzept Richirs ansehen könnte. Die Auffassung, der zufolge die Musik eine Sprachähnlichkeit aufweist, ohne eine natürliche Sprache im engen Sinne zu sein, und deshalb die Erfahrung einer subjektiven Sphäre der Innerlichkeit auszudrücken vermag, die einer objektiv-begrifflichen Sprache entgeht, ist kein Spezifikum der romantischen Musikästhetik, sondern gehört sowohl zur Musiktheorie des mittleren 18. Jahrhunderts als auch zur idealistischen und nachidealistischen

[317] Zur Rolle der kantischen Theorieelemente der *Kritik der Urteilskraft* bei Richir vgl. Gondek, Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, S. 41f., 49f., 320-334; zur Wirkung derselben und zu anderen Elementen in der frühromantischen Ästhetik im Allgemeinen vgl. M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

[318] Eine Stelle, an der Richir ausnahmsweise explizit auf einen romantischen Terminus – den der „Sehnsucht“ – Bezug nimmt, findet sich in einer Ausarbeitung seiner Theorie der Affektivität: M. Richir, „Pour une phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité“, in *Annales de phénoménologie*, Nr. 3, 2004, S. 155-200, hier S. 155ff.

[319] Vgl. C. Dahlhaus, *Die Idee der absoluten Musik*, S. 66; U. Tadday, *Das schöne Unendliche. Ästhetik, Kritik, Geschichte der romantischen Musikanschauung*, Stuttgart, Metzler, 1999, S. 123-127.

Musikästhetik Hegels und Schopenhauers.[320] Auch die Wendung von einer Darstellungs- oder Nachahmungstheorie der Musik zu einem „neuen musikalischen Expressivismus“ und zum „Konzept einer *musikalisch-expressiven Subjektivität*“[321] am Ende des 18. Jahrhunderts, die man an Herders psychologischem Musikkonzept als „vorsprachliche[r] symbolische[r] Form des Gefühls“[322] erkennen kann, bringt sprachphilosophische und affekttheoretische Probleme mit sich, die aus Richirs Sicht eine phänomenologische Neuinterpretation erfordern.

Mit den spezifischen Ansätzen der romantischen Musikästhetik zumindest bei Wackenroder und E. T. A. Hoffmann ist Richirs Musikkonzept darüber hinaus noch in den folgenden zwei Hinsichten enger verknüpft. Diese bestehen erstens in der Auffassung, dass der Sinngehalt der Musik in Wahrheit zugleich radikal erfüllt und radikal unbestimmt ist. Im Gegensatz zur Gefühlsausdruckstheorie des Sturms und Drangs und gleichzeitig mit der Musikästhetik Hegels und Schopenhauers wird die Musik in der Romantik nicht als Ausdruck relativ unbestimmter, „abstrakter“ und bestimmbarer Gefühle und Seelenzustände gefasst – seien diese in einen Zusammenhang des rationalen Denkens einzuordnen oder auch nicht.[323] Die romantische Musik, so schreibt etwa Hoffmann in seiner berühmten Beethoven-Rezension (1810), öffnet vielmehr „das Reich des Ungeheuren und Unermesslichen“, wird „in dem Reich des Unendlichen empfunden“ und erweckt „jene unendliche Sehnsucht, die das Wesen der Romantik ist“[324]. In der Forschung nicht weniger bekannt ist Wackenroders Musikbeschreibung in *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst* (1799): „Diese Symphonien können uns ein so buntes, mannigfaltiges, verworrenes und schön entwickeltes Drama darstellen, wie es uns der Dichter nimmermehr geben kann; denn sie enthüllen in rätselhafter Sprache das Rätselhafteste, sie hängen von keinen Gesetzen der Wahrscheinlichkeit ab, sie brauchen sich an keine Geschichte und an keine Charakter zu schließen, sie bleiben in ihrer rein-poetischen Welt.“[325] Charakteristisch hierfür ist die Rede von „Unermesslichem“, „Verworrenem“ und „Rätselhaftem“: Die Abkoppelung des musikalischen Sinns von allen sprachlichen und bildlich-figürlichen Ähnlichkeiten, die im Phänomen des Erhabenen inhärente Dimension der Unverständlichkeit and Negativität und eine daraus folgende Verstrickung von Sinn und Unsinn in der Musik gehören als wesentliche Sinnkomponente dem romantischen Musikkonzept an. Daran schließt Richirs Konzept des phänomenologischen

[320] Vgl. F. von Kutschera, *Ästhetik*, Berlin/New York, De Gruyter, 1998, S. 473-477.
[321] J. Stolzenberg, *»Seine Ichheit auch in der Musik heraustreiben«. Formen expressiver Subjektivität in der Musik der Moderne*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2011, S. 19f.
[322] J. Stolzenberg, *»Seine Ichheit auch in der Musik heraustreiben«,* S. 40.
[323] Vgl. F. von Kutschera, *Ästhetik*, S. 475f.
[324] E. T. A. Hoffmann, *Schriften zur Musik*, hrsg. von F. Schnapp, München, Winkler, 1977, S. 36.
[325] W. H. Wackenroder, *Sämtliche Werke und Briefe. Historische-kritische Ausgabe*, Band I: Werke, hrsg. von Silvio Vietta, Heidelberg, Carl Winter, 1991, S. 244.

Felds an, das er mit den Begriffen des Erhabenen, des „Undarstellbaren“ (*infigurable*), des „Flimmerns“ (*clignotement*), des „wilden Wesens“, des *apeirons* (im buchstäblichen Sinne des „Formlosen“) je funktional und metaphorisch zu charakterisieren sucht und das er zugleich, wie dargestellt wurde, musikalisch auszulegen pflegt. In diesem Zusammenhang scheint Richirs Idee der Musik als „eine Art purifizertes Sprachphänomen“ der romantischen Idee der Musik in ihrem charakteristischen Doppelcharakter zu entsprechen: *purifiziert* ist die Musik, weil sie von aller Art gegenständlicher Realität und systematisch strukturierter Sprachbedeutung prinzipiell getrennt ist; *Sprachphänomen* ist sie nichtsdestoweniger, insofern sie eine überbordende Sinndimension erfahrbar macht und von Sinnhaftigkeit in Form eines Sinnüberschusses gekennzeichnet ist.[326]

Mit der romantischen Musikästhetik ist Richirs phänomenologisches Musikkonzept, oder genauer: seine musikalische Konzeption der Phänomenologie, auch noch in einer zweiten Hinsicht verwandt. Ist die Musik nach der romantischen Musikästhetik, wie das phänomenologische Feld laut Richirs musikalischer Konzeption, gerade in ihrer extremen Sinnhaftigkeit radikal unbestimmt und unbestimmbar, so muss der *Diskurs* über die Musik und über das phänomenologische Feld scheinbar aporetisch werden: Mit welchem Recht kann überhaupt von einem radikal Unaussprechlichen die Rede sein? Erst auf dieser selbstreflexiven Ebene und nicht bloß in Bezug auf dunkle oder vorsprachliche Seelenzustände, die immer noch indirekt objektivierbar sind, erlangt der Unsagbarkeitstopos diejenige theoretische Tiefe, in der er von den Romantikern und auch von Richir gefasst wird. Wie angedeutet wurde, besteht eine Ähnlichkeit zwischen der romantischen Poetik und der Phänomenologie der Sinnbildung. Diese Andeutung ist nun noch etwas weiter auszugestalten.

In beiden Theorieprogrammen wird der diskursive Ausdruck eines radikal Unbestimmbaren – jeweils des musikalischen Sinns und des sinnbildenden phänomenologischen Felds – zugleich als notwendig und unmöglich bewusst reflektiert. Denn ohne die Aussage, dass das Unbestimmbare unbestimmbar *ist*, kann das Unbestimmbare trivialerweise nicht einmal unbestimmbar sein; zu sagen, dass es *dies* ist, ist dennoch eigentlich unmöglich, denn das Unbestimmbare kann eben nicht bestimmt werden. Im Ausgang von dem Unsagbarkeitstopos in diesem Sinne sind die romantische Poetik und die Phänomenologie Richirs als sich annähernde Lösungsansätze entwickelt worden: So wie die poetische Funktion der Sprache, zumal in ihrer konstitutiven Zusammengehörigkeit mit der Komposition und Rezeption der romantischen Musik, in metaphorischen, allegorischen und ironischen Ausdrucksweisen selbstwidersprüchlich sein soll,[327] ist die *phänomenologisierende* Funktion der Sprache notwendig

[326] Vgl. hierzu die Rekonstruktion von Richirs Begriff des Erhabenen im musikalischen Kontext: L. Ip, *Die Musikalität der Phantasie*, S. 243-246.

[327] Die hier skizzierte Rekonstruktion der romantischen Musikästhetik lehnt sich frei an jene von Dahlhaus und Tadday an, siehe C. Dahlhaus, *Die Idee der absoluten Musik*, S. 62-80;

uneigentlich und versteht sich, in ihrer „unendlichen Aufgabe“, „die Sprache und den Sinn der menschlichen Tätigkeit zu verlebendigen“, prinzipiell in der Nähe zu Dichtung und Musik.[328] Ist die Phänomenologie aufgrund der radikalen Unbestimmtheit des phänomenologischen Felds eine „Mathesis der universellen Instabilität,“[329] so ist sie notwendig in eins auch eine „instabile Mathesis der Instabilität“[330].

6. Musikalisches Denken in der Phänomenologie und der negativen Dialektik

Zielen Richirs Phänomenologie und die romantische Ästhetik auf eine ähnliche Idee der Musik ab, so ist damit die andere Frage, die in Richirs musikalisch konzipierter Phänomenologie impliziert wird, mit dieser Ähnlichkeit aber noch nicht berührt: Inwiefern hat nämlich die Musik eine Bedeutung in der Philosophie, sodass ihre philosophische Behandlung überhaupt gerechtfertigt werden kann? Richirs Auffassung der Musik als purifiziertem Sprachphänomen kann, wie dies nun klar geworden sein sollte, als eine zweifache Antwort auf diese Frage verstanden werden. Eine philosophische Betrachtung der Musik ist insofern philosophisch bedeutsam, als die Musik den Grundzusammenhang der phänomenologischen und der symbolischen Sinnbildung erhellen kann und so als *philosophische Idee* zum Kernbestand der Sinnbildungsphänomenologie gehört; sie ist somit nur dann auch philosophisch begründet, wenn die Musik *als kulturelle Tatsache* aus demselben Grundzusammenhang zum Thema gemacht und analysiert wird.

Dieser Unterscheidung war sich Richir, wie gezeigt wurde, selbst bewusst. Sie hielt ihn sogar gewissermaßen davon ab, auf die Musik als kulturelle Tatsache einzugehen. Dies hat zur Folge, dass seine philosophische Idee der Musik, trotz ihrer unbestreitbaren Bedeutsamkeit, wesentlich abstrakt bleibt. Das widerlegt diese Idee freilich nicht, verlangt aber nach einer Konkretisierung derselben, ohne aus der Musik und dem phänomenologischen Feld ein ontologisches Simulacrum zu machen. Sucht man nun nach einer Musikphilosophie, die eine ähnliche philosophische Idee der Musik durch die Betrachtung der Musik als kulturelle Tatsache ausgearbeitet hat und der Phänomenologie Richirs in Bezug auf die Musik am nächsten steht, so wäre dies vor allem die Musikphilosophie Adornos.

U. Tadday, *Das schöne Unendliche*, S. 101-162. Zur konstitutiven Funktion der poetischen Reflexion in der romantischen Musik siehe insbesondere C. Dahlhaus, *op. cit.*, S. 71f.; U. Tadday, *op. cit.*, S. 131-144. Taddays Rekonstruktion richtet sich wie erwähnt systematisch gegen die von Dahlhaus. Ohne auf die relevante Diskussion hier einzugehen, sei es erlaubt, aus rein philosophischer Perspektive die spezifischeren Streitfragen dabei in Klammern zu setzen und sich einiger Theorieelemente zu bedienen, die zugleich von Dahlhaus und Tadday thematisiert wurden. Für den Hinweis auf Taddays kritische Perspektive möchte sich der Verfasser herzlich bei Herrn Prof. Jürgen Stolzenberg bedanken.

[328] M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II*, S. 8.

[329] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, S. 7; dt. S. 9.

[330] M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II*, S. 129.

Wie oben im Hinblick auf Richirs Phänomenologie der Sprache und auf seine damit zusammenhängende Theorie der symbolischen Stiftung erörtert wurde, besteht eine methodologische Stärke dieser Phänomenologie, die zweifellos zugleich eine der Ursachen ihrer außerordentlichen Komplexität ist, in ihrer Fähigkeit, eine universale Theorie der Erfahrung kritisch in ein Verhältnis mit der Sprache und damit auch mit der Geschichte zu bringen. In der gesamten phänomenologischen Tradition ist der kritische Impuls zum Philosophieren, der bei Husserl tragend gewesen war, nach Husserl nirgendwo stärker wirksam als bei Richir und rückt ihn in eine Nähe zur kritischen Theorie des 20. Jahrhunderts. Trotz Richirs Bemühungen um eine politische Philosophie und eine Gesellschaftskritik hat eine Rezeption der kritischen Theorie seitens Richirs nicht stattgefunden.[331] Gibt es aber im 20. Jahrhundert eine Philosophie, die, wie die Richirs, sich in einem radikal kritischen Bewusstsein wie auch in einem engen Zusammenhang mit der Kunst und speziell mit der Musik entwickelt hat, so steht keine jener Richirs so nahe wie die Adornos. In dieser Hinsicht soll der Versuch motiviert werden, trotz des schwierigen Verhältnisses Adornos zur Phänomenologie Husserls und Heideggers, Richir und Adorno zusammenzulesen.

Ihre möglichen philosophischen Verbindungen müssen quer durch die systematischen Differenzen zwischen der negativen Dialektik und der Phänomenologie – sei diese auch neugegründet – eruiert werden. Ohne dies hier versuchen zu können, lassen sich doch anhand der Musikphilosophie andeutungsweise gewisse Spuren ausfindig machen, die ähnliche Denkfiguren und gemeinsame Anliegen beider Philosophien sichtbar werden lassen. In zwei Hinsichten liegen solche Spuren vor. Für Richir kennzeichnet die als purifiziertes Sprachphänomen verstandene Musik das Wesen des Phänomens überhaupt: Es liegt in ihm ein lebendig sich bewegender, flüchtiger und instabiler „Sinn“ vor, der allem Begreifen gegenüber überschüssig und nicht einmal als „ein“ Sinn in seiner Selbstidentität fixierbar ist – eine „Gegenwart ohne zuweisbaren Gegenwartspunkt (*présence sans présent assignable*)“[332]. Dementsprechend ist auch für Adorno nicht nur die Musik, sondern das Kunstwerk als solches eine „apparition κατ' ἐξοχήν: empirisch Erscheinendes, befreit von der Last der Empirie als einer der Dauer, Himmelszeichen und hergestellt in eins, Menetekel, aufblitzende und vergehende Schrift, die doch nicht ihrer Bedeutung nach sich lesen läßt“[333]. Ihre Auffassungen des musikalisch-ästhetischen Sinns stimmen also zum einen insofern überein, als sie diesen Sinn von jeglichem begrifflichen – darunter allem ontologischen – Unterbau

[331] Richirs zwei Monographien zur politischen Philosophie sind *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991 und *La contingence du despote*, Paris, Payot, 2014. Auf Deutsch liegt die Übersetzung eines Texts vor, in dem Richir die Grundgedanken seiner politischen Philosophie referiert: M. Richir, „Inwiefern hat die Geschichte Sinn? Zur kollektiven Erfahrung des Erhabenen“, in *Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie sich bildenden Sinns*, hrsg. von M. Staudigl und J. Trinks, Wien, Turia + Kant, 2007, S. 15-29.
[332] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, S. 127, et passim.
[333] T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, S. 125.

befreien und ihn als „proto-ontologisch“[334] oder als „das Nichtseiende“[335] beschreiben.

Zum anderen liegt dieser ontologisch radikal ausgedünnten Auffassung des Ästhetischen die gemeinsame Intention zugrunde, dem utopischen Charakter und dem emanzipatorischen Potential des Kunstwerks und der Erfahrung im Ganzen Rechnung zu tragen. So schreibt Richir: „die Phänomene sind ‚utopisch‘, denn von ihnen selbst gibt es im Vergleich zu den Orten der Welt, in der wir *sind*, keinen zuweisbaren ‚Ort‘: von ihren schematischen Verkettungen gibt es keine mögliche ‚Topologie‘.“[336] Sie erscheinen zwar, und scheinen sogar eine Welt, unsere Welt auszumachen, *sind* aber in Wahrheit nirgendwo, oder wenn wir nach ihnen suchen, allenfalls an einem „‚*u-topische*[*n*]‘ Anderswo im Vergleich zu jedem *Topos* der Welt, der von uns einfach anerkannt wird“[337]. Dass Adorno ein Denker der Utopie ist, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Wenn er also schreibt, dass „Kunst Utopie sein muß und will und zwar desto entscheidender, je mehr der reale Funktionszusammenhang Utopie verbaut; daß sie aber, um nicht Utopie an Schein und Trost zu verraten, nicht Utopie sein darf,“[338] so darf man aus Richirs Sicht „Kunst“ als „das Phänomenologische“, „der reale Funktionszusammenhang“ als „die symbolische Stiftung“ und „Schein und Trost“ als den „Genius malignus“ lesen.

Es muss betont werden, dass „Kunst“ an dieser Stelle so wenig für ein faktisches Kunstwerk steht, wie die „Musik“ bei Richir als Charakterzug des phänomenologischen Felds eine bestimmte Musikform ausmacht. In beiden Fällen geht es um eine philosophische Idee der Kunst oder der Musik, die, wie gesagt, von der Kunst oder der Musik als faktischer kultureller Tatsache, das heißt nach Richir, von einer unauflöslichen Einheit des Phänomenologischen und des Symbolischen, zu unterscheiden ist. Nun ist in diesem Zusammenhang zuzugeben, dass Adorno genau das leistete, was Richir unterließ: eine Kritik der Musik und der Ideen der Musik als kultureller Tatsachen. Nicht nur die romantische Musikkultur, die Adorno als Kind umgab,[339] sondern die europäische Musiktradition im Ganzen unterzog er als „Philosoph der neuen Musik“ einer philosophischen Kritik,[340] die sich in der Detailanalyse der Kunstwerke als „Mikrologie“[341] vollzieht. Will eine musikalische Phänomenologie im Ausgang von Richir Klarheit über die

---

[334] M. Richir, „Pour une phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité“, S. 155, et passim.
[335] T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 129.
[336] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, S. 482f.
[337] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, S. 490.
[338] T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 55.
[339] T. W. Adorno, *Impromptus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, S. 142-145.
[340] Ausführlich dokumentiert und analysiert wird diese Kritik im *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., erweiterte und aktualisierte Ausgabe, hrsg. von R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm, Stuttgart, Metzler, 2019, S. 59-213.
[341] T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, S. 399. Vgl. G. Kreis, „Die philosophische Kritik der musikalischen Werke“, in *Adorno-Handbuch*, S. 85-96, insbesondere S. 86.

eigene Idee der Musik gewinnen und will sie darüber hinaus zu einer Phänomenologie der Musik als faktischem Kulturphänomen werden, so muss sie sich auf diese Detailarbeit einlassen.

Dabei wird sie freilich phänomenologisch und nicht negativ-dialektisch arbeiten. Ist ihr aber die negativ-dialektische Arbeit wirklich so fremd, wie es scheint? Ist es nicht vielmehr so, dass sich die negative Dialektik dem anarchischen phänomenologischen Feld, zu dessen Konstitution eine „archaische" Leiblichkeitsdimension bzw. eine „Leibhaftigkeit" wesentlich gehört,[342] annähert, wenn sie das Nichtidentische an „Materiellem" und an dem „Leibhaften" als von seiner Vergeistigung durch den Begriff befreit findet und „das somatische Moment" an der Erkenntnis und gar das „Körpergefühl" in seiner „Dignität" zu würdigen trachtet?[343] Umgekehrt kann die Phänomenologie das Nichtidentische, das in der negativen Dialektik letztlich unsagbar bleibt, sich in seiner unendlich schillernden Phänomenalität phänomenalisieren lassen, wenn sie, wie die negative Dialektik, im klaren Bewusstsein davon, dass sie selbst unausweichlich ebenfalls zu einer symbolischen Stiftung wird, nichtdestotrotz den unaufhörlichen Identitätszwang und den omnipräsenten Verblendungsmechanismus der symbolischen Stiftung von Augenblick zu Augenblick außer Kraft zu setzen weiß. In beiden Richtungen des Denkens ist die Musik sowohl der Gegenstand als auch der Betreuer des philosophischen Denkens – eine Art Daimon, dessen Stimme die Philosophie selbst von der des Genius malignus zu unterscheiden hat. So stellt sich der Ausblick auf eine Philosophie der Musik dar, die sowohl aus der Musik als auch über die Musik (nach)denkt.

[342] Vgl. L. Ip, „Die Musikalität der Phantasie", S. 237-241.

[343] T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 193f. Hierzu G. Hindrichs, „Adornos kritischer Materialismus", in *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik*, hrsg. von M. N. Sommer und M. Schärli, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, S. 121-144, insb. S. 139-144.

Les trois niveaux architectoniques du monisme et du dualisme phénoménologiques

GRÉGORI JEAN

Depuis sa naissance, l'une des questions les plus prégnantes que la phénoménologie se soit adressée à elle-même fut manifestement celle de savoir si son dispositif ontologico-conceptuel devait la conduire à revendiquer une certaine forme d'idéalisme, de réalisme, ou permettait au contraire de la préserver de l'un comme de l'autre en la situant au-delà de leur alternative[344]. Mais ce problème directeur — que les récents débats relatifs au rapport entre réalisme spéculatif et phénoménologie transcendantale ont su une nouvel fois réactiver[345] — provoque désormais une certaine *lassitude* devant laquelle il est nécessaire de ne pas reculer si nous voulons nous rendre sensible — telle sera ici notre hypothèse — à l'émergence d'un tout autre problème structurant pour la philosophie transcendantale en général et pour la phénoménologie en particulier : non plus celui trancher en faveur de son caractère idéaliste ou réaliste, mais de déterminer si, en tant que telle, elle peut et doit se revendiquer du *dualisme* ou du *monisme*.

Un tel problème paraîtra certes étrange, et notre étude n'aura pas d'autres objectifs que de commencer à en fournir les coordonnées conceptuelles pour en souligner le sens et les enjeux. Mais l'on peut d'ores et déjà souligner qu'il jouit d'indéniables points d'appui historiques — et par exemple, que la lecture croisée qu'il est possible de tenter des œuvres de Michel Henry et de Renaud Barbaras pourrait contribuer grandement à éveiller pour lui l'intérêt de la communauté phénoménologique[346]. Après

[344] Voir sur R. Ingarden, *Husserl – La controverse Idéalisme-Réalisme (1918-1969)*, trad. fr. et présentation par P. Limido-Heulot, Paris, Vrin, « Textes & Commentaires », 2002.

[345] Voir sur ce point A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, « Le bel aujourd'hui », 2021, chap. I-II-III, et G. Jean, *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020, chap. I.

[346] Pour une première tentative en ce sens, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à G. Jean, *Les puissances de l'apparaître. Étude sur Michel Henry, Renaud Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2021. On se reportera également avec profit, pour une mise en perspective dufrennienne, à C. Bobant, « Le problème métaphysique du monisme », dans *Donner lieu. Conférences et débats sur la cosmologie phénoménologique de Renaud Barbaras*, Paris, Les Éditions des Compagnons d'Humanité, « Bibliothèque des temps présents », 2022, p. 112-130 ; et pour une réflexion phénoménologique sur le problème du monisme et du dualisme, à M. Dufrenne lui-même dans l'« Introduction » de *Jalons*, La Haye, Martinus Nijhoff, « Phaenomenologica » n°20, 1966, p. 1-27.

tout, mais nous y reviendrons longuement, toute l'œuvre de Henry se déploie déjà comme une critique de ce qu'il nomme d'abord, dans *L'essence de la manifestation*, le « monisme ontologique », avant que de le nommer « monisme phénoménologique ». Ainsi déclare-t-il rétrospectivement dans un entretien de 1996 :

> La dimension du livre s'explique par [une] insatisfaction […]. Isolant [dans la tradition philosophique occidentale] des analyses qui me paraissaient cruciales, je montrais chaque fois leur subordination à une même présupposition phénoménologique (ce que j'appelais alors le monisme ontologique et qu'il conviendrait plutôt de nommer un monisme phénoménologique) qui occultait l'essentiel. D'où la longueur excessive (mais qui aurait pu s'accroître indéfiniment) d'une vaste antithèse qui occupe plus de la moitié de l'ouvrage[347].

Quant à l'œuvre de R. Barbaras, elle suit une voie rigoureusement inverse de dépassement du « dualisme » qui serait inscrit au cœur du dispositif phénoménologique. Ainsi peut-il déclarer, dans un entretien de 2015 mené à l'occasion de la publication *de Métaphysique du sentiment* :

> J'essaie de m'écarter au maximum de la dimension duelle inhérente à la manifestation ; en cela, je suis profondément moniste tout en étant profondément phénoménologue. Au fond, mon problème est celui-ci : comment être radicalement moniste et radicalement phénoménologue ?[348]

Mais avant même donc de nous demander comment deux phénoménologues aussi profonds et radicaux que le sont Henry et Barbaras peuvent faire des diagnostics aussi opposés — toute la tradition phénoménologique, pour ne pas dire philosophique, aurait a tort été moniste pour l'un, dualiste pour l'autre —, et s'engager dès lors dans des voies aussi antagonistes — édifier un dualisme phénoménologique d'un côté, un monisme phénoménologique de l'autre — le problème serait de déterminer sous quelles conditions, à la fois historiques et conceptuelles, il est d'abord possible et finalement pertinent de parler de monisme et de dualisme *en phénoménologie*, et surtout — telle sera ici notre hypothèse —, de clairement distinguer et circonscrire les différentes niveaux architectoniques où cette question directrice est susceptible de surgir pour nous orienter autrement — autrement donc qu'en en interrogeant le caractère idéaliste ou réaliste — dans la philosophie phénoménologique.

---

[347] M. Henry, « Un philosophe parle de sa vie. Entretien avec Roland Vaschalde », dans *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 17.

[348] Cf. A. Deudon et T. Maurice, « Entretien avec Renaud Barbaras : autour de l'élaboration de Métaphysique du sentiment (partie I) », 26 janvier 2015, http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Renaud-Barbaras-autour-de-l-856/, p. 12.

1/ Premier niveau architectonique : une question adressée *à la phénoménalité elle-même*

Posons d'abord le problème très simplement : quand, et au sujet de quoi, est-il légitime de parler de monisme et de dualisme *en phénoménologie ?* Et avant même de tenter de le résoudre, acceptons de nous y confronter comme à une contradiction. Car si la question générale du monisme et du dualisme est de déterminer si la philosophie a fondamentalement affaire à de l'unité ou à de la dualité, à de l'*un* ou à du *deux*, force est de constater qu'elle ne s'adresse d'abord qu'à la *substance* — et que c'est ainsi que le concept de monisme entre sans doute pour la première fois en philosophie, sous la plume de Christian Wolff dans sa *Psychologia rationalis* : « On appelle monistes ces philosophes qui admettent seulement un type *de substance* »[349]. Or c'est bien ce qui rend *a priori* étrange voire paradoxal l'usage de ces termes *en phénoménologie* : les concepts de monisme et de dualisme ne semblent recevoir de raison d'être et de légitimité que du point de vue d'une philosophie de la substance, avec laquelle le propre de la philosophie transcendantale, depuis Kant — depuis l'invention, donc, d'une philosophie de l'apparaître, et non pas de l'être substantiel — aurait été de rompre. On serait alors tenté d'affirmer qu'en tant que telle, une phénoménologie ne saurait être sans paralogisme ni dualiste ni moniste — non pas parce qu'elle serait autre chose, mais d'abord parce que les catégories ou les méta-catégories d'unité et de dualité n'auraient de sens et de légitimité que pour qualifier la ou les substances — *ce qui est* — et non pas l'apparaître de ce qui est ou la corrélation *a priori* de l'apparaître et de l'être.

De fait, cette fin de non-recevoir adressée par la phénoménologie à la duplicité du monisme et du dualisme se trouve clairement illustrée par Husserl lui-même. Dans les très nombreux textes qu'il consacre à Descartes (par exemple les appendices V à X de la *Krisis*[350]), Husserl peut ainsi parfaitement mettre en cause ce qu'il nomme explicitement le « dualisme cartésien » comme dualisme *proprement substantiel* — l'opposition, en raison du « contresens » que constitue le réalisme transcendantal, entre la substance pensante et la substance étendue à laquelle, dans la connaissance, elle se rapporterait « du dehors » — sans se croire pour autant contraint de revendiquer pour la phénoménologie un quelconque « monisme » — ce qui signifie alors ici : sans faire de la pensée et de l'étendu, de la conscience et du monde, *deux modalités d'une même substance*. D'où, du reste, un certain nombre de difficultés : une fois conquis le véritable sens phénoménologique du transcendantal — l'idée selon laquelle le lieu même du transcendantal est la corrélation *a priori* de la pensée et de l'étant, ou de la « conscience » et du « monde » —, mais une fois également rejetée la possibilité d'en conclure au

[349] Christian Wolff, *Psychologia rationalis*, Hildesheim, Georg Olms, 1972, sect. 1, chap. 1, § 32.
[350] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 1999, p. 433-476.

caractère « moniste » du champ ainsi découvert — ce qui serait, aux yeux de Husserl, rester justement tributaire du schème de la substantialité et abandonner les acquis de la réduction —, comment ne *pas* continuer à mobiliser pourtant à son sujet les catégories constitutives de la pensée classique — l'unité ou la dualité, la séparation ou l'identité des termes mêmes de la corrélation ? Comment penser et dire, sans en faire un lien entre *deux* substances ou deux modalités d'*une même substance*, la relation *a priori* de l'apparaître et de l'être, en tant qu'ils sont, pour reprendre l'expression biranienne, « distinct et non séparés », mais en tant également qu'ils donnent naissance, dans le mouvement même de la constitution, et singulièrement de la constitution de l'attitude naturelle, au dualisme mondain ? Ainsi dans ce passage finalement embarrassé de la 38e leçon de *Philosophie première 2*, dans lequel Husserl écrit que, dans et par la réduction,

> je m'approprie le moi transcendantal, *en quelque sorte* comme une sphère d'être pure *séparable du monde* et qui pourtant *n'en est pas séparée au sens naturel du mot*, *comme s'il* s'agissait de *sphères d'être existant à part l'une l'autre* — ou même seulement pouvant éventuellement exister ainsi — et existant *l'une à part l'autre en quelque sens que ce soit*. L'être transcendantal est en soi parfaitement clos sur lui-même, et *néanmoins*, conformément au sens propre de l'expérience mondaine, donc d'une fonction s'accomplissant dans le moi transcendantal […], il existe purement en soi tout en accomplissant en soi une auto-objectivation, se donnant à lui-même la forme de sens « âme humaine » et « réalité objective »[351].

D'où la première conclusion qu'il est ici possible de tirer :

1/ Certes, en reconduisant la réalité mondaine à son apparaître pour et par une subjectivité transcendantale, la phénoménologie rend bien caduques les catégories de dualisme et de monisme qui, dans l'histoire de la philosophie, relèvent d'un régime *substantialiste* d'analyse, et aboutit à la thèse selon laquelle sujet et monde ne sont ni l'un ni l'autre des substances qu'on pourrait vouloir distinguer — comme dans le dualisme de l'être subjectif-psychique et de l'être objectif-real — ou identifier — comme dans le monisme de la réalité spatio-temporelle au sein de laquelle le sujet, et ses processus de connaissance de cette même réalité, devraient être situés ;

2/ Mais dans le mouvement même par lequel, de ce fait, la phénoménologie renvoie dos à dos cette double thèse et rend donc illégitime l'emploi des catégories de dualisme et de monisme dans un cadre strictement phénoménologique, elle ne peut pourtant s'empêcher de *se dédire* en les mobilisant *au sujet cette fois de la phénoménalité elle-même*, comme s'il existait donc, et malgré tout, un usage phénoménologique possible et nécessaire des concepts de dualisme et de dualisme, *pour autant qu'ils ne s'appliquent plus à l'être mais à l'apparaître comme tel.*

---

[351] E. Husserl, *Philosophie première. Tome II : Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. fr. A. L. Kelkel, Paris, PUF, « Épiméthée », 1972, p. 107 ; nous soulignons.

Or à supposer que, pour en circonscrire le sens proprement phénoménologique, l'on se propose de respecter strictement une telle condition, reste que cette application des catégories de monisme et de dualisme non plus à la substance mais à la phénoménalité nous confronte elle-même à deux possibilités qui, historiquement, se sont entrecroisées jusqu'à parfois se superposer, mais qu'il nous semble nécessaire de bien distinguer :

1/ La première serait, autant que possible en régime de réduction, de *restituer à chacun de ces pôles une certaine forme de substantialité* — de refuser ainsi l'idée selon laquelle ce à quoi nous aurions toujours et exclusivement affaire, en phénoménologie, c'est à quelque chose de l'ordre de la *relation*. Cette première voie, très ancrée dans une certaine phénoménologie française et qui constitue peut-être l'enjeu réel des différentes « critiques de l'intentionnalité » dont elle aura été le lieu, nous semble avoir initialement été empruntée, et *signée*, par Emmanuel Levinas. Bien sûr, l'aboutissement de la pensée de Levinas consiste bien, au nom de la relation asymétrique du face à face éthique, à « défaire la substantivité de la substance »[352], à penser jusqu'au bout « la dé-substantiation du sujet »[353] ou à opérer la « dénucléation du noyau substantiel du Moi »[354]. Mais c'est pour avoir *préalablement*, dans *De l'existence à l'existant*, restitué au moi — conçu comme une autoposition ou une hypostase arrachée à la neutralité anonyme de « l'il y a » —, la substantialité que lui avait déniée la tradition phénoménologique qui, depuis l'intentionnalité husserlienne, avait abouti à l'être-au-monde heideggérien. Ainsi dans le passage fameux du texte de 1947 :

> À la notion d'existence — où l'accent est mis sur la première syllabe — nous opposons la notion d'un être dont l'avènement même est un repli en soi, qui, dans un certain sens, contre l'extatisme de la pensée contemporaine, est une substance[355].

On pourra toujours s'interroger sur ce qu'il reste ici de la phénoménologie, c'est-à-dire de la réduction, mais on s'entendra au moins sur ceci : si la philosophie levinassienne consiste finalement à mettre en scène, de toutes les manières possibles, une *dualité* — « dualité de l'existence et de l'existant »[356], « dualité du face à face »[357], « dualité non assemblable des éléments de [la] dia-chronie de l'un-pour-l'autre »[358] —, la condition de ce dualisme phénoménologique opposé au monisme de la tradition est d'avoir *préalablement* défait, en phénoménologie, le privilège de la relation, ou rejeté

[352] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Biblio-Essais, 1990, p. 63.
[353] *Ibid*. p. 202.
[354] *Ibid*., p. 221.
[355] E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1986, p. 138.
[356] *Ibid.*, p. 27.
[357] E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, « Biblio essais », 1998, p. 340.
[358] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 111-112.

son caractère proprement *a priori* — pour reconquérir une substantialité qui lui serait sous-jacente. Et c'est donc en ce sens que se poserait notre problème sur cette première voie : *il n'y aurait de dualisme ou de monisme en phénoménologie qu'à la condition de réinjecter, d'une manière ou d'une autre, de la substantialité sous ou dans la phénoménalité.*

2/ Or s'ouvre parallèlement une seconde voie — une voie qui, cette fois, est signée par Michel Henry. Certes, elle n'est pas indépendante de la première — Henry lit assidument et annote soigneusement le premier Levinas au sortir de la guerre —, et elle lui ressemble à bien des égards — ne serait-ce que dans le rejet de « l'extatisme contemporain ». Mais la stratégie de Henry est tout autre — beaucoup plus *directement* phénoménologique que celle de Levinas —, et en ce sens, plus à même de fonder et de justifier l'usage phénoménologique des catégories de monisme et de dualisme. Il ne s'agira en effet nullement pour Henry de déphaser la corrélation pour restituer à ses termes une certaine forme de substantialité, mais à l'inverse, de *substantialiser la corrélation*, d'attribuer quelque chose comme une substantialité *à la phénoménalité elle-même*, de reconnaître l'existence de ce que *Généalogie de la psychanalyse* nommera à cinq reprises une « substantialité phénoménologique »[359].

Or le gain d'une telle opération est ici évident : de même que les philosophes classiques pouvaient se demander s'il existe un ou deux types de substance — ou si le concept de « substance » est ou non un concept *univoque* —, Henry se donne ainsi la possibilité de poser la question : « y a-t-il un ou deux modes de la phénoménalité ? » — non pas : « y a-t-il *différents sens d'être de ce qui apparaît sous la condition d'un apparaître unique ?* » mais : « y a-t-il *différentes manières d'apparaître* ? » À ce premier niveau de lecture, on qualifiera alors de « moniste » tout phénoménologie qui considèrera qu'en dépit des différentes manières pour *ce qui apparaît* d'apparaître — « qu'il s'agisse du ciel qui se couvre ou de l'égalité des rayons du cercle, d'une chèvre ou d'un hydravion, d'une image ou d'une chose réelle, ou encore de la formule qui contiendrait le secret de l'univers »[360] — l'« apparaître » *lui-même* se dit en un seul et même sens et s'effectue selon une seule et même structure — ce que Barbaras nommera, et du reste revendiquera comme un « plan d'univocité fondamentale »[361] ; et l'on nommera au contraire « dualiste » quiconque — comme Henry — soutiendra qu' « apparaître » n'est pas un concept univoque et admet deux sens « substantiellement » différents.

Mais notre hypothèse, nous l'avons annoncé, est que, pour clair qu'il soit, ce premier niveau architectonique d'analyse — être moniste ou dualiste en phénoménologie, c'est d'abord appliquer de telles catégories à la

[359] Voir M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris PUF, « Épiméthée », 1985, p. 53, p. 56, p. 84, p. 118, p. 297.
[360] M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 60.
[361] R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2019, p. 18.

phénoménalité elle-même pour se donner les moyens de *dénombrer* les modes d'apparaître et ainsi de se prononcer sur la question de savoir s'il y a un ou deux — est en lui-même extrêmement partiel, et risque de nous faire manquer l'essentiel des enjeux proprement phénoménologiques du problème plus général qui ici émerge, en en recouvrant ce qui nous semble en constituer la très profonde *nouveauté.* Car à s'en tenir à ce premier niveau, il devient difficile de ne pas voir dans cette *transposition* des termes de monisme et de dualisme depuis le plan de l'être à celui de l'apparaître un simple *décalque*, dont le propre serait justement de *conserver* les schèmes de la substantialité — et concernant le « dualisme phénoménologique » de Henry, d'entériner le vieux dualisme du sujet et de l'objet en l'élevant au plan de la phénoménalité elle-même où l'opposera rigidement « l'apparaître de la vie » (l'apparaître à elle-même de la subjectivité vivante) à « l'apparaître du monde ». Et de fait, c'est bien cette première impression — et la difficulté à ne pas s'en tenir à ce premier niveau de lecture — qui explique la très difficile réception de la pensée henryenne, tant dans le contexte historique de son émergence que dans le champ phénoménologique contemporain. En effet : alors que les années 1950-1960 avait été marquées par l'idée selon laquelle le « dualisme du sujet et de l'objet », né sur le sol de la « méthode » cartésienne, était précisément ce dont la phénoménologie, grevée par cet héritage nouvellement cristallisée dans le dispositif sartrien de *L'être et le néant*, se devait de se débarrasser — en investissant notamment, selon un motif récurrent dans les grands textes phénoménologiques de cette période, et notamment, bien sûr, chez Merleau-Ponty, quelque chose comme un « entre » et un « avant » (*entre et avant* la distinction du sujet et de l'objet, *entre et avant* l'opposition du pour soi et de l'en soi, etc.) —, le dualisme phénoménologique henryen consisterait finalement, de manière conservatrice et rétrograde, à exhausser cette duplicité dont tout le monde souhaitait se passer sur le plan de la phénoménalité elle-même pour en faire un axiome — « un archi-fait », dira *Incarnation*, « que rien n'explique mais qui est à comprendre à partir de lui-même »[362]. D'où le peu d'attention qu'aura reçu la pensée henryenne au moment de la publication de *L'essence de la manifestation* ; d'où également la difficulté que les phénoménologues contemporains ont, aujourd'hui encore, à lui accorder le crédit qu'elle mérite. Ainsi de Claude Romano qui, dans un entretien récent et après avoir dénoncé le retour de la phénoménologie « à la bonne vielle subjectivité » cartésienne, ajoute :

> La caricature de cette attitude est fournie par Michel Henry qui semble s'être ingénié à résister à tout ce que la philosophie du XXe siècle avait avancé d'intéressant et de novateur, pour restaurer un à un tous les concepts usés et tous les dogmes ébranlés : l'intériorité, la subjectivité, le solipsisme...[363]

[362] M. Henry, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 217.
[363] C. Romano, « Entretien », dans *Reflexe*, 55, 2019, p. 132).

Mais justement, de tels diagnostics tiennent à nos yeux à la mécompréhension profonde du sens exact de la transposition *phénoménologique* des concepts de dualisme et de monisme — et des différents niveaux architectoniques où elle s'opère.

2/ Deuxième niveau architectonique : une question adressée *à la structure eidétique de la phénoménalité*

Cette transposition, nous voudrions donc tenter de nous en saisir à un second niveau — et d'abord en en approfondissant le sens historique. Du point de vue de l'histoire des idées en effet, et dans le contexte de la philosophie française du milieu du XXe siècle, cet usage « phénoménologique » des catégories de monisme et de dualisme ne tient nullement à une énième prise de position par rapport au supposé « dualisme cartésien », mais, aux dires de Henry lui-même, d'une rencontre — ou d'une sorte de collusion — entre le sens hégélien et le sens husserliano-heideggérien de la « phénoménologie » :

> L'époque de la guerre a été marquée par l'irruption à Paris — par l'intermédiaire de Jean Hyppolite, d'Alexandre Kojève, de Jean-Paul Sartre notamment — de la philosophie hégélienne et surtout de la phénoménologie allemande […] ; je puis dire que c'est à ce moment-là que je suis devenu phénoménologue. Et pourtant, […] je ressentais un malaise […] : l'essentiel échappait…[364]

D'une telle déclaration — et de cette vision évidemment partielle et partiale de la philosophie française d'après-guerre — retenons d'abord ceci :

1/ M. Henry « devient phénoménologue » en héritant conjointement de la phénoménologie allemande — Husserl, Heidegger, Scheler — et, *via* Hyppolite et Kojève, nous allons y revenir, du versant phénoménologique de la pensée de Hegel — de la *Phénoménologie de l'esprit* donc. Dire qu'à tout cela « l'essentiel échappait », c'est donc *à la fois* reconnaître les insuffisances de la phénoménologie hégélienne et de la phénoménologie « phénoménologique ». Seulement, aux yeux de Henry, l'essentiel n'échappe à la seconde que *parce qu'il échappe d'abord à la première* : au moment de *L'essence de la manifestation*, l'opposition henryenne au monisme est ainsi tout entière résumée par son opposition au hégélianisme. Et c'est ce qui explique l'adjonction d'un vaste et complexe appendice à *L'essence de la manifestation* intitulé « Mise en lumière de l'essence originaire de la Révélation par opposition au concept hégélien de manifestation (*Erscheinung*) », et qui, comme le suggère Paul Audi, constitue en réalité son véritable « point de départ intellectuel » — Henry lui ayant confié avoir

[364] M. Henry, « Entretien avec Bogdan Mihai Mandache », dans *Entretiens*, *op. cit.*, p. 87.

« souhaité le voir publié à part, sous la forme d'un livre se suffisant à lui-même »[365].

2/ Or cette place tout à fait centrale de Hegel dans le débat dualisme/monisme qu'il entend orchestrer, Henry ne l'invente pas ; elle est dans l'air du temps philosophique de l'époque — au sein d'un vaste débat qui exigerait une reconstitution précise mais dont nous ne rappellerons ici que quelques éléments pour nous significatifs. D'une part, c'est un débat dont ses directeurs de thèse — Jean Wahl pour *L'essence de la manifestation*, Jean Hyppolite pour *Philosophie et phénoménologie du corps* — sont d'importants protagonistes : J. Wahl qui, dans les années 1920-1930, joue, dans un sillage bergsonien, le pluralisme des empirismes anglo-saxons contre le monisme hégélien, tout comme il oppose simultanément à ce dernier la thèse kierkegaardienne d'une non-intégrabilité de la subjectivité existante au système[366] ; et J. Hyppolite, dont une bonne partie de la lecture de Hegel — dont on sait l'importance historique — aura également consisté à faire valoir la non-intégrabilité de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans l'*Encyclopédie*[367]. Mais d'autre part, sur la question du caractère moniste, ou dualiste, ou pluraliste de la philosophie, dans un contexte dominé par la réception française de Hegel elle-même surdéterminée par les figures de Bergson et de Kierkegaard — plane, on le sait, une autre figure capitale pour Henry comme pour tant d'autres : celle de Kojève — dont l'importance ne saurait être résumé, comme on le fait encore trop souvent, à son insistance sur la question de la reconnaissance. Or c'est justement à Kojève, et à une longue note tout

[365] Voir P. Audi, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, « Figures du savoir », 2006, p. 77. Notons que Henry reconnaît lui-même cette importance capitale du hégélianisme dans sa réception — et sa critique — de « la phénoménologie ». Dans un résumé analytique rédigé pour le CNRS en 1956-1957, il note ainsi : « La section III constitue un bref appendice historique de ces recherches et prend pour thème la philosophie de Hegel parce que celle-ci implique et, d'une certaine façon, systématise les présuppositions ontologiques fondamentales qui ont été exposées sous le titre de "monisme ontologique" dans le présent ouvrage et dénoncées par lui » (*Les dossiers H. Michel Henry*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2009, p. 60) — d'où, du reste, les effets « d'écrasement » de la phénoménologie allemande sur la *Phänomenologie des Geistes*, par exemple dans ce passage de l'appendice, au demeurant assez génial, dans lequel Henry minimise l'opposition entre le temps hégélien et la temporalité originaire du *Dasein* exposée au § 82 de *Sein und Zeit* et fait même du premier la réalisation téléologique de la seconde (*L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990, p. 886-887). Et c'est ce qu'indique du reste explicitement la toute fin de cet appendice — qui constituent, de fait, les dernières lignes de *L'essence de la manifestation* : « L'hégélianisme commande la philosophie moderne. Il n'a pas peu contribué à donner à celle-ci sa physionomie propre, à lui conférer ses caractères distinctifs : l'absence de toute ontologie positive de la subjectivité, l'abandon de l'homme au milieu absolu de l'extériorité, le désespoir » (*ibid*., p. 906). Notons enfin, mais en passant, que le rapport que Levinas entretient avec Hegel est, à la même époque, singulièrement du même ordre : « Fixer ses positions à l'égard de Hegel, pour un philosophe, cela correspond à ce que serait pour un tisserand l'installation de son métier, préalable à l'ouvrage qui y sera mis et remis » (*Les imprévus de l'histoire*, Paris, LGF/Livre de Poche, 2000, p. 154).

[366] Voir J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* [1920], Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005 ; *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* [1929], 2e éd. Paris, PUF, 1951 ; *Études kierkegaardiennes* [1938], réédité par Vrin dans la collection « Vrin-Reprise » en 1963.

[367] Voir J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.

à fait capitale de sa fameuse *Introduction à la lecture de Hegel*, publiée en 1947, *que Henry emprunte tout bonnement l'expression de « monisme ontologique ».*

Il faudrait l'analyser en détail, mais nous tâcherons ici d'en retenir l'essentiel : à nos yeux, cette note — à partir de laquelle, du reste, l'on pourrait et devrait également relire tout *L'être et le néant* — constitue, historiquement, le chaînon manquant qui permet seul de comprendre comment Henry en vient, dans ce contexte philosophique déterminé, à prendre la mise en cause du *monisme* hégélien comme fil conducteur d'une critique de la *phénoménologie transcendantale* — et notamment de celle Heidegger. Notons qu'elle se présente d'abord comme une critique de la thèse selon laquelle le réel *en totalité* — sur son versant « humain » comme sur son versant « naturel » — serait *dialectique* — et ce faisant, par récurrence, comme une critique de l'idée même d'une dialectique *de la nature* :

> Le raisonnement de Hegel est certainement correct : si la Totalité réelle implique l'Homme, et si l'Homme est dialectique, la Totalité l'est elle aussi. Mais, en partant de là, Hegel commet, à mon avis, une erreur grave. De la dialecticité de la Totalité réelle, il conclut à la dialecticité de ses deux éléments constitutifs fondamentaux, qui sont la Nature et l'Homme (= Histoire). En le faisant, il ne fait que suivre la tradition du monisme ontologique qui remonte aux Grecs : tout ce qui est est, d'une seule et même manière. Les Grecs, qui ont philosophiquement découvert la Nature, ont étendu à l'Homme leur ontologie « naturaliste »· dominée par la seule catégorie de l'Identité. Hegel, qui a découvert (en prolongeant les efforts de Descartes, Kant et Fichte) les catégories ontologiques « dialectiques » de la Négativité et de la Totalité en analysant l'être humain […] a étendu son ontologie dialectique « anthropologique » à la Nature. Or, cette extension n'est nullement justifiée (et elle n'est même pas discutée chez Hegel). Car si le fondement dernier de la Nature est l'Être-statique-donné (*Sein*) Identique, on n'y trouve rien de comparable à l'Action (*Tun*) négatrice qui est la base de l'existence spécifiquement humaine ou historique. L'argument classique : tout ce qui est est d'une seule et même manière, n'aurait pas dû obliger Hegel à appliquer à l'Homme et à la Nature une seule et même ontologie (qui est chez lui une ontologie dialectique) […].
>
> La première tentative (très insuffisante, d'ailleurs) d'une ontologie (ou plus exactement d'une métaphysique) dualiste (« identique » et « dialectique ») a été faite par Kant, et c'est en ceci que réside sa grandeur hors pair, comparable à celle de Platon, qui a posé les principes de l'ontologie (moniste) « identique ». Depuis Kant, Heidegger semble être le premier à avoir posé le problème d'une ontologie double. On n'a pas l'impression qu'il soit allé au delà de la phénoménologie dualiste qu'on trouve dans le premier volume de *Sein und Zeit* (qui n'est qu'une introduction à l'ontologie devant être exposée dans le volume II, non encore paru). Mais ceci suffit à le faire reconnaître comme grand philosophe. Quant à l'ontologie dualiste elle-même,

> elle semble être la tâche philosophique principale de l'avenir. Presque rien encore n'a été fait[368].

De ce passage, retenons d'abord un ensemble d'éléments très simples :

1/ D'une part, de Platon à Hegel, il serait selon Kojève possible de tracer une ligne philosophique caractérisée comme « monisme ontologique » en raison de cette thèse « naturaliste » selon laquelle « tout ce qui est est, d'une seule et même manière » — et qu'il comprend comme la thèse de l'être comme « Identité ».

2/ D'autre part, le propre de la philosophie *moderne* serait d'avoir découvert, en marge de ce sens de l'être comme « identique » et caractéristique de la « nature », un autre sens d'être — que Kojève nomme la « négativité » —, dont la confrontation avec l'être-identique introduit du mouvement *dialectique* dans la totalité. De là deux possibilités corrélatives, que Kojève considère toutes les deux comme des erreurs : ou bien sous-estimer la négativité en la reconduisant à un mode de l'identique (erreur propre à l'ontologie grecque, mais qui est celle de toute « naturalisme ») ; ou bien nier l'identité en la reconduisant ou à la réduisant à ce que produit sa rencontre avec la négativité — et c'est ce que ferait Hegel en nommant dialectique le réel lui-même et en confondant la « nature » avec quelque chose de l'ordre de l'historicité. Philosophie de la nature niant l'histoire d'un côté, philosophie de l'histoire niant la spécificité de la nature de l'autre. D'où la nécessité, pour échapper à cette alternative et à la double erreur dont ses termes sont porteurs, de maintenir fermement ce qu'il nomme une *ontologie dualiste* : d'un côté la négativité, de l'autre l'identité, ou plus exactement : d'un côté la négativité et l'identité envisagées dans leur relation réciproque (l'homme face à la nature *pour lui*, et en laquelle son action introduit de la dialecticité), de l'autre l'identité dans son rapport à elle-même hors de toute négativité — la Nature telle qu'elle est « en soi ».

3/ À cela Kojève ajoute alors deux thèses — qui reviennent déjà à jouer une certain *dualisme* constitutif de la philosophie transcendantale contre le *monisme* hégélien : la première, c'est qu'avec le distinction « métaphysique » de la chose dans le phénomène (de la chose saisie par le sujet sous les conditions d'apparition que sa négativité lui impose) et de la chose en soi (hors conditions), Kant serait justement l'inventeur de cette ontologie dualiste ; la deuxième, c'est que c'est ce dualisme d'origine kantienne qu'aurait prolongé Heidegger en appréhendant le *Dasein* comme une *Existenz* nettement distinguée de toute réalité *Vorhanden* et *Zuhanden* , même s'il se serait ici contenté d'une *phénoménologie* — d'une *description* de l'existence humaine dans son *Umwelt* — et ne se serait pas élevé, dans *Sein und Zeit*, jusqu'à une *ontologie* — jusqu'à l'étude spéculative du rapport ou du non-rapport de l'homme-dans-son-monde et de la Nature identique.

---

[368] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 1947, p. 485-487, en note.

Or face à cela, le Henry de *L'essence de la manifestation* effectue un geste pour partie simple, pour partie étrange, qu'il est nécessaire pour nous de ressaisir ici si nous voulons comprendre le sens du deuxième niveau architectonique auquel doit être posée la question du monisme et du dualisme en phénoménologie :

1/ D'une part, Henry diagnostique chez Kojève une erreur analogue à celle que ce dernier dénonce chez Hegel : le tort de Hegel — dans sa philosophie dialectique de la nature — aurait été selon Kojève de n'envisager l'être identique que dans son rapport avec la négativité, et ainsi de négliger son être en soi extérieur à, et indépendant de cette négativité — en bref, d'avoir été « idéaliste ». Mais le tort de Kojève est, corrélativement, de lui-même n'envisager la négativité que dans son rapport avec la réalité qu'elle transforme, ou, ce qui revient au même, de n'envisager la subjectivité que comme négativité — c'est-à-dire justement comme *rapport*. Manquerait donc ici un troisième terme : à côté de l'être identique de la nature d'une part, et d'autre part du sens d'être qui surgit de sa mise en rapport avec la négativité, il s'agirait de faire valoir un mode d'être du sujet tel qu'il ne se réduirait pas à être le négatif de l'identique — ce que Henry nommera alors une « ontologie positive » de la subjectivité.

2/ Mais, d'autre part, ce qui permettra malgré tout à Henry de prôner un dualisme — et non un « triadisme » —, c'est un deuxième geste, plus complexe mais qui est cœur de la dimension critique de *L'essence de la manifestation*, consistant à montrer que le dualisme kojévien — mais aussi bien sartrien — *n'est finalement lui-même qu'un monisme*, et ceci *parce qu'il n'y a justement pas alternative mais corrélation entre l'être identique de la nature et l'être négatif de la subjectivité*. D'où la thèse martelée par Henry tout du long de *L'essence de la manifestation* : ce qui règne depuis les Grecs, ce n'est pas une *ontologie* identique de la nature que viendrait creuser et dialectiser, comme si elle s'y opposait, une négativité humaine découverte par les Modernes et qui y serait par principe hétérogène, *c'est une unique conception de l'apparaître qui intègre de toute façon sa propre négativité* — que cette négativité soit attribuée à l'être qui paraît à partir de lui-même (comme chez les Grecs) ou à la conscience qui fixe les conditions de son apparition (comme chez les Modernes). Voilà pourquoi il peut écrire, dans une prise de position très claire par rapport aux catégories de Kojève :

> Le problème de savoir si l'accès au transcendantal doit se faire à la lumière d'une philosophie de l'être ou d'une philosophie de la conscience est de peu d'importance si l'essence de la manifestation qui est finalement visée et qui constitue ce transcendantal est la même dans les deux cas[369].

La position de Henry est donc claire : quelles que soient les différences d'accents qu'on souhaitera placer, le monisme ou le dualisme que Kojève

[369] M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 118.

oppose l'un à l'autre ne seraient donc jamais que des modalités inessentielles d'un même mode d'apparaître en lequel s'articulent dynamiquement la dualité de la négativité et de l'identité. Or c'est ce qui explique le caractère extrêmement étrange, dans un contexte cette fois proprement phénoménologique dominé par la volonté d'assouplir le dualisme « cartésiano-husserlien », des thèses de *L'essence de la manifestation* : ce que Henry y reproche au « dualisme du sujet et de l'objet », ce n'est pas d'être *trop* dualiste — conformément à la voie suivie par Merleau-Ponty — c'est *de ne l'être pas assez* — de ne s'opérer que sous la condition d'un monisme plus profond, *dont le dualisme traditionnel ne fait qu'exhiber implicitement la structure eidétique*. Un passage de son § 11 est sur ce point très clair :

> Les présuppositions ultimes qui sont visées sous le titre de monisme ontologique ne s'épuisent pas dans l'affirmation de l'unicité du mode de manifestation compris dans sa pureté phénoménologique essentielle, elles confèrent en fait à ce mode une structure eidétique parfaitement définie. Ce n'est pas la seule affirmation de l'unicité de l'essence phénoménologique, c'est l'identité de structure de cette essence qui fonde l'identité essentielle, par delà les différences apparentes, de la philosophie de la conscience et de la philosophie de l'être. Pensant le sujet comme le fondement de la phénoménalité des phénomènes, la philosophie de la conscience interprète finalement l'être de ce sujet comme le Rapport. En tant qu'il est le rapport, le sujet est l'établissement et le maintien d'une distance, le pouvoir ontologique qui déploie l'horizon, la spatialité originaire et transcendantale qui ouvre l'endroit où quelque chose peut se manifester, il se distingue de ce quelque chose comme le milieu pur et par lui-même privé de détermination où la détermination est susceptible d'apparaître. […] En tant qu'il est le Rapport, le sujet est l'Être-dans. L'Être-dans est un Être-dans-le-monde. Mais le monde n'est lui-même rien d'autre que 1'Être-dans. Il est l'espace primitif et non spatial qui signifie l'ouverture d'une place. La spatialité de l' Être-dans est un titre pour le processus ontologique de l'aliénation, elle est l'autoséparation de l'essence qui fait surgir l'intervalle et, comme telle, *le Rapport lui-même dans son origine. La lumière qui surgit dans cet intervalle est tout à la fois celle du monde et de la conscience*[370].

Résumons donc l'argument, et tâchons d'en tirer les conclusions qui s'imposent :

1/ Si le « monisme phénoménologique » se reconnaît bien à la thèse selon laquelle il existe *un unique mode de phénoménalité*, ce dernier non seulement n'exclut pas mais de surcroît *exige*, en vertu de la dynamique de la manifestation qui le sous-tend, *quelque chose comme un dualisme interne à l'être*. La thèse du monisme phénoménologique ne signifie donc pas qu'il n'y a pas de duplicité du sujet et de l'objet ou de la conscience et de l'étant, mais que, en raison du mouvement même de la phénoménalité qui surgit de leur

[370] *Ibid.*, p. 107-108.

duplicité, *la manifestation de la conscience n'est pas autre que celle de l'étant sur lequel qu'elle ouvre* — au sein par conséquent d'une *identité dynamique* entre deux pôles, la « subjectivité » du sujet et « l'objectivité de l'objet »[371].

2/ Voilà pourquoi la duplicité de l'apparaître que Henry entend opposer à ce monisme phénoménologique ne consistera pas à reconnaître, d'une manière philosophiquement « réactionnaire », qu'il existe des sujets et des objets, des consciences et de l'être, mais à exhiber un mode de manifestation de la subjectivité tel qu'il ne s'identifie pas à la manifestation de l'objet (ou de l'étant) que cette même subjectivité fait paraître sous la condition d'un horizon (ou d'un être) qu'elle projette.

3/ Mais c'est dire enfin que la critique henryenne du monisme — et sa revendication corrélative d'un dualisme — doit être bien comprise, parce que doit être, une fois encore, bien comprise les différents niveaux auxquels s'opère la transposition des concepts de dualisme et de monisme dans la phénoménalité. À un premier niveau en effet, on l'a vu, monisme et dualisme caractérisait la doctrine phénoménologique selon qu'elle conduisait à reconnaître un ou deux types d'apparaître. Mais à un deuxième niveau, que Henry conquiert ici, *ce n'est plus la phénoménologie qui est dualiste ou moniste, mais les modes d'apparaître eux-mêmes, selon la manière dont ils font apparaître ce qui apparaît : dualiste est en effet l'apparaître qui, eidétiquement, place dans la négativité — la distance, l'ouverture de l'horizon —, la condition de toute manifestation ; moniste est l'apparaître sans négativité, et sans distance.* D'où la nécessité de compliquer fondamentalement l'usage de ces catégories : ce que Henry nomme « monisme phénoménologique », c'est bien la thèse philosophique selon laquelle il n'existe qu'un seul mode d'apparaître, mais un apparaître dont il faut par ailleurs, à un deuxième niveau, reconnaître la dualité comme une composante eidétique ; et ce qu'il nomme « dualisme phénoménologique », c'est au contraire la thèse — la sienne — selon laquelle il existe deux modes d'apparaître — le mode d'apparaître dualiste traditionnel (« l'apparaître du monde ») et le mode d'apparaître moniste (l'apparaître de la subjectivité, qu'il nomme « vie »). Dire donc Henry qu'il aurait rétabli et finalement entériné la vieille distinction du sujet et de l'objet en la reconduisant au plan de l'apparaître lui-même est donc bien un contresens — ou une confusion entre ces deux niveaux : l'objectif de Henry n'est pas d'opposer, en dualiste, le sujet à l'objet, mais d'opposer l'apparaître dualiste dans lequel le sujet s'oppose à l'objet, à un apparaître moniste dans lequel le sujet ne s'oppose ni à l'objet ni à lui-même mais s'automanifeste dans une identité à soi.

Résumons donc ainsi notre propos. Sur la voie phénoménologique henryenne, le propre de la « transposition » des concepts « substantiels » de dualisme et de monisme s'opère sur deux niveaux :

[371] *Ibid.*, p. 111.

1/ Être moniste ou dualiste en phénoménologie, c'est *d'abord dénombrer* les modes d'apparaître, et se prononcer ainsi sur la question de savoir s'il y a un ou deux modes d'apparaître.

2/ Être moniste ou dualiste en phénoménologie, c'est *ensuite* analyser la structure du ou des modes d'apparaître — et se prononcer sur la question de savoir s'il est, ou s'ils sont eidétiquement structurés par l'unité ou la duplicité.

De sorte que la thèse proprement henryenne serait à cet égard la suivante : il y a deux modes d'apparaître, dont l'un est « dualiste » — l'apparaître du monde — et l'autre « moniste » — l'apparaître de la subjectivité vivante.

Et pourtant, deux dernières questions étroitement liées se posent — et elles sont cruciales :

1/ Quel est finalement l'enjeu de parler de la subjectivité comme d'un mode d'apparaître, plutôt que comme d'un « sujet » ou d'une « substance » ?

2/ Que signifie exactement *dénombrer* les modes d'apparaître ? Cela revient-il seulement à indiquer combien il existe de *types* de phénoménalité ? N'y aurait-il pas là, relativement à la question proprement phénoménologique du *nombre*, un *troisième* niveau architectonique à introduire — et ce faisant, une autre signification des concepts de monisme ou de dualisme en phénoménologie ?

3/ Troisième niveau architectonique : une question adressée *à l'individuation des modes d'apparaître*

Afin d'introduire ce dernier point, reportons-nous rapidement à la manière dont nous comprenons encore plus ou moins spontanément le débat entre deux des grands penseurs modernes avec lesquels Henry aura toute sa vie cheminé et qui incarneraient justement, dans le cadre d'une philosophie de la substance, la grande alternative du dualisme et du monisme : Spinoza et Descartes. Car c'est bien ainsi que les mauvais manuels résument les termes de ce débat : Descartes reconnaîtrait l'existence de *deux* substances — la pensée et l'étendue —, alors que Spinoza n'en reconnaît qu'*une seule* — le *Deus sive Natura*, dont la pensée et l'étendue ne seraient que des attributs. Seulement, s'il est vrai que Spinoza ne reconnaît l'existence que d'une seule substance, il est évidemment tout à fait équivoque de déclarer qu'il y en aurait deux pour Descartes — *au sens où Spinoza enseignerait qu'il n'y en a qu'une*. Ou plus précisément, dans tout débat sur le rapport entre monisme et dualisme dans le cadre d'une philosophie de la substance, il est crucial de distinguer deux choses : d'une part, le fait de dénombrer les *types* ou les *espèces* de substance (et il y en a alors bien deux chez Descartes et un seul chez Spinoza) ; d'autre part, *le fait de dénombrer les substances d'un même type ou d'une même espèce*. Or de ce point de vue, s'il est vrai de dire qu'il n'y a chez Spinoza qu'un seul type de substance et, conjointement, qu'il n'y a qu'une seule substance de ce type (c'est l'une des conclusions des premières

propositions de l'éthique — et ce qui se trouve notamment établi par la proposition V : « *Il ne peut y avoir dans la nature des choses deux ou plusieurs substances de même nature, ou, en d'autres termes, de même attribut* »), il est évidemment tout à fait faux d'affirmer que, s'il y a effectivement chez Descartes deux types de substances (la pensée et l'étendue), il n'y aurait ce faisant qu'*une* substance de chaque type (*une seule* substance pensante et *une seule* substance étendue). Au contraire, la thèse de Descartes, on le sait, est que *la question de l'unité ou de la pluralité du nombre de substances se pose différemment selon le type de substance considéré*. Et sa position sera à cet égard très claire quoique — comme le fera remarquer Spinoza —, il ne prenne sans doute guère le soin de l'établir et de la justifier suffisamment : il n'y a pour Descartes qu'*une seule substance étendue* — dont l'apparente multiplicité sera reconduite à autant de *manières* d'être, selon le régime *modal* de l'individuation —, mais *une pluralité de substances pensantes*, dont l'individuation demeurera, pour cette raison, substantielle. Résumer le débat entre Descartes et Spinoza, et ce faisant entre le dualisme et le monisme, en avançant simplement qu'il y aurait deux substances chez Descartes et une seule chez Spinoza devient donc extrêmement ambigu — et il est infiniment plus juste de dire : il y a chez Descartes *deux types de substance* (pensée et étendue), mais *une seule* substance étendue et une *pluralité de substances pensantes* (et ce faisant, par opposition à Spinoza, « plusieurs substances de même nature ») ; il y a chez Spinoza *un seul type de substance* et cette substance est *la seule* — ce qui implique qu'aucune individuation, dans cette unique substance, ne sera substantielle, ou, ce qui revient au même, que toute individuation, dans la pensée comme dans l'étendue, ne sera jamais que *modale*.

Posons donc la question : qu'en est-il de *ce* problème dès lors que les catégories de monisme et de dualisme reçoivent un usage non plus ontologique, mais phénoménologique — c'est-à-dire : *qu'en est-il dès lors que les types qu'il s'agit de distinguer ne sont plus des types de substance mais des types d'apparaître ?* En admettant qu'il faille, comme le propose Henry, distinguer l'apparaître de la vie (l'auto-apparaître *moniste* d'un sujet rivé à lui-même par son auto-affection) et l'apparaître du monde (l'apparaître *dualiste* de l'étant sous la condition de l'ouverture préalable de l'horizon transcendantal de l'être), le problème ne se pose-t-il pas de « dénombrer » ces modes d'apparaître, de dire s'il y a un ou plusieurs mondes et, corrélativement, une ou plusieurs « vies » ?

Le fait est que la question semble d'abord être, chez Henry, difficile à trancher. Certes, la manière dont, dès *Généalogie de la psychanalyse*, il entend placer son dualisme phénoménologique sous la patronage de Descartes suggère qu'il en épouserait l'architectonique et que, ce faisant, la pluralité cartésienne des substances pensantes — en face de l'unité de la substance étendue — trouverait une traduction immédiate dans sa transposition phénoménologique henryenne : il y aurait une pluralité de « modes d'apparaître subjectif » face à l'unicité du « mode d'apparaître du

monde » — une pluralité de vies pour un seule monde. Et c'est ce qui, du reste, constituerait le propre de toute *monadologie phénoménologique* — que celle-ci, conformément aux deux grands modèles phénoménologiques d'intersubjectivité dont nous disposons, articule les unes aux autres les monades dans un processus de *coopération* tel qu'elles rendent conjointement possible la phénoménalisation d'un monde commun (comme chez Husserl et Merleau-Ponty), ou qu'elle les mettent agonistiquement en rapport dans un face à face conflictuel qui ne se comprend qu'en tant qu'il se passe de, voire transcende la médiation du monde commun (comme chez Sartre ou Levinas). Seulement, à le lire d'une manière plus fine et approfondie, telle n'est absolument pas la position de Michel Henry : s'il accepte, en écho à l'unicité cartésienne de la substance étendue, l'unicité de l'apparaître du monde, il met rigoureusement en cause le *pluralisme* cartésien de la « substance pensante » et, ce faisant, le caractère substantiel de l'individuation subjective — *et en vient même à considérer cette mise en cause comme l'un des gains fondamentaux la transposition phénoménologique des catégories de la substance*.

Nous ne saurions ici le montrer en détail, et iront donc droit à l'essentiel en mobilisant un manuscrit de jeunesse à cet égard particulièrement frappant :

> *Pluralité des ego.*
> Dire [qu']il y a plusieurs ego, c'est faire apparaître dans le transcendant des conditions du problème qui appartiennent à une tout autre sphère. À une sphère précisément où la multiplicité n'a pas de sens. De même que dire que la conscience de soi est singulière, c'est promouvoir une fausse conception de la subjectivité qui vient précisément de ce que cette subjectivité est déplacée et n'est plus examinée dans la sphère ontologique qui est la sienne propre.*
> *[En marge au crayon pour cette dernière phrase] Vice de *méthode* : monisme *ontologique*.[372]

Dans cette simple remarque se trouve bien enveloppée une double thèse, qui est ici au cœur de notre problème.

1/ Les conditions « phénoménologiques » du problème de la « pluralité des ego » sont celles du monisme phénoménologique : l'assimilation et finalement la réduction de la subjectivité à la phénoménalisation d'un monde unique que, ce faisant et sous la condition du « dualisme » constitutif de cet apparaître du monde, chaque sujet phénoménalise diversement selon le point de vue qu'il y occupe, et trouve en retour dans cette pluralité des points de vue — concordants ou discordants — le principe même d'une inter-subjectivité.

[372] M. Henry, « Notes sur l'expérience d'autrui », dans *Revue Internationale Michel Henry*, n°2, « Textes inédits sur l'expérience d'autrui », Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2011, *Ms* C 9-471-2924, p. 116.

2/ Au contraire, sous la condition du dualisme phénoménologique, pour lequel la subjectivité n'est plus un mode individué de la phénoménalisation dualiste du monde, mais un mode d'apparaître à part entière possédant une tout autre structure, la question de l'inter-subjectivité ne saurait plus se poser — en tout cas plus du tout de la même manière : car pas plus que, en elle-même, elle n'est unique — il ne s'agit nullement de dire qu'il n'y aurait au monde « qu'un seul sujet » —, cette condition n'est multiple : quelles que soient l'extension ou les nuances que l'on voudra y apporter, unité et multiplicité demeure des catégories de la quantité qui ne valent que pour nombrer *ce qui* apparaît, et non pour déterminer les modes d'apparaître eux-mêmes. De sorte que s'il est, aux yeux de Henry, légitime de demander s'il y a un ou plusieurs modes d'apparaître, *il ne l'est aucunement de demander si tel ou tel mode d'apparaître est un ou plusieurs.* À titre de mode d'apparaître, la subjectivité n'est donc pas plus multiple ou unique que peut l'être *le fait qu'il y a le monde*, à savoir la *mondanéité* elle-même, et de même que la mondanéité est la condition *a priori* de phénoménalisation et de conception de tout « monde » possible — qu'il y en ait modalement un ou plusieurs —, de même la subjectivité n'est autre que la *manière* dont se phénoménalise tout soi concevable, qu'il soit, modalement, le seul ou non.

Conclusion

La question du caractère moniste ou dualiste ne peut se poser, en phénoménologie, qu'à partir du moment où elle ne s'adresse plus à la substance mais à la phénoménalité elle-même. Mais ce faisant, elle se formule à trois niveaux architectoniques qu'il est absolument décisif de distinguer :

1/ Être moniste ou dualiste en phénoménologie, c'est *d'abord* se prononcer sur la question de savoir s'il y a un ou deux modes d'apparaître ;

2/ Être moniste ou dualiste en phénoménologie, c'est *ensuite* se prononcer sur la question de savoir si l'apparaître ou les apparaître sont eidétiquement structurés par l'unité ou la duplicité ;

3/ Être moniste ou dualiste en phénoménologie, c'est *enfin* se demander si, un mode d'apparaître étant donné, et qu'il soit eidétiquement moniste ou dualiste, il est lui-même unique ou multiple.

Or notre thèse est justement que le gain principal de cette transposition dans l'apparaître des catégories substantielles de dualisme et de monisme se situe finalement à ce troisième niveau, — *au niveau d'une théorie de l'individuation*. Être dualiste — ou pluraliste — à ce troisième niveau, c'est admettre pour les modes d'apparaître, ou pour certains d'entre eux, un mode d'individuation qui demeure substantiel — c'est admettre que, de même que la philosophie classique reconnaissait pour l'essentiel qu'il y avait plusieurs « sujets », de même la phénoménologie, qui reconduit le sujet à la subjectivité comme mode d'apparaître, se doit d'en reconnaître une pluralité. Être moniste, au contraire, c'est reconnaître que, une fois reconduit le sujet à la

subjectivité, une fois reconnue la subjectivité comme mode d'apparaître, il n'y aurait plus aucun sens à se demander si elle est une ou multiple — et *c'est par conséquent reconnaître qu'il n'y a, phénoménologiquement, d'individuation subjective que modale, c'est-à-dire non substantielle, et finalement inessentielle.*

Et peut-être est-ce même quant à cette théorie modale de l'individuation que la phénoménologie peut désormais revendiquer une certaine forme de *spinozisme* — et que ce spinozisme, malgré l'opposition des uns et des autres quant aux deux premiers niveaux, peut faire consensus. Nous l'indiquerons pour finir de deux manières :

1/ D'abord en revenant sur l'opposition, qui nous a servi ici de point de départ, entre M. Henry et R. Barbaras, et en tentant de la comprendre à la lumière de nos trois niveaux architectoniques. On dira alors que Henry est dualiste au niveau 1 — il reconnaît qu'il y a deux modes d'apparaître, mais dont l'un — niveau 2 — est dualiste et l'autre moniste, et dont chacun — niveau 3 — est en tant que tel unique et n'admet d'individualité que modale. Inversement, on dira de Barbaras qu'il est moniste au niveau 1 — il ne reconnaît l'existence que d'un seul mode d'apparaître —, mais un mode d'apparaître qui — niveau 2 — est fondamentalement duel, ce qui ne l'empêche pas — niveau 3 — d'être unique et de lui-même n'admettre d'individualité que modale. Une conclusion s'impose alors : malgré tout ce qui les sépare au niveau 1 et 2, Henry et Barbaras se retrouvent au niveau 3 — tout se passant comme si la transposition de l'ensemble du débat monisme/dualisme sur le plan de la phénoménalité aboutissait chaque fois, en dépit des distinctions ou des oppositions qui se présentent aux deux premiers niveaux, à un « monisme » de troisième niveau, soit à cette théorie modale de l'individuation qui marque leur commun et très profond spinozisme.

2/ Deuxième indication — qui consistera essentiellement à évoquer une déclaration assez étrange de Derrida lors d'une table ronde le réunissant avec J-L. Nancy et P. Lacoue-Labarthe. Nancy prend la parole :

Si on était là genre « plateau télé », je vous demanderais : comment comprenez-vous l'un et l'autre la phrase de Spinoza : « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes immortels » ?

Et Derrida de répondre :

> Alors moi, Spinoza – c'est quelqu'un à qui je n'ai jamais rien compris. Je l'ai enseigné, je le connais un peu, je peux faire un cours sur Spinoza. Mais alors c'est un penseur – bien qu'il soit marrane portugais comme moi – dont l'entreprise philosophique m'est la plus « étrangère possible ». Et donc, *expérimenter que je suis immortel*, ça… Je me rappelle avoir parlé une fois de ça avec un ami, que nous connaissons tous les trois d'ailleurs. Je lui ai dit qu'au fond, naturellement, je ne crois pas en l'immortalité. Mais je sais qu'il y a un *je*, un *moi*, un vivant qui se rapporte à lui-même dans l'auto-affection, qui pourrait être un oiseau et qui se sentira vivant comme moi, et donc qui

> pourrait, en silence, dire *moi*, et qui sera *moi* ! Il y aura du vivant qui continuera à dire moi et ce sera un moi, ce sera moi ! Je pourrais prendre d'autres exemples. […] Quand je serai mort, il y aura un oiseau, une fourmi qui dira « moi » pour moi et quand quelqu'un dit « moi » pour moi, c'est moi. […] Ça ne me console pas beaucoup[373].

Il est difficile de déterminer si cet « ami » commun était Michel Henry. Nous ne le saurons sans doute jamais. Reste que, dans cette formule de Spinoza, ainsi magnifiquement comprise par Derrida, Henry trouvait, pour sa part, une consolation — et que dans cette consolation se situe la possibilité de faire *aussi*, et peut-être *d'abord* du dualisme et du monisme des catégories *éthiques*, c'est-à-dire *sotériologiques*.

[373] « Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy », dans *Rue Descartes* 2006/2, « Penser avec Jacques Derrida, n°52, p. 38-40.

La phénoménologie
et le problème de la construction d'un plan d'immanence

STANISLAS JULLIEN

Introduction

Monisme et/ou dualisme : pour faire entendre ces termes autrement que dans la langue, trop souvent grisonnante, de l'histoire de la philosophie, pour faire entendre donc ce que ces termes ont à nous dire sur la phénoménologie (d')aujourd'hui, il faut pratiquer une réactivation idéalisante qui sache déceler dans les couches sédimentées du leur héritage spectral, les signes probants d'une tradition cachée qui force la phénoménologie à penser ce qu'elle doit penser comme son pas-encore-pensé, c'est à dire comme son avenir, soit : *la construction d'un plan d'immanence proprement phénoménologique* car c'est seulement sur et par ce plan que peut avoir lieu une remémoration historiale (*Andenken*) du monisme-dualisme.

Or si Deleuze nous a appris qu'un tel plan était indissociable de l'univocité de l'être et que le chiffre de cette formule résidait dans la manière dont l'être se dit en un seul et même sens de toutes ses différences, une telle formule pose problème à la phénoménologie car elle a été conçue comme une machine de guerre contre elle. Dès lors affronter cette problématicité, c'est donc pour la phénoménologie enrayer cette machine en inventant une nouvelle langue capable de délivrer à cette formule une retraduction phénoménologique, et partant, une version inédite. Comment ménager un accès à cette invention ? En se mettant à l'écoute de plus d'une langue se réclamant d'une telle tâche : une langue cosmo-phénoménologique qui, sous l'impulsion de Barbaras, cherche à exhiber cette inventivité sur le mode d'un « panthéisme phénoménologique » (Grégori Jean) ; plus inattendue sans doute, une langue grammato-logique qui, sous l'impulsion de Derrida, cherche à exhiber cette inventivité sur le mode d'un *pantextualisme phénoménologique*.

Dès lors, il s'agira pour nous d'exposer (en l'esquissant seulement) le jeu de résonnances-dissonances, convergences-divergences faisant dialoguer les langues dans leur capacité à se confronter au problème que cette construction du plan d'immanence lui impose, problématicité s'énonçant sous la forme du *double-bind* suivant : ni soustraire la construction du plan à l'inscription en lui d'un régime intentionnel du faire paraitre, ni soumettre cette construction à l'hégémonie d'un tel régime s'il est vrai qu'une telle

construction exige de reconduire le sens unitaire du plan à une instance (archi-transcendantale) d'ordre ontogénésique seule capable à la fois d'engendrer univoquement les différences modales et régionales du faire paraitre, et de rendre possible leurs modes d'articulation. Ce jeu dialogique entre les langues se mesurera par conséquent à la capacité de chacune de celles-ci à endurer l'épreuve d'un tel *double-bind*. C'est en effet seulement à la lumière de cette endurance, que la réactivation idéalisante pourra éclairer la portée époqual du problème que pose à la phénoménologie la construction d'un plan d'immanence.

I) La traduction de l'univocité dans la langue bio-cosmo-phénoménologique

Pour faire entendre un tant soit peu la langue cosmo-phénoménologique, je vais séjourner dans le livre de Grégori Jean intitulé *Les puissances de l'apparaître*[374] : si ce livre est important c'est parce qu'il engage une thèse portant sur l'avenir de la phénoménologie et nous oblige ainsi à prendre position à l'égard de cette thèse. C'est en tout cas cette obligation que j'ai éprouvé à sa lecture. Pour assumer cette tâche, il nous faut, en guise de préambule, esquisser, avec des bottes de sept lieux, les traits fondamentaux par lesquels se laisse reconnaitre cette thèse :

Premier trait : l'avenir de la phénoménologie comme avenir de ses possibilités spéculatives demeure suspendu à sa capacité de soutenir un nouvel âge de l'épockhalisation suspendant deux dogmes hérités de Kant : a) celui qui entérinant définitivement le caractère originairement dérivé de l'intuition, fait rimer la finitude du comportement phénoménalisant et son impuissance, puisque ce comportement est limité par sa réceptivité irréductible à l'égard de la factualité de l'étant-donné, et par-là-même réduit, restreint à ne pouvoir apporter à l'étant donné *que* ses conditions de manifestation dans la mesure même où il demeure impuissant à le faire exister ; b) celui qui, sur le fond déceptif et restrictif de cette finitude originaire, cherche à infinitiser celle-ci sur le mode du mauvais infini de l'horizontalité.

Deuxième trait : il ne s'agit pas seulement de penser une dépolarisation de l'apparaître c'est à dire son partage entre plus d'un pôle et dont plus d'une régime d'apparition (plus d'une manière de faire apparaître), ni même d'une hiérarchisation des deux dans l'ordre de la puissance, mais de revendiquer une primauté du régime ontogénétique sur celui intentionnel dans l'ordre des provenances, si par provenance nous entendons ici ce qui rend possible l'instanciation au lieu nommé « homme » du régime dévoilant : en ce sens, l'ordre des provenances coïncide pour nous avec ce que Jean

[374] G. Jean, *Les puissances de l'apparaître – Etudes sur M. Henry et R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. XVII, 2021.

nomme l'ordre de la sur-puissance comme ordre de l'archi-transcendantalité, c'est à dire avec ce qui détient le pouvoir de rendre possible l'ouverture inaugural de la transcendantalité en général (ce qui rend possible en l'engendrant cela même qui rendra possible l'ouverture de la phénoménalité phénoménologiquement déterminée)

Nous avançons alors que ce deuxième trait correspond à l'une des versions de ce qu'on nous appelons l'*infinitude*, en entendant par-là la décision philosophique soutenant une dérivation originaire de la finitude à l'égard d'une primauté de l'infini, de telle sorte que le second soit la provenance de la première, mais sous la condition que cette infinité ne tienne pas/plus le privilège de sa surpuissance (comme de sa performativité archi-transcendantale) d'une positivité ontothéologique dévolue à un étant suprêmement présent, mais bien d'une nihilité ontogénésique constitutive du suprêmement absent. Lorsque l'infinitude est reconduite à celle de la nature, celle-ci déploie sa surpuissance ontogénésique sur le mode d'une créativité *ex nihilo* produisant l'existence du fini tout en le faisant affluer dans l'apparition, de sorte que la nature délivre son infinité en ne se déployant pas ailleurs ni autrement que dans le fini, ne pouvant donc ni se relever de celui-ci ni le relativiser, mais uniquement s'y abandonner sans compter sur le mode d'une Différence originaire (entre la nature naturante et la nature naturée).

Troisième trait : seules deux gestes phénoménologiques majeurs, chacun à leur manière, en s'entretenant dans le différend, ont su ouvrir des brèches vers cet avenir, en proposant deux versions de l'infinitude qui dans leur percée même, n'ont pas réussi à franchir le mur : version dualiste de la Vie auto-affective chez Henry ; version moniste de la vie cosmologique chez Barbaras

Quatrième trait : sur la base d'une inflexion décisive du geste barbarassien consistant à faire coïncider l'archi-mouvement et l'archi-évènement, Grégori Jean reconduit la possibilité d'un tel franchissement à la possibilité de penser un « panthéisme phénoménologique » dont nous soutenons que l'architectonique réclame la construction d'un plan d'immanence proprement phénoménologique au sein duquel le régime intentionnel du faire paraitre est pensé comme un mode de la surpuissance de la *physis* comme modalité de son expression ontogénésique.

Or puisqu'il n'y a pas de construction d'un plan d'immanence sans que celle-ci n'épouse pour la revendiquer la formule de l'univocité de l'être, c'est, comme annoncé, à la traduction ou retraduction phénoménologique d'une telle formule à laquelle Jean nous oblige, d'autant qu'il opère déjà à sa manière cette traduction en faisant lui-même usage de cette formule. Et si cette traduction est tout aussi féconde que périlleuse c'est parce que, comme annoncé, il s'agit d'enrayer la machine de guerre deleuzienne en pensant une construction dont « phénoménologique » ne soit pas le prédicat accidentel ou contradictoire du plan, mais bien son mode de déploiement essentiel. Je ne peux entrer ici dans les arcanes de cette gigantomachie avec Deleuze mais celle-ci demeure bien évident à l'horizon de notre propos.

Tentons pour autant cette traduction/translation phénoménologique de la formule de l'univocité (en sa première scansion) : si celle-ci nous dit que l'être se dit en un seul et même sens de toutes ses différences ; si en phénoménologie, le sens de l'être consiste à faire apparaître en tant que l'être n'est rien d'étant (consiste en sa différence radicale avec l'étant, et par cette différence, faire apparaître), si le sens de l'être consiste en sa performativité monstrative, alors cette formule doit dorénavant s'énoncer ainsi : l'être se dit en un seul et même sens (celui de faire apparaître) de toutes ses différences

Mais voilà : de quelles différences s'agit-il ?

D'abord des différences modales concernant des régimes d'apparaître c'est-à-dire des manières de faire apparaître, de sorte que la formule de l'univocité compris phénoménologiquement signifie qu'il y a à l'origine plus d'un régime d' apparition ou de manifestation : qu'à l'origine, l'apparaître en entier est originairement partagé entre des régimes de manifestation, de sorte que le plan d'immanence doit être construit comme plan du faire paraitre articulant ses différents régimes en les faisant communiquer. Comme on a vu, Grégori Jean en détermine au moins deux de ces régimes : intentionnel et ontogénésique.

Ensuite des différences modales concernant les différentes régions de l'étant au sein desquelles s'attribue et se distribuent ces régimes structurant le mode d'être de la multiplicité des étants.

Mais il y a plus : cette univocité phénoménologique lorsqu'elle est comprise, comme chez Jean, à la lumière de l'infinitude cosmo-bio-phénoménologique, nous conduit tout droit au monisme (phénoménologique), si par monisme il ne faut pas entendre une primauté d'ordre ontique, mais la manière dont un des régimes de manifestation monopolise le sens de l'être (et donc de l'apparaître) non pas au sens où il supprimerait les différences modales, mais au sens où ces différences seraient en situation de dérivation par rapport à lui pour autant qu'il en serait la provenance, c'est-à-dire la condition de possibilité la plus initiale (archi-transcendantale donc)

Et c'est pourquoi chez Jean, la formule de l'univocité prend une nouvelle accentuation et s'énonce ainsi : l'être se dit en un seul et même sens (celui de faire paraitre sur le mode ontogénétique) de toutes ses différences, non pas que dans toutes ses différences, la dynamique d'apparition opère ontogénétiquement (sans quoi on aurait une suppression des différences) mais elles en sont le produit en tant qu'engendrées par la surpuissance ontogénésique (consistant à les faire paraitre *en* les faisant être).

II) Les apories de la langue bio-cosmo-phénoménologique

Nous avions commencé en insistant sur la manière dont l'unité articulée de la thèse soutenue par Jean nous obligeait à en répondre en nous intimant de prendre position à son égard, il s'agit dorénavant d'esquisser un tant soit peu notre positionnement en avançant ceci : si nous partageons sans réserve cette

manière de considérer la construction d'un plan d'immanence proprement phénoménologique comme l'avenir de la phénoménologie, nous nous séparons non seulement du chemin cosmo-bio-phénoménologique d'inspiration barbarassienne au sein duquel cette construction serait censée puiser sa matrice philosophique fondamentale, mais encore, de la manière dont l'exigence époquale d'une telle construction puise sa source de motivation initiale, son élan primordial dans un procès en dogmaticité de la finitude originaire affectant le phénoménologique et réclamant dans un seul et même geste l'épuisement de cette dogmatique et le surmontement de l'originarité de la finitude au motif de son impuissance native supposée.

Ce différend dans la proximité (en quoi consiste ma position par rapport à cette thèse) pourrait commencer à s'éclairer à la lumière de deux points cardinaux que je ne vais pouvoir qu'esquisser ici :

Le premier concerne la manière d'exprimer une certaine perplexité quant à la capacité de la voie/ ou du chemin ou de la décision cosmo-bio-phénoménologique à soutenir pleinement et rigoureusement l'ensemble des contraintes de pensée requises par la formule de l'univocité en et comme lesquelles s'explicite la construction du plan d'immanence en question. Bref et pour le dire trop sèchement : lorsque la construction d'un plan d'immanence phénoménologique s'élabore depuis l'axiomatique d'un franchissement cosmo-bio-phénoménologique du mur de la finitude, elle risque de conduire cette construction dans l'épreuve philosophique de l'aporie

Je m'explique un tant soit peu sur cette réserve : la formule complète de l'univocité ne dit pas seulement que l'être ne pouvait se dire en un seul et même sens de ses différences mais que cette dictée ne peut avoir lieu qu'à la condition que ces différences diffèrent elles même dans tous les sens. Toute la problématicité de cette formule se concentre dans la tâche philosophique à laquelle elle enjoint : celle d'arriver à rendre compte de ces différences régionales de régimes d'apparition en rendant compte des dynamiques d'apparition à l'oeuvre, de leur modes opératoires ; et si ces différences sont subtiles c'est parce qu'elles peuvent passer à l'intérieur de chaque régime : ainsi des différences internes au sens unitaire de l'être dans ses manières variées de faire advenir/être ontogénétiquement l'entièreté de l'étant régionalement déterminé ; mais encore, dans ses manières de produire pour chacune de ces régions des comportement capable (ou non) d'autre régimes du faire apparaître ; mais encore de produire des manières d'être capables de différenciations internes correspondant à des modalités du devenir ; mais encore rendre compte des rapports inter et intra régionaux qu'entretiennent entre elles ces multiplicités. Ce dont il s'agit de rendre compte en et comme le plan d'immanence, c'est tout à la fois des modes de production génétiques des différences modales, mais encore de leur transition, de leur passage de l'une à l'autre, de leur communication c'est-à-dire de leur mode d'appariement à l'univocité susceptible de promouvoir leur multiplicité, mais

aussi la manière dont le processus de différenciation opère dans chacune de ces différences.

Mais il y a plus : si le défi est colossale pour la phénoménologie, ce n'est pas seulement parce qu'il obligerait la formule phénoménologique de l'univocité à prendre une tournure moniste qui loin de projeter indifféremment sur l'entièreté de l'étant une différence régionale, reconduit la construction du plan à un régime d'apparaître ontogénésique qui tient son privilège de sa capacité à rendre possible toutes les autres *en les faisant êtres* de manière différencié et différentielle ; mais , plus encore, c'est parce qu'elle oblige la phénoménologie à rendre compte des modes opératoires de cette surpuissance à l'égard non seulement de toutes ses différences modales en général, mais plus encore de la modalité intentionnelle/corrélationnelle de l'apparaître en particulier en tant que celle-ci coïncide avec une coupe proprement phénoménologique sur ce plan par où seulement celui-ci se rapport à soi et se réfléchit en se manifestant *comme tel*, sur le mode proprement phénoménologique du « comme tel ».

Or, comme annoncé, nous restons dubitatifs en tout cas réservés sur les dispositions de la matrice cosmo-bio-phénoménologique à affronter complètement ce défi. Quelques indices de cette réserve :

Premier indice : il renvoie à la compréhension cosmologique de la *physis* qui rabat celle-ci sur le monde et celui-ci sur la vie, de sorte que ce qui se réclame sous le nom de « phénoménologie de la nature » risque de déchoir dans l'indifférenciation là où il s'agirait au contraire d'expliciter comment ce qui se nomme « nature » déploie sa puissance d'auto-engendrement en plus d'une manière, c'est-à-dire en plus d'une matière (minérale, inorganique, organique) : en ce sens, de la phénoménologie de la nature à celle de la matière, la conséquence serait bonne à condition d'arracher ce matérialisme à sa vulgarité ontique pour en révéler l'esprit de finesse, lequel ne consiste pas (seulement) élaborer une phénoménologie matérielle au sens henryen, mais bien à engager une plongée dans la réalité de la matière, dans la hylé réalement comprise, pour y exhiber les dynamiques immatérielles d'apparition qui l'animent et les expliciter comme autant *d'a priori hylétiques* d'ordre ontogénétique pouvant donner lieu, le cas échéant, à des comportements idéels d'ordre intentionnel : plongée qui suppose une confrontation épistémologique avec les sciences positives de son temps sur le mode de ce que Granel a su penser comme l'endurance d'un ziz-zag épagogique entre le site ontologique et les sciences positives ontiques.

Deuxième indice : si, comme on l'a montré, la formule cosmo-bio-phénoménologique de l'univocité du faire paraitre correspond à la version phénoménologique de l'infinitude, cette infinitude est indissociable elle-même de ce que l'on nommera le *schème moteur* de l'appartenance fonctionnant dans cette version comme concept à la fois opératoire et thématique dans toute philosophie de la nature en général et dans la phénoménologie de la nature en particulier. Un tel schème vise à figurer ceci : l'humain n'aurait pas ou plus besoin d'être ouvert à la vie cosmo-

phénoménologique puisqu'il *en est* déjà, puisqu'il *en fait déjà partie*, puisqu'il y est *partie prenante* ou y *participe* depuis l'irréductible avancée de cette vie en lui : puisqu'il *appartient* toujours-déjà à celle-ci en étant devancé et débordé par elle, et ainsi *enveloppé* originairement par son courant ontogénésique.

Or si schème est si décisif au regard de la problématicité qui nous occupe, c'est parce que *dans* la perspective de l'infinitude, il ne s'agit plus seulement de reconnaitre un partage de l'apparaître en plus d' un pôle et donc d'élargir le transcendantal jusqu'à la nature, mais bien de faire basculer tout le poids de la transcendantalité du côté de l'empiricité de la nature comme vie cosmo, de telle sorte qu'en cette bascule, cette vie se voit investie d'une portée archi-génétique et donc archi-transcendantale pour autant qu'une telle portée se reconnait à sa capacité de faire provenir univoquement et dans l'existence et dans l'apparition l'intégralité de l'étant. Ce sont donc les ressources même de la transcendantalité *en général* qu'abrite la surpuissance ontogénésique quand celle-ci est reconduite à la surpuissance de la *physis* car elle en *inaugure* pour ainsi dire la performativité en même temps qu'elle doit ainsi rendre possible tous les niveaux, strates ou régimes de performativité transcendantale qui dérivent de cette inauguration.

C'est pourquoi, toute la problématicité du problème se concentre, se catalyse dans l'exigence de ne pas échapper à la tâche de rendre compte à la fois des modes opératoires par lesquels la vie cosmo- phénoménologique déploie sa surpuissance ontogénésique - rendre compte d'une attestation du monisme donc - *et, indissociablement,* de l'hyper appartenance (ou de l'hyper de l'appartenance) par lequel le mode d'être de l'humain se signale au sein du tout de l'étant et par où il serait dans un seul et même mouvement, le dépositaire privilégié de la surpuissance physique *et* le destinataire unique du régime intentionnel du faire paraître.

C'est à travers une série de questions qu'un accès à cette exigence peut être ménagée : s'il suffit d'*en* être, c'est à dire d'*appartenir* originairement à la nature-vie pour accéder au transcendantal et y *participer*, comment rendre compte d'un échange de la condition (la nature-vie) et du conditionné (le vivant-homme) au sein duquel la condition produit dans le conditionné un nouveau régime de transcendantalité dont elle a besoin en retour pour manifester *comme tel* – c'est-à-dire phénoménaliser ou porter au phénomène – sa propre puissance génétique d'auto-manifestation anté-phénoménale ? Si le comportement humain (ou l'humain comme comportement) se reconnait à la façon dont, tout en faisant partie de la vie, il est le seul, parmi tous les autres vivants, à pouvoir y participer en manifestant *comme tel* cette vie comme plan de l'apparaître en totalité (et donc comme plan de l'apparition du tout de l'étant), *comment cette totalité produit-elle la médiation de cette partie anthropologique qui la conditionne en retour ? Comment cette totalité se sépare-t-elle en elle-même et par elle-même d'elle-même de telle sorte qu'elle puisse retrouver dans la lignée humaine du séparé les conditions de sa révélation à elle-même ?* Et si on appelle ''spirituel'' un tel comportement,

comment alors la nature-vie produit-elle son *autre*, c'est-à-dire l'esprit, comme *son* autre – comme ce dont la spiritualité ne rompt pas avec la naturalité (de l'animalité) mais en émane ?

Tout se passe alors comme si il s'agissait de déchiffrer *la façon dont le mode opératoire de ce schème tourne, cède ou succombe au miracle*, si on appelle miracle à l'endroit même de la surpuissance cosmo-bio-phénoménologique, ce qui bute sur ces questions, soit que les réponse à celle-ci relèvent d'une pure construction métaphysique sans assise phénoménale, soit qu'elles relèvent de l'illusion transcendantale : à cet égard, si, à juste titre Jean, voit bien le caractère miraculeux de cette auto-séparation mystérieuse de la nature en quoi consiste l'archi-évènement chez Barbaras, le panthéisme phénoménologique qui est censé surmonté ce processus miraculeux, le reconduit, au moins par omission, en ne rendant pas compte phénoménologiquement des opérations ontogénésiques de la nature naturante à l'égard de la nature naturée.

Comme annoncé, abordons maintenant le deuxième point cardinal du différend d'où s'envisage notre perplexité à l'égard de la capacité de la version cosmo-bio-phénoménologique à assumer pleinement la problématicité à laquelle l'expose la tâche d'une construction proprement phénoménologique d'un plan d'immanence : il réside dans son axiomatique, si comme nous le rappelle Heidegger, « axio » signifie initialement faire apparaître une chose dans la considération de ce qui est le plus digne d'estime en elle.[375] Or tout se passe comme si l'architectonique du panthéisme phénoménologique ne pouvait être conçue qu'à partir d'une déconsidération de la finitude originaire (mais non originante) affectant structurellement le faire paraitre intentionnel : finitude discréditée en raison de sa dimension limitative, restrictive, déceptive, liée à son impuissance à originer l'existence même au regard de l'infinité surpuissante de *l'intuitus originarius*, de sorte que cette impuissance ayant été secrètement érigée en dogme souterrain de la phénoménologie, franchir le mur consisterait à épuiser cette dogmaticité et avec elle, le geste génial du kantisme, si ce génie se mesure à l'inauguration historiale d'une reconnaissance de la finitude qui ne la réduise plus au pas fini ou au mal fini comme trait d'une infirmité native liée à la privation de l'infini au regard de la plénitude ontologique de ce dernier, mais qui en révèle au contraire une créativité transcendantale indérivable car aussi originaire qu'originante dans l'ordre de la phénoménalité.

Nous voudrions esquissé au contraire la manière dont la confrontation au problème (pour la phénoménologie) d'une construction proprement phénoménologique du plan d'immanence exige de ne pas avoir à franchir ce mur (tout du moins aussi abruptement) en prenant en considération ce qui dans la finitude est le plus digne d'estime : non pas son impuissance érigée en dogme mais sa créativité initiale dans l'ordre de la transcendantalité ; créativité qui va compliquer sans l'annuler le jeu de l'impuissance et de la

[375] M. Heidegger, *Le principe de raison,* trad. A. préau ; Gallimard, 1957, p. 68.

surpuissance établi par l'architectonique du panthéisme phénoménologique. Une telle axiomatique exige évidemment une nouvelle matrice philosophique et donc une nouvelle langue de l'univocité : comme annoncé, et aussi surprenant que cela puisse l'être, c'est dans ce qui avec Derrida, s'est nommé déconstruction, que nous puiserons les ressources de cette langue et de son inventivité phénoménologique.

III) La traduction de l'univocité dans la langue grammato-phénoménologique

La tâche n'est pas aisée en si peu de temps. Je procéderais donc là encore en lançant quelques flèches ayant pour cible la problématicuté en question : pour atteindre cette cible, ces flèches chercheront à prendre la direction de ce qui chez Derrida, correspond à un geste d'anarchisation de l'origine de l'apparaître, si anarchiser ne veut pas dire congédier l'origine mais l'écarter de l'intérieur en y suspendant les traits par lesquels elle se retrouve retenue dans la clôture phonologocentrique de la métaphysique (plénitude, simplicité/unité, pureté, propriété)[376].

Flèche 1 : lorsque Derrida soutient avec force dès et dans *De la grammatologie* que « que « la différence inouïe : entre l'apparaissant et l'apparaître est la condition de toutes les autres différences […] »[377], ce qu'il y a d'inouïe ce n'est pas seulement qu'avec elle et comme elle, tout commence par la phénoménalité, mais encore, qu'en elle, la différence passe entre l'onticité de ce qui apparait et ce qui du côté de l'apparaître n'est rien d'étant (d'étantifiable ou d'identifiable à de l'onticité), de sorte que l'apparaissant puise la condition de possibilité de son apparition, dans la nihilité ou néantité originaire et/car originante de l'apparaître, en quoi consiste l'apparaître. Mais alors, comment Derrida pense l'inouï de cette consistance ? Ecoutons la suite de la citation : « et cette différence est déjà une trace ».

Sans pour voir ici examiner ce qui justifie cette appellation quasi-métaphorique, je retiendrais trois points :

Premier point : trace nomme la manière dont l'origine de l'apparaître, n'est plus pleine mais évidé de toute onticité et étantité, en tt qu'elle n'est rien d'étant sans être rien du tout, pur vapeur, mais ce dont la nihilité consiste dans son opérativité phénoménalisante comme opérativité d'un faire apparaître, de sorte qu'elle n'est pas autrement que le déploiement même de celle-ci et pas ailleurs qu'auprès de l'étant qu'elle porte à la manifestation.

---

[376] C'est à la lumière de ce geste pluriel d'anarchisation que nous avons cherché à lire chez Derrida le geste d'épokhalisation signé et réclamé par la déconstruction : nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, préfacé par Alexander Schnell, *La phénoménologie en suspens – Derrida et la question de l'apparaître*, Dixmont/Wuppertal, Association internatioanel de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. XIV, 2020.

[377] J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 95

Deuxième point : ce déploiement obéit à une structure eidétique pensée par Derrida comme différ*a*nce, au sein de laquelle il faut entendre au moins deux accentuations : la première dit (le processus de) la temporisation de la trace (c'est-à-dire devenir temps de l'espace) par où celle-ci ne dispense sa performativité phénoménalisante qu'en en différant ou ajournant définitivement la présence, suspendant ou neutralisant pour l'apparaissant, tout assignation ou identification au Même comme mêmeté de l'étantité ; la seconde accentuation/intonation dit le processus de temporalisation de la trace comme processus du devenir espace du temps, temporalisation qui coïncide en partie avec ce qu'il va nommer par ailleurs processus d'archi-écriture ; cette temporalisation° se déploie elle-même selon deux registres indissociables : le registre d'un a priori formel de la trace correspondant à la manière dont celle-ci dispense l'apparaître (fait apparaître) sur le mode d'un jeu de renvoi diacritique ou structural (registre grammatique) ; le registre d'un a apriori matérial correspondant à la manière dont celle dispense l'apparaître sur le mode de son inscription dans une matière ;

Troisième point : « trace » nomme ici la dimension neutre de l'apparaître comme neutralité de son faire ou de l'inoui de sa performativité quand l'originarité de celle-ci est anarchisée (c'est-à-dire évidé de toute étantité) ; ce qui suppose, comme on va le voir, que cette dimension ne doit pas être réservée au seul comportement intentionnel, et donc monopolisé par les seules prestations de l'ego.

Flèche 2 : elle correspond au deuxième moment de l'anarchisation, lequel vise à suspendre la simplicité supposée (ou revendiqué métaphysiquement) de l'origine en compliquant celle-ci, ci compliquer signifie ici : multiplier et diversifier l'origine de l'apparaître en plus d'un faire, en plus d'une opérativité monstrative, de sorte qu'en cette multiplication, l'apparaître serait emporté dans une déchirure, un déchirement originaire.

C'est sans doute le geste le plus méconnue de Derrida alors même qu'il l'engagé très tôt dans son chemin de pensé : geste qui pour nous, est un des plus essentiels car un des plus porteurs d'avenir pour l'héritage de la déconstruction derridienne. Écoutons là encore Derrida :

> La trace, où se marque le rapport à l'autre, articule sa possibilité sur tout le champ de l'étant, que la métaphysique a déterminé comme étant-présent à partir du mouvement occulté de la trace. Il faut penser la trace avant l'étant. […] Le champ de l'étant, avant d'être déterminé comme champ de présence, se structure selon les diverses possibilités – génétiques et structurales – de la trace[378].

Se mettre à l'écoute d'une telle décision, ce n'est pas vouloir l'embrasser d'un seul coup. Dans le cadre limité de notre communication, retenons au

[378] J. Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 69.

moins ceci d'essentiel : que la trace est pensée par Derrida comme une structure générale de l'étant dont il s'agit à la fois de distinguer et d'articuler différents régimes (noétiques, physiques, biologiques), c'est à dire différentes manières de performer l'apparition de l'étant. Et si, comme on va le voir, la structure de déploiement de la trace correspond à celle d'une dynamique différ*a*ncielle, elle-même indissociable d'une dynamique d'archi-écriture, alors, c'est l'intégralité de cette structure même qui doit être transférer et généraliser à l'étant en entier sous des modalités distinctes. Bref : anarchiser ici l'origine, et donc l'apparaître, c'est dire qu'à l'origine de celui-ci, il y a plus d'un régime de trace et donc plus d'un régime de faire apparaître ; mais comme trace nomme déjà l'anarchisation de l'origine, alors il y a donc plus d'un régime anarchique du faire apparaître.

Il convient alors de tirer une conséquence décisive de ce deuxième moment de l'anarchisation : si chez Derrida la différence passe entre la nihilité de la trace et l'étant, mais si cette différence se différencie elle-même en plus d'un régime de trace (et donc de différence), c'est que le plan de l'apparaître se donne à penser comme un plan d'immanence construit phénoménologiquement depuis ce que l'on bien nommer une univocité de la trace, de sorte que la formule de cette univocité se laisserait énoncé ainsi : la trace se dit en un seul et même sens (celui de sa structure différ*a*ncielle) de toutes ses différences sous la condition que ce dont elle se dit diffère lui-même en tous les sens. Et grammatologie nomme alors le coup d'envoi historial de cette nouvelle formule de l'univocité.

Oui, aussi étonnant que cela puisse paraitre, Derrida serait un penseur de l'univocité : de la trace plutôt que de l'être. Même si cette la question de cette dimension méta-ontologique de la trace reste majeure en elle-même, l'essentiel est ailleurs pour nous aujourd'hui, car il s'agit avant tout d' esquisser comment cette formulation grammatologique de l'univocité répond de manière plus convaincante aux réquisits philosophiques de celle-ci, en rendant compte , dans un seul et même geste : a) de la différence formelle par laquelle la structure différ*a*ncielle de la trace se dit en un seul même sens de ses différences ; b) des différences modales par lesquelles les différents régimes diffèrent ou se différencient, depuis une même structure, dans leur manière de faire apparaître l'étant ; c) des mode d'articulation et de communication entre ses différences, entre les régions de l'apparaissant qu'elles circonscrivent et entre ses étants eux-mêmes

Dès lors, assumer cette tâche suppose, comme annoncé, de montrer non seulement que la construction d'un plan d'immanence spécifiquement phénoménologique doit puiser ses ressources matricielles dans la formulation grammatologique de l'univocité, mais encore, que cette matrice doit engager une reconsidération de la finitude originaire en attestant de sa créativité initiale.

IV) Les ressources de la langue grammato-phénoménologique

Pour amorcer cette attestation, commençons par examiner un tant soit peu comment Derrida conçoit le mode d'articulation entre le régime idéel-intentionnel de la trace et le régime physico-naturel en phénoménologue comme modalité de l'*a priori* de corrélation, mais sous la condition de compliquer celui-ci, c'est-à-dire de l'anarchiser en dépolarisant l'apparaître, en le répartissant en plus d'un pôle.

Si cette complication/partager est requise par le plan d'immanence comme plan de pensabilité de *l'a priori* de corrélation, encore faut-il que ce dernier confirme, ratifie ce partage de l'intérieur de lui-même pour ainsi dire, à travers ce qu'on pourrait nommer une déduction phénoménologique du partage originaire de l'apparaître, car c'est seulement sous la condition de cette déduction que la construction du plan d'immanence pourra délivrer à celui-ci sa facture et son allure phénoménologique. Or le remarquable, c'est que chez Derrida, le levier ou le ressort essentiel d'une telle déduction réside non plus dans un congédiement de la finitude du rapport phénoménal vouant le régime intentionnel à la monotonie et à l'impuissance de son pseudo-monopole (dans l'ordre de l'apparaître), mais à son approfondissement abyssal révélant la créativité phénoménale et débordante d'un tel régime au cœur même de sa réceptive originaire.

> Très vite, trop vite, on mentionnera l'unité articulé des contraintes par lesquelles une telle déduction se laisse approcher[379] :

a) Première contrainte : *celle du réalisme phénoménologique*. En effet, si le régime intentionnel du « faire apparaître » est rendu possible par le régime idéel de la trace, et si, en vertu de sa structure différancielle, un tel régime emporte dans l'infinité (au sens de l'illimitation eidétique) la dimension sensée de la phénoménalité, cette infinité ne supprime pas la réceptivité originaire d'un tel faire apparaître ; mais au lieu de condamner celle-ci au motif de son impuissance, il s'agit plutôt de s'y enfoncer pour en promouvoir la créativité phénoménal : ceci que, c'est au cœur du rapport intentionnel, grâce à la finitude même du rapport phénoménal que ce régime intentionnel doit trouver les conditions de promotion de son infinité, seules capables de libérer une infinitisation inédite du processus fini de phénoménalisation. Ce qui entraine une conséquence philosophique cardinale : celle qui suppose qu'une telle promotion, pour ne pas être bloquée par ce qui est porté au phénomène, doit être en quelque sorte pré-figurée, préparée et donc possibilisée à sa manière de l'autre côté du champ phénoménal, du côté de l'altérité limitative de l'étant donné, de sorte que celui-ci soit en quelques sorte à la fois originairement disposé à sa phénoménalisation comme à

[379] Pour un développement complet de ces contraintes constitutives de l'épokhalisation déconstructrice méditée par Derrida, nous renvoyons de nouveau à notre ouvrage déjà cité.

l'infinitisation de celle-ci. Ce qui suppose chez Derrida, de reconnaitre que non seulement l'étant-donné et reçu ne peut être porté à la manifestation idéelle qu'à la condition d'être déjà entrer et porté à la manifestation à sa manière, anté-idéellement, et plus encore, qu'en cette manière, et comme celle-ci, le faire apparaître n'est plus phénoménologique mais ontogénésique : ce qui suppose donc de reconnaitre une puissance d'auto-manifestation nommée physis-en-différance par laquelle se déploie le régime naturelle de la trace.

On appellera alors « réalisme phénoménologique » la reconnaissance d'une irréductible et originaire (ré)partition déchirante de l'apparaître entre ses des deux bordures (idéel et naturel, noético-intentionnel et physico-génésique), au sens où chacune, à sa manière, en fonction de son régime de trace, prend part au déploiement du champ phénoménal, sur le mode d'un partage qui est aussi bien une contribution réciproque qu'un échange au sein duquel chacune, à sa manière, dépend de l'autre pour promulguer son infinité, et ainsi laisser libre cours à l'infinitisation de la phénoménalisation jaillissant de sa finitude même[380] (Un tel réalisme coïncide avec une première opération du quasi-transcendantal : celle d'un élargissement de ce dernier jusque dans l'empirique, élargissement se déployant sur le mode d'un conditionnement réciproque du transcendantal-idéel et du transcendantal-empirique)

b) Deuxième contrainte : *celle d'une textualité de la Chose en soi*. En effet, c'est à la lumière d'un réalisme phénoménologique, que l'on peut comprendre pourquoi Derrida a pu soutenir qu'il n'y a pas de hors-texte : non pas, comme on l'aura compris vulgairement qu'il n'y aurait rien en dehors du format empirique des textes, ou plus subtilement, en dehors de la structuralité sémiotique du langage, mais que le dehors, celui-là même du réel, est archi-textuel, c'est à dire animé, habité, structuré par un certain régime de trace qui n'est plus idéelle mais qui, le cas échéant, peut être naturel, s'il est vrai que « texte » ou « gramme » sont des équivalents de l'archi-écriture, c'est-à-dire des traits eidétique de la différance structurant de manière univoque tout mode de déploiement de la trace. *C'est en ce sens que chez Derrida, le réalisme phénoménologique épouse l'allure d'un pantextualisme phénoménologique délivrant à la formule de l'univocité sa version grammatologique.*

Dès lors, l'enjeu d'un tel réalisme phénoménologique consiste dans l'élaboration d'une nouvelle physique d'obédience grammatologique, mais plus encore dans la manière dont celle-ci permet de démanteler l'architecture kantienne de la finitude, de franchir le mur de sa dogmatique non plus en l'épuisant mais en explorant la façon dont la finitude du rapport phénoménal ne pourra libérer à partir d'elle-même l'infinitisation de son procès qu'à la double condition de ne plus soustraire la chose en soi au champ phénoménal

[380] Et l'on pourrait montrer que c'est à la lumière d'une telle répartition que se laisserait interpréter ce que Derrida a thématisé chez Mallarmé sous le titre de Mimique (cf : « La double séance » dans *La dissémination,* Paris, Seuil, 1972) : voir *La phénoménologie en suspens*, *op.cit*., Deuxième chap., III).

en la murant dans l'abstraction d'une subsistance impénétrable *et* de soustraire sa consistance au sens d'être de la subsistance, en soustrayant l'être-donné du donné (en et comme lequel consiste cette consistance) à un sens de l'être déterminé par la présence ou étantité. Comment alors obéir à cette double condition ? En reconduisant la chose en soi à la *physi*s-en-différ*a*nce, de telle sorte qu'en cette reconduction la première revienne au même que la seconde, c'est-à-dire à une opérativité ontogénésique se déployant sur le mode d'une synthèse passive pré-intentionnelle du donné empirico-mondain (car opérant avant l'ego sans lui et hors de lui au cœur la matière « réale ») : synthèse hylétique différ*a*nte à l'égard du Même car non identique à soi dans sa nihilité même.

C'est pourquoi, avec cette nouvelle physique, le réalisme phénoménologique coïncide avec un matérialisme phénoménologique car elle nous offre une clé – un schibboleth – pour commencer à entrer dans une dynamique transcendantalisante immanente à la matière réale comme dynamique de l'imprépensable être-donné du donné par où l'en soi du réel compris depuis et comme la consistance de sa logicité immanente et pré-noétique – de sa gramma-logicité naturelle – n'est plus relégué hors du champ phénoménologico-transcendantal comme champ de l'expérimentabilité du tout de l'expérience.

c) Troisième contrainte *: celle de l'artificialisme. En effet :* si la nouvelle physique grammatologique se joue dans cet appariement matinal entre la chose en soi et la *physis*-en-différance, si « grammage » nomme le déploiement *d'une synthèse passive* qui *sème originairement l'illimitation eidétique au sein même de la réalité empirico-naturelle qu'elle engendre*, alors ce grammage est indissociable d'un *cryptage* du réel : ceci que, chez Derrida, le réel dont il est en quête dit la factualité de ce qui se trouve déjà là depuis la référence d'une nature-textuelle qui aime à se crypter – à s'effacer comme trace, en cryptant le programme eidétique de l'étant qui en émerge, c'est-à-dire, en l'affectant d'illimitation, en l'écartant de la présence, en y écartant l'essence. Mieux : en ce cryptage physico-textuel généralisé, ce qui ressort du faire paraitre ontogénésique est méconnaissable, c'est à dire non identifiable à un étant-présent, à une présenteté d'ordre ontico-eidétique, mais seulement corrélable à un réel = x (si le X dit son indétermination eidétique/ son absence de délimitation/d'assignation eidétique) c'est-à-dire référable à un *reste* – et ainsi on peut bien dire, pour paraphraser Mallarmé, qu'avec la *physis-en-différance*, le non-étant a eu lieu sur le mode du réel-restant), c'est à dire sur le mode de l'artifice, si l'artificialité initiale du réel-factuel dit ceci : la manière dont la *physis*-en-différ*a*nce ne conduit génésiquement l'étant dans l'apparition pour l'acheminer vers le repos de son visage-type (*eidos-morphè*) que sous la condition d'une traversée mouvementée de la matière en et comme laquelle la *physis* exhibe l'irrémissible accidentalité de l'étant et la laisse luire soit sur le mode d'une accidentalisation initiale de l'essentialité, soit, plus dangereusement peut-être encore, sur le mode d'une essentialisation de l'accidentalité. Ou encore,

l'artificialité dit donc ceci : la manière dont la *nature dé-nature originairement* ce qu'elle mène à parution génésiquement en l'abandonnant à l'inquiétante étrangeté de son X.

d) Quatrième contrainte : *celle de la supplémentarité*. Pour éclairer un tant soit peu cette nouvelle contrainte et montrer qu'elle déstabilise la distribution cosmophénoménologique de la puissance et de l'impuissance au sein des différents régimes du faire paraitre, il nous faut revenir le jeu de conditionnement réciproque des régimes intentionnelles et physique de la trace tel qu'il est requis par réalisme phénoménologique de facture grammatologique.

On rappellera d'abord que si le comportement intentionnel s'oriente vers l'étant pour lui apporter les conditions idéelles-sensées de sa phénoménalisation, cet apport ne supprime pas son caractère de réceptivité, puisque non seulement il découvre par là même la factualité de l'étant donné comme ce qui se trouve déjà là, mais plus encore, et à la différence notoire de Kant, cette découverte n'est plus seulement celle d'une antécédence ontique mais celle d'une puissance ontogénésique comme puissance d'auto-manifestation de la *physis* dont le comportement intentionnel dépend originairement car il en a besoin pour promouvoir l'infinitisation du processus de phénoménalisation.

Mais si ce conditionnement entre les deux régimes du faire apparaître est réciproque, c'est parce que la *physis*-en-différance souffre à son tour d'une dépendance à l'égard des prestations du comportement intentionnel : dépendance liée à un *déficit* dans le rapport que la *physis* entretient avec sa propre puissance d'auto-manifestation génésique pour autant que le mode d'apparition qu'elle déploie du dedans d'elle-même ne s'apparaît pas à lui-même *comme tel*, pour autant qu'il lui manque la médiation depuis et en laquelle elle pourrait se révéler à elle-même l'originarité de l'apparaître qu'elle « est » sur le mode du *comme tel*, et par conséquent se rapporter à soi comme à cette puissance même. Déficit ou manquement qui se prolonge jusqu'au ressortissant de la *physis*, jusqu'au donné = X, qui ne se rapporte ni à la puissance dont il émerge, ni à sa propre apparition génésique : déficit ou déficience dans l'ordre de l'apparaître lui-même qui tient au caractère encore intransitif de sa puissance immanente de manifestation, intransitivité coextensive à l'immédiateté qui grève encore son propre régime de trace, et dont sa signature génésique porte les stigmates. On peut alors déduire de ce déficit (affectant irrémédiablement l'irréductibilité de la *physis*-en-différ*a*nce) que la *physis*-en-différ*a*nce a *besoin* d'un comportement capable de lui offrir les conditions faisant apparaître *en tant que tel*, c'est-à-dire médiatement, son mode d'apparaître non-comme-tel, capable donc de *compenser sa déficience native* de phénoménalité à l'endroit même de sa puissance d'auto-manifestation immanente et (donc) intransitive. Or un tel comportement appartient au régime intentionnel de la trace comprise depuis son ouverture facticielle au lieu dit « homme », c'est-à-dire au lieu d'un rapport à soi médiatisé par cette ouverture même et où le soi ne précède pas

ce rapport mais s'y constitue pour s'y recevoir. Et « régime idéel de la trace » dit ce rapport à soi de l'apparaître comme ipséité de l'intentionnalité.

Nous posons alors qu'un tel complément de phénoménalité réclamé par la *physis*-en-différ*a*nce peut déjà se laisser penser depuis les contraintes de ce que Derrida a analysé sous l'appellation de « *supplément* ». Mieux : nous voudrions montrer que cette structure de supplémentarité originaire constitutive du régime intentionnel de la trace et de son mode de déploiement différ*a*nciel, correspond à une structuration de la réceptivité phénoménale qui complique en l'inversant, le rapport entre la puissance et l'impuissance établit par la formule BCP phénoménologique. Si en effet Derrida nous aura appris[381] que la supplémentarité intervient toujours à l'endroit d'une originarité manquante ou défaillante, à l'endroit d'un défaut originaire de l'origine (au sens subjectif du génitif), car travaillant à et de l'intérieur de l'origine en y introduisant un écart, une incise qui l'anarchise – une différ*a*nce donc, alors de ce point de vue la puissance de la *physis* est *doublement défaillante (impuissante)* : une première fois (positivement) parce qu'elle est *coupée* de la présence en vertu de sa différ*a*nce ; une deuxième fois (négativement), parce qu'elle est *coupée et privée* en elle-même d'une médiation capable de faire apparaître *comme tel* – et donc médiatement, sa propre puissance in-apparaissante d'auto-manifestation, et partant, l'étant-donné qu'elle fait émerger à partir d'elle-même sur le mode d'une référence = X. Et c'est pourquoi elle réclame un comportement susceptible de pouvoir re-médier à la seconde de ses défaillances plutôt qu'à la première.

Quel est ce comportement ? Derrida répond : celui correspondant au comportement intentionnel pour autant qu'il apporte, avec la médiation du régime idéel de la trace et grâce à elle, les conditions *a priori* d'une *supplémentarité phénoménale*, de sorte que, dans la déconstruction derridienne, *cette supplémentarité ne déterminerait rien de moins que le trait d'essence du phénoménologique lui-même ou du déploiement phénoménologique de la phénoménalité* : trait qui non seulement détermine la différence modale de son régime de trace, mais plus encore, trait qui marque la puissance de son impuissance même, comme puissance du « comme tel » de la phénoménalité-sensée, comme puissance d'*un nouveau mode* d'apparaître capable d'apporter avec lui *un excédent ou un surplus d'apparition* caractérisé par le supplément du « comme tel » et seul capable de re-médier, de compensant en la médiatisant idéellement l'impuissance affectant la puissance ontogénétique de la *physis*. Et c'est un tel surcroît supplémentaire qui a pour nom « phénoménalité phénoménologique ». Mieux : c'est à ce caractère de supplémentarité que l'on reconnaît le trait phénoménologique de la phénoménalité, à condition de comprendre celui-ci à partir de celui-là.

[381] On s'appuie pour cela, parmi tant d'autres occurrences textuelles de cette supplémentarité, et à titre d'indication, sur *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 207-208.

E) Cinquième contrainte : *celle de la technique*. Si dans *De la Grammatalogie*, Derrida affirme très tôt le dédale de l'écriture et de la technique en raison même de leur co-naissance mutuelle, cela signifie toujours qu'il s'agira toujours de penser la technique à partir de la trace et non l'inverse. Les enjeux sont ici colossaux : je m'en tiendrais uniquement à quelques repères.

Premier repère : chez Derrida ce n'est pas la perception qui constitue le sol primordial à partir duquel se donne à penser l'élan initial du régime intentionnel du faire apparaître, mais le langage et la technique car c'est dans ce couplage techno-langagier que réside les vecteurs primordiaux du déploiement de la trace, et par là même les modes primordiaux de dispensation de la phénoménalité idéelle-sensée, et donc d'effectuation de la supplémentarité proprement phénoménologique. Et c'est pourquoi, si sur le plan d'immanence construit depuis l'univocité-en-différance de la trace (ou : lorsque cette construction est comprise à la lumière de la formule grammatologisue de l'univocité), le régime intentionnel produit une coupe unique en son genre, correspodnant à un mode technico-phénoméno-logique du faire paraitre.

Deuxième repère : au sein même du couplage techno-langagier, la technique garderait un privilège sur le langage. A quoi tient ce privilège ? D'une part : à la manière dont le mode de déploiement technique de l'*a priori* de corrélation serait le seul à phénoménaliser, à porter au phénomène et donc à faire voir, le processus même du conditionnement réciproque entre les deux bordures du champ phénoménal et donc les deux régimes de trace et donc les deux modalités du faire paraitre, et donc tout à la fois la complication du jeu de la puissance et de l'impuissance qui les anime et partant, le mode opératoire de la supplémentarité par où cette complication déploie son effectivité. D'autre part, et plus encore, lorsque cette opérativité s'effectue techno-logiquement, on assiste à une mutation, à une différenciation interne du mode intentionnel de faire paraitre : mutation qui tout à la fois confirme le regain de puissance de son impuissance native, mais va jusqu'à accroitre celui-ci. Comment entendre cet accroissement insigne et significatif de puissance ? Comme la manière dont le dévoilement technique ne laisse plus intact le donné qu'il porte à la manifestation, puisqu'il l'emporte dans un processus de transformation au sein duquel la mise à découvert fait sortir du donné material ce qui s'y tenait caché, ce découvrement (comme cette latence) ne relevant plus seulement d'une constitution de sens mais bien d'une production d'existence, relevant autrement dit d'un mode productif du dévoilement lui-même.

Il résulte de ce privilège de la technique au moins deux conséquences décisives pour ce qui nous occupe :

La première renvoie à la manière dont, sur le plan d'immanence construit grammatologiquement, la différence modale entre les deux régimes de trace (intentionnalité-en-différance et *physis*-en-différance) passe dorénavant à l'intérieur même d'une opérativité productive du faire paraitre :

différence entre un mode naturel-physique comme modalité ontogénétique de la production au sein duquel la *physis* en différance déploie à partir d'elle-même et en vue d'elle-même la croissance dans l'apparition de son ressortissant, de sorte qu'en cette modalité, comme le dirait Aristote, l'étant naturel possède en lui-même l'origine de son mouvement comme originarité anarchique d'une physis en différance ; et un mode idéel-intentionnel comme modalité technique de la production au sein duquel ce qui est ainsi pro-duit demeure extérieure, transcendant à l'homme, c'est-à-dire à la fois exo-noétique et exo-somatique, et c'est pourquoi, le résultat de cette production est d'ordre prothétique, « prothèse » nommant le mode d'extériorisation matérielle de la conscience intentionnelle, son mode de déposition technique dans une matière naturelle qui puise l'origine de son mouvement comme de sa dynamique transformatrice, hors d'elle-même, c'est-à-dire dans un régime noétique d'apparaître.

La deuxième conséquence renvoie à la manière dont la production technique, ne supprime pas la réceptivité, c'est à dire la finitude originaire : au contraire, Derrida fait de cette originarité de la finitude un trait d'essence de la production technique puisque que la production technique n'échappe pas à la factualité irréductible du donné matériel, et qu'en ce sens, elle doit faire avec ce qui se trouve comme déjà là , avant elle, hors d'elle et sans elle, et qu'elle ne peut commencer que par recevoir en tant que réceptivité d'un don ou offrande de la nature dont elle dépend et a besoin pour s'accomplir; mais ce don n'est pas seulement ontique, mais bien ontologique, car le donné matériel n'est pas sur le mode du subsistant inerte et indifférenciée, mais au contraire sur le mode du consistant. À quoi se reconnaît cette consistance ? Une première fois : à la manière dont le donné abrite des propriétés eidétiques qui correspondent à autant de possibilités d'apparition qui, pour parler comme Aristote, dorment dans la matière, mais que seule la production technique peut réveiller à la condition de se laisser guider par ces possibilités, d'être éveillées aux directions d'apparition qu'elles prescrivent, et c'est pourquoi, pour emprunter encore la langue du Stagirite, l'art du charpentier ne descend pas dans les flûtes ; une deuxième fois : la consistance ontologique du donné-matériel se reconnait à la dynamique productrice d'ordre ontogénétique qui l'habite et l'anime et qui pour la précéder, porte la production technique et la conditionne transcendantalement, s'il est vrai que cette production technique ne pourrait rien faire sortir de la matière si celle-ci n'étant pas déjà disposé en elle-même *à faire paraitre en faisant sortir*, si elle n'était pas capable à sa manière de faire croître dans l'apparition et la transformation. Et c'est en ce sens que la production technique possède encore un privilège car elle phénoménalise la finitude même comme trait essence du partage de l'apparaître en donnant à voir la processualité même de la dépendance à l'égard de l'être-donné du donné en quoi consiste la *physis*.

Pour autant, si avec Derrida aussi l'essence de la technique dit la finitude essentielle de celle-ci, finitude au sein de laquelle la *physis* n'est pas

étrangère à la technique, si donc la production technique dépend de la *physis* pour accomplir son dévoilement phénoménal, inversement la *physis* a besoin en retour de la médiation technique pour faire apparaître *comme telles et* sa propre pro-duction génésique *et* la matière donnée par celle-ci. Autrement dit, la *physis* n'est pas étrangère à la technique sous la condition que celle-ci soit la différ*a*nce de celle-là : ceci que le relais (supplémentaire) de la *technè* s'y annonce inauguralement pour autant que ce dont la nature prépare l'émergence ou l'épanouissement dans l'apparition ne peut arriver que dans l'après coup d'un ordre qui n'est plus naturel, ordre correspondant à un cadre originaire et originairement phénoménologique comme cadre de sa supplémentarité prothétique : supplémentarité qui redouble la médiation à partir de laquelle la physis peut apparaître sur le mode du comme telle et ainsi re-médier à la triple défaillance de sa puissance (celle de ne pas pouvoir mettre en œuvre des possibilités d'apparition qu'elle abrite ; celle de ne pas pouvoir se rapporter à sa propre puissance ontogénétique ; celle par où cette puissance fait défaillir l'ordre de l'essence en *artificialisant naturellement* ce qu'elle porte à parution, défaillance affectant en retour ce que la production technique fait apparaître à partir de la *physis* sur le mode d'un étant prothétique ou artefactuel, de sorte que la différence entre ces deux régimes passerait désormais à l'intérieur d'une artificialisation généralisée de l'étant en entier[382].

Conclusion

Nous étions partis du problème à la fois spécifique et matriciel que la construction d'un plan d'immanence pose à la phénoménologie, s'il est vrai que c'est à la lumière de ce problème que peut s'éclairer la portée à la fois conceptuelle et époquale des notions de monisme et de dualisme en phénoménologie. Amorcer un séjour dans cette problématicité consistait alors à faire dialoguer, dans le différend, les langues cosmo-phénoménologique et grammato-phénoméno-logique en vue de faire ressortir la manière dont chacune d'elle répondait à l'exigence, requise par la

[382] On ne cache pas que c'est à la lumière des motifs, indissociables, de la supplémentarité et de l'artificialité, qu'il s'agirait de comprendre non seulement comment et pourquoi Derrida a pu dire, le plus rigoureusement qui soit, que l'essence de la technique est déjà et encore technique, mais plus encore, comment cette affirmation engage une confrontation dialogique décisive avec Heidegger quant à la manière d'impurifier, d'anarchiser, d'im-puissanciser, d'anomiser la *physis* comme essence de la technique. Nous ne pouvons entrer ici dans cette confrontation car ce n'est pas le lieu et nous l'avons traitée thématiquement ailleurs (voir : *La phénoménologie en suspens*, *op.cit*., Troisième parte, chapitre III). Nous dirons seulement qu'elle s'inscrirait en faux contre les lectures de Heidegger, que reprend à son compte Jean, consistant à réduire la puissance dévoilante déployée par la *physis* à une modalité encore subjective du paraitre phénoménologique, la privant ainsi de sa puissance d'engendrement : or c'est précisément en comprenant la *physis* comme sur-puissance pro-ductrice (*Walten*) que celle-ci a pu être pensée par Heidegger comme essence de la technique, de sorte que le mode ou régime de dévoilement le plus originaire et originant appartient à la *physis en vertu même de son opérativité ontogénétique d'engendrement*, laquelle convoque la technique à sa limite comme au trait de sa finitude la plus initiale et la plus destinale.

construction du plan, non seulement d'articuler en et comme ce dernier, les différences modales du faire paraitre en rendant compte des opérations rendant possibles leur communication et transition entre elles, sous la condition expresse que ces modalités correspondent, notoirement mais pas exclusivement, à celles des régimes intentionnels et physico-naturels du faire paraître.

Or s'il fallait retenir une zone de cristallisation du différend entre ces langues, là où leur divergence irréductible compromettrait définitivement la traduction mutuelle de leur convergence, elle serait à localiser dans la décision philosophique par laquelle chacune de ces langues situe les ressources phénoménologiques du plan d'immanence : là où la langue bio-cosmo-phénoménologique reconduit ce site aux ressources d'un primat de l'infini sur la finitude au motif de l'impuissance native de celle-ci – fût-ce sur le mode de ce que nous avons nommé l'in-finitude, la langue grammato-phénoménologique le reconduit au primat d'une finitude originaire qui tient son originarité non seulement de sa non dérivation à l'égard de l'infini (n'étant précédé que par sa propre facticité comme facticité de son ouverture même), mais aussi de sa portée créatrice dans l'ordre de la transcendantalité phénoménologique, mais plus encore, *de la manière dont cette créativité libère à partir et du dedans d'elle-même une infinitisation inédite du procès de phénoménalisation qui fuse et fulgure en et comme l'immanence du plan*. Pourquoi inédite ? Parce qu'une telle décision pourrait bien renvoyer notoirement à la manière dont Derrida cherche à penser un mode d'infinitisation phénoménologique *qui, comme une coupe sur la plan, excède la structure d'horizontalité*, en y pratiquant une trouée, une percée vers précisément ce qui ne se contente plus de renvoyer l'infinitisation (horizontalement comprise) à l'excès in(dé)fini[383] de la visée sur le remplissement intuitif, *mais à l'excès du remplissement sur l'intuitivité elle-même* tel qu'il est requis et possibilisé à sa manière par le réel-en-tant-que-

[383] In(dé)fini veut dire ici que l'intentionnalité d'horizon, ou la structure intentionnelle de l'horizontalité, préfigure et retient à la fois celle de la finitude infinie : elle la préfigure en ce sens que la finitude du rapport phénoménal à l'objet spatial requiert un comportement intentionnel capable d'une survisée (*Mehrmeinung*) qui excède l'intuitivement donné en intentionnant infiniment plus qui ce qui est rempli, infinité correspondant à l'infinitisation des déterminations et des potentialités (noético-noématiques) d'apparition en quoi consiste la structure d'horizontalité ; elle la retient en ce sens que non seulement cette infinitisation ne puise pas son attestation dans la reconnaissance d'un autre pôle de l'apparaître (physico-naturel) possibilisant à sa manière l'inépuisable de la phénoménalisation , mais encore, qu'au sein de l'horizontalité, cette infinitisation demeure encore ordonnée, réglée et donc pensée sur le fond d'un ajournement indéfini du noème total, de la donation adéquatement parfaite de l'objet projetant ainsi le dépassement de la finitude du rapport intentionnel sur le mode d'une Idée sans intuition, d'un index rejeté à l'infini comme index d'un Infini positif se délivrant comme *focus imaginarius* unifiant idéalement la totalité des modes d'apparition possibles d'un objet. C'est depuis cette tension interne à l'horizontalité entre préfiguration et recouvrement de la finitude infinie qu'il faudrait une discussion féconde avec le travail stimulant de Claudia Serban, notoirement dans sa tentative très pertinente d'éclairer cette tension à la lumière d'un geste qui cherche à penser, chez Husserl lui-même, la possibilité de la phénoménologie depuis et comme phénoménologie de la possibilité : *Phénoménologie de la possibilité – Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016.

le-restant, en tant qu'il ne peut plus se laisser assimiler à de l'étant-présent, et qu'en ce sens, par cette restance – ou son artificialité essentielle aussi bien – il n'a plus rien d'évident, donc d'intuitionnable et donc d'eidétiquement identifiable – jusqu'à un certain point[384].

Pour autant, la poursuite d'un tel séjour exigerait une seconde phase du dialogue autour de ce qui demeure encore présupposé et non élucidé dans la première, soit : l'élucidation du régime d'apparaître abritant le sens unitaire du plan d'immanence, et partant son expression et sa distribution univoque à travers l'ensemble de ses différences modales dont les articulations coïncident avec la construction du plan lui-même. Et le remarquable, c'est que c'est à nouveau le problème de la finitude et de sa portée originairement originante – transcendantalement créatrice – qui perce au cœur du problème phénoménologique de cette construction : en effet, s'il est vrai que l'étant nommé provisoirement « homme » est originairement fini de ne pas être à l'origine du régime intentionnel du faire-paraitre dont il est l'instance, toute la question est de savoir ce qui rend possible, de manière archi-transcendantale, l'ouverture en lui d'un tel régime, et si cette performativité archi-transcendantale fait communiquer, dans un seul et même mouvement, la provenance de l'homme et le régime originaire et originant conditionnant l'ouverture du plan lui-même et, partant, le sens unitaire de sa constructibilité – sens dont le régime intentionnel ne serait qu'une modalité, aussi unique soit-elle. Où l'on voit que le problème que la construction du plan d'immanence pose à la phénoménologie abrite un versant ou une phase proprement anthropologique : elle expose la phénoménologie à la question des provenances de l'homme[385] comme question du partage entre l'infinitude et/ou la finitude infinie de l'humain. Et c'est toute la conclusion du livre de Jean avec laquelle il faudrait ici dialoguer, s'il est vrai que c'est au sein de cette seconde phase que le schème moteur de l'appartenance (tel qu'il est

[384] L'élucidation de cette ponctuation aurait pour enjeu, crucial, de montrer la manière dont la déconstruction derridienne abrite en elle deux voies ou deux veines, peut-être irréconciliables, sans transaction possible, par lesquelles se donnerait à penser les modalités de déploiement d'une telle infinitisation (telle qu'elle est rendue possible par la finitude du rapport phénoménal au réel-restant) : celle du mauvais infini phénoménologique ; et celle du bon infini. Pour le développement d'une telle élucidation, nous renvoyons à nouveau à notre ouvrage déjà mentionné.

[385] Pour le traitement exprès de cette question de l'homme chez Derrida depuis le motif central des provenances de l'homme telles qu'elles sont puisées et pensées dans les ressources anarchiques bio-logiques et thanato-logiques de la finitude, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, préfacé par J.-L. Nancy, *Survivance(s) de l'humanité – Derrida et la question de l'homme*, Paris, Hermann, 2020. Le remarquable est que ce partage des provenances entre les deux ressources anarchiques de la finitude compliquerait d'autant plus le dialogue (dans le différend) entre les deux langues, puisque chez Derrida, un tel partage aurait pour économie une articulation, là aussi inédite, entre l'infinitude bio-logique (pensée depuis une biogrammatologie) et la finitude infinie thanato-logique (pensée depuis une analytique de l'archi-deuil). C'est de nouveau le dialogue avec le livre très stimulant de G. Jean, *L'humanité à son insu, Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2020, qu'il faudrait donc engager ici, en le relançant autrement autour du problème de la construction d'un plan d'immanence, lorsque la phénoménologie exige l'endurance d'un séjour dans la question anthropologique.

pensé par Barbaras comme schème de l'hyper-appartenance) intervient de manière décisive dans la problématicité en question. On ne peut s'y arrêter ici.

Dès lors, si l'enjeu était pour nous d'esquisser une réactivation idéalisante du monisme/dualisme en phénoménologie à la lumière de cette problématicité, c'est parce que nous posons que celle-ci ne permet pas seulement d'interroger ce qu'il en est de la phénoménologie aujourd'hui comme de sa propre situation époquale reconduite c'est-à-dire réduite à la seule historicité de sa traditionalité interne ou historiographique, mais la confronter aux questions suivantes *: pourquoi (et pour quoi faire) de la phénoménologie aujourd'hui si ce n'est pas pour penser phénoménologiquement l'aujourd'hui en général et le nôtre en particulier depuis la réappropriation par la phénoménologie de sa portée et responsabilité critique, en entendant dans celle-ci l'exigence d'un diagnostic de son présent historique dont elle puise les ressources matricielles dans l'assomption du plan d'immanence et de sa constructibilité comme opérateurs théoriques et pratiques de cette criticité ?*

Phénoménologie matérielle du *Cogito* et phénoménologie de potentialités

THOMAS SABOURIN

Introduction

La pensée de Michel Henry est connue pour être structurée par un dualisme qui a été rigoureusement exposé dans *L'essence de la manifestation*[386]. Mais le caractère fondamental du motif implique la multiplication de ses formulations selon les interlocuteurs implicites de Henry ou selon les finalités qu'il a en vue. Dans *L'essence de la manifestation*, le dualisme de la transcendance et de l'immanence est conçu contre les « philosophies de la conscience » de (Heidegger, Sartre). Mais ce dualisme est aussi conçu comme celui du visible et de l'invisible, et se réfère dans ce sens à des modes de la phénoménalité (objectivité pour le visible, subjectivité impressionnelle pour l'invisible) conçus en relation avec la phénoménologie de Husserl en tant qu'elle est pour Henry une phénoménologie de la seule visibilité (c'est-à-dire de l'intentionnalité). Mais le dualisme du visible et de l'invisible constitue, outre une typologie des modes de phénoménalité, une classification (plus ou moins implicite) des phénomènes ; les uns – relevant de la perception et de l'idéation – sont visible (objectifs), les autres – relevant de l'émotion, du sentiment ou de l'impression sensorielle – sont invisibles (subjectifs). Lorsque dans *Phénoménologie matérielle* Henry commente la phénoménologie husserlienne de la temporalité interne, c'est l'opposition entre impression et représentation qui devient prépondérante. Il s'agit alors de réinvestir la pensée husserlienne et sa terminologie en y établissant de nouvelles lignes de ruptures et de nouvelles oppositions, notamment en visant l'homogénéité phénoménologique indispensable dans la conceptualité husserlienne de la temporalité, de l'impression et de la rétention, en instituant une hétérogénéité irréductible entre l'immanence de l'impression et la transcendance de la rétention.

Cet inventaire pourrait se poursuivre assez longuement (monde et vie, corps et chair, oubli et rappel pathétique, expérience esthétique et perception ordinaire, culture et barbarie, etc.) sans pouvoir prétendre à l'exhaustivité. Mais ce qui importe ici est d'insister sur l'équivoque que l'on a remarquée dans l'opposition entre visible et invisible : celle-ci désigne à la fois deux

[386] Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, Puf, 1963.

modes de la phénoménalité et deux catégories d'étants. Cette équivoque est repérable dans toutes les formulations adoptées par Henry. Le monde pour ne prendre qu'un exemple, est à la fois un mode de la phénoménalité (l'intentionnalité révélant l'être comme objectivité) *et* l'ensemble des objets, tandis que la vie est à la fois le vivant en tant que ce qu'il éprouve – par exemple la douleur, ou la capacité de préhension[387] – *et* un autre mode de la phénoménalité (l'auto-affection révélant l'être comme subjectivité). Ce n'est donc pas simplement l'équivalence entre un type de phénoménalité et un genre d'être (parfaitement conforme au premier principe de la phénoménologie – *So viel Schein, so viel Sein*) que Henry affirme plus ou moins explicitement, mais l'équivalence entre un type de phénoménalité et des *étants*. Cette assimilation de certains étant à leur mode d'être semble impliquer subrepticement que ces derniers pourraient se manifester comme des *phénomènes concrets*, et non comme des *dimensions abstraites* de la phénoménalité. Ce problème, pour le dire d'emblée de manière claire et succincte, pose la question de la relation de la phénoménologie à l'ontologie : si l'être des étants se manifeste comme un phénomène concret, cela signifie que nul être ne peut transcender la phénoménalité, que l'être se résorbe sans reste dans le phénomène. Ce problème n'est autre que celui de la transcendance : la phénoménologie constitutive a pour but de réintégrer le transcendant à l'immanence, de montrer que toute transcendance ne peut qu'être constituée dans l'immanence. La phénoménologie de cette manière, consiste à poser la transcendance et à la nier[388], à montrer que toute transcendance *in fine* « est un caractère d'être immanent »[389]. L'éclaircissement de cette question implique une mise au point sur la relation entre un dualisme phénoménologique et un dualisme ontologique qui nous forcera à mettre diverses interprétations du premier principe de la phénoménologie en question : une interprétation faible, qui n'admet pas l'inversion de ses propositions, et une forte, soutenue à notre sens par Michel Henry, et en réalité, déjà par Husserl, qui admet plus ou moins explicitement que de ce que tout apparaître renvoie à un être, tout être doit nécessairement

[387] Et en affirmant cette équivoque, on ne force pas les textes. Dans *C'est moi la vérité,* Henry écrit ainsi : « une sensation pure, considérée en elle-même, ne se rapporte jamais extatiquement à elle-même, parce qu'elle aurait alors cessé de *se sentir soi-même* » (*C'est moi la vérité,* Paris, Seuil, 1996), comme si la « sensation » se sentait elle-même, et non le vivant qui l'éprouve, et comme si elle avait elle-même un « soi-même ». Cette confusion, volontaire et délibérée, trouve un autre exemple flagrant dans *Voir l'invisible,* lorsque Henry écrit que sentir une couleur consiste à « se confondre avec elle » (*Voir l'invisible,* Paris, Puf, 2005, collection « Quadrige », p. 136). En identifiant l'étant qui éprouve et l'impression *actuelle*, Henry vise précisément à identifier du même coup *ce qui* est éprouver et *l'éprouver* lui-même.

[388] Dans *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, Jean-François Lavigne écrit ainsi : « le paradoxe […] consiste à reconnaître la transcendance (puisqu'on en élucide et fonde la possibilité, et la nécessité transcendantale), *et dans le même temps,* à la nier (puisqu'on montre, par sa constitution dans le flux des actes subjectifs, qu'elle n'a pas le sens qu'elle prétend », Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie,* Paris, Puf, 2007, p. 40.

[389] Hua I, p. 132, cité dans *Husserl et la naissance de la phénoménologie,* p. 39.

renvoyer à un apparaître, se manifester du fait même qu'il est. L'équivoque des formulations henriennes du dualisme entre désignation de classes de phénomènes concrets et désignation de modes de la phénoménalité – que Henry exploite dans des articulations décisives de ses arguments – constitue l'une des expressions de ce débat.

L'équivoque henrienne n'a donc rien d'accidentel : elle trahit un motif théorique déterminant, une décision philosophique fondamentale, qui est l'objet de la présente étude. Car il nous semble que Henry ne ménage cette équivoque que pour affirmer la réductibilité de l'être au phénomène, en prétendant décrire le phénomène d'un absolu ontologique – la Vie. Nous prendrons pour objet d'analyse son interprétation du *cogito* pour montrer que cette stratégie argumentative s'y joue de manière exemplaire en ce que Henry y identifie l'expérience concrète du *cogito* avec la manifestation phénoménologique de la Vie absolue, dans le phénomène qu'il désigne, dans *Généalogie de la psychanalyse,* par le terme de « Potentialité ». Notre thèse ici consiste, contre Henry, à affirmer que le phénomène concret du *cogito* tel qu'il peut être effectivement expérimenté, manifeste plus d'une transcendance : celle de la Vie absolue que Henry reconnait comme seule plus radicale que celle du monde[390], mais également celle du monde, toute aussi irréductible. Nous tâcherons donc de montrer que la finitude constitue une structure essentielle de l'être de la subjectivité.

1. L'équivoque fondamentale du « je pense »

Dans *Généalogie de la psychanalyse,* Michel Henry propose une analyse du sens du *cogito* aux termes de laquelle il qualifie la découverte puis son recouvrement par Descartes lui-même de « commencement perdu ». Pour Henry, le concept cartésien de « conscience »[391] donne ainsi lieu à une équivoque qui hante toute la philosophie depuis lors jusqu'à Freud et Husserl et leurs épigones : la conscience est comprise à la fois comme autorévélation originaire s'effectuant dans l'auto-aperception affective (auto-affection dans le vocabulaire henrien), et comme intentionnalité. C'est dans ce sens que Henry écrit que dans cette séquence, « le concept de conscience faisant son entrée dans la philosophie occidentale, se dédoublait […] mystérieusement, désignant à la fois, comme liés l'un à l'autre toutefois et fondés l'un sur l'autre, le visible et l'invisible, la pensée et la vie »[392]. Ce recouvrement

[390] L'interprétation henrienne du *cogito*, ainsi que son acception forte du sens du premier principe de la phénoménologie impliqueraient d'affirmer qu'il traite en réalité cette transcendance elle-même comme réductible à l'immanence phénoménologique, et pourtant le sens même de cette transcendance, comme ce qui fonde ontologiquement l'immanence phénoménologique, l'*ipséité,* rend cette proposition problématique, et la question mériterait un traitement propre.

[391] Ou plutôt de « pensée », ce qui sera interprété par Locke comme *consciousness,* terme dont la traduction problématique par Coste au début du XVIIIème siècle par « conscience » fixera ce terme comme l'équivalent du « penser » de Descartes pour la philosophie, sur ce point voire E. Balibar*, Identité et différence, l'invention de la conscience,* Paris, Seuil, 1998.

[392] *Généalogie de la psychanalyse,* (désormais abrégé *GP*) Paris, Puf, 1985*,* p. 54.

consistant à ne concevoir la « conscience », et en réalité toute vie phénoménologique, que comme intentionnalité, se manifestant par la suite comme un véritable refoulement de l'affectivité que seuls quelques penseurs isolés – on pense à Schopenhauer, mais aussi à un autre phénoménologue très lu par Henry, Max Scheler – mettront en cause.

Le premier chapitre de *Généalogie de la psychanalyse* emprunte à Descartes une formulation de la seconde méditation : « *At certe videre videor, audire, calescere* », « A tout le moins il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe »[393], afin d'exprimer cette équivoque et ce recouvrement. Henry utilise l'opposition entre le *videre* et le *videor* comme l'index d'une différence phénoménologique fondamentale : le *videor* désigne la nature fondamentale de la phénoménalité (auto-affection, invisible, phénoménalité de la vie) dans laquelle le *videre* (intentionnalité, visible, phénoménalité du monde) trouve en son essence.

Contre le jugement heideggérien selon lequel Descartes aurait manqué le sens d'être du *sum,* Henry souligne que « j'existe » se fonde sur « je pense », qui ne désigne pas chez Descartes une pensée intentionnelle, mais définit justement le fondement phénoménologique de toute pensée possible et ainsi un mode d'être spécifique, celui du *sum*, irréductible à la compréhension traditionnelle de l'être à partir de l'objet. Le « je pense » constitue l'événement phénoménologique dans lequel la conscience peut « s'auto-fonder dans la certitude de soi de son auto-révélation »[394]. La pensée, ce dont la philosophie a hérité sous le nom de « conscience », est donc en réalité avant tout et fondamentalement, dans le commencement cartésien, l'« apparaître à soi en vertu duquel le *videre* s'apparaît d'abord à lui-même et se donne à nous »[395]. Dans les termes de Descartes, ce que nous « apercevons immédiatement par nous-mêmes »[396]. En d'autres termes, avant que la conscience n'aperçoive un objet, et donc, pour qu'elle puisse être conscience, il lui faut s'apparaître à elle-même, s'auto-affecter : c'est ce que (presque) toute la philosophie après Descartes, y compris les phénoménologies de Husserl et de Heidegger, auront oublié. Et pourtant, le « penser » cartésien désigne en réalité ce fondement dans lequel « l'apparaître de l'apparaître », « expulse le néant et prend sa place »[397], et constitue « une dimension plus profonde où la vie s'atteint elle-même avant le surgissement du monde »[398]. Cette pensée pure, cette « pure apparence », c'est elle écrit Henry, qui « est l'être ». Le « sembler voir » n'est pas une conscience réflexive, et donc intentionnelle du voir, éventuellement douteuse, mais « l'impression immédiate de voir »[399], immédiate, et ainsi, auto-affective, antérieure à toute intentionnalité, et de ce fait même,

[393] AT, VII, p.29, IX, p. 23, cité par Henry, *GP,* p. 24-25.
[394] *GP,* p. 27.
[395] *Ibid.*
[396] *Principes de la philosophie,* I, 9 cités p. 27.
[397] *GP,* p. 18.
[398] *GP,* p. 7.
[399] L'expression citée dans *GP,* p. 28 est de Ferdinand Alquié.

irrécusable.

Le second chapitre de *Généalogie de la psychanalyse* montre que ce dégagement phénoménologique de l'essence fondamentale de la conscience intentionnelle est cependant immédiatement recouvert : Descartes perd la claire vue de la fonction de fondement du *videor,* et en vient à renverser l'ordre phénoménologique de fondation pour tenir le *videre* (intentionnel) pour le fondement. Dans les secondes et troisième *Méditations* en effet, Descartes oriente l'analyse non pas sur le *videor,* mais sur la conscience intentionnelle ses conditions. Cette analyse est dominée par un motif clairement exprimé dans les §66 et 68 des *Principes de la philosophie* : les sentiments qui sont clairs en tant qu'ils relèvent de l'auto-apparaître de l'âme à elle-même sont en revanche confus, et obscure, à l'égard de ce à quoi ils se rapportent. Ainsi, « le regard cartésien se détourne »[400] de l'essence, car c'est uniquement en fonction de sa relation avec l'étant de manière générale que la phénoménalité originale du « je pense » est conçue. Or à cet égard, elle n'est plus ce qui s'auto-apparaît dans la clarté originaire de l'auto-affection, mais ce qui ne voit qu'avec trouble ce qui est séparé d'elle et à quoi son impression interne est inadéquate. Le sentiment que désigne le « je pense » n'est plus tenu pour la source de la phénoménalité définie par la coïncidence en elle de l'apparaître et de l'apparaissant, mais comme l'effet d'un étant qui, distinct de son apparaître, n'est alors plus que postulé de manière dogmatique : « Ainsi – écrit Henry – est bafoué une fois de plus le principe de la réduction »[401]. Et dès lors que le sentiment n'est plus conçu comme fondation, « C'est la lumière […] de *l'ek-stasis* et de la *ratio* qui va fournir cette assise et, se substituant subrepticement à l'immédiation de l'apparaître, prendre sa place »[402] comme « unique essence de la phénoménalité »[403]. Ces présupposés dirigent la pensée cartésienne dès la fin de la seconde *Méditation*, et la relation du *cogito* au *cogitatum* devient le thème unique de l'analyse. Si Descartes fonde la validité du voir sur le premier *cogitatum* – l'idée de Dieu – celle-ci est en réalité présupposée par ce renversement de la thématique. Car le *cogito* en étant aperçu non plus comme « la semblance originelle de son immédiation essentielle », mais comme *cogitatum* indubitable, a *déjà* fondé universellement la validité du voir comme fondement. Car le *cogito,* une fois qu'il n'est plus conçu comme auto-affection, sentiment, mais de manière réflexive comme la forme universellement valide du *cogitatum,* n'est plus que « le nom de l'apparaître du *cogitatum*[404] ». Le *cogito* ainsi conçu opère une confusion entre réalité formelle et réalité objective : la réalité formelle de la pensée devient la forme du voir, la condition formelle de l'objectivité (c'est déjà le sujet kantien). La subjectivité n'est plus alors conçue autrement que comme la structure du voir,

[400] *GP,* p. 56.
[401] *GP,* p. 57.
[402] *Ibid.*
[403] *GP,* p. 58.
[404] *GP,* p. 59-60.

« la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet »[405]. Le *cogito* ainsi conçu devient le critère de la vérité : la vue claire et distincte, l'évidence.

2. *Cogito* et potentialité

Pourtant, ce qui caractérise la structure intentionnelle du voir pour Henry, c'est l'obscurité qu'elle implique, parce que « chaque nouveau contenu d'expérience ne s'offre à la lumière du voir que si celui qui le précède lui fait le sacrifice de sa propre présence ». L'objet vu n'est ainsi jamais clair et distinct car l'horizon de lumière qui le fait apparaître est en réalité une « frange d'ombre constituée par l'horizon de ses potentialités »[406]. Et Descartes lui-même n'ignore pas cette structure de la conscience. Il écrit ainsi dans la *Regula* XII[407], que « nous ne concevons pas distinctement le nombre sept sans y renfermer plus ou moins confusément le nombre trois et le nombre quatre ». La nature simple n'est pas simple par son contenu, mais par l'intuition qui la vise. Or ce contenu en réalité renvoie à une infinité « d'implications, de virtualités, de potentialités »[408]. Parce que tout objet prend son sens dans un horizon d'implications intentionnelles (dans le sens des § 18-20 des *Cartesianische Meditationen*), « le lieu où il [l'étant] paraît » est fini[409].

Si l'étant n'apparait qu'à partir cet « horizon de potentialités obscures »[410] qui caractérise la visée intentionnelle, l'affectivité, elle, est reléguée par le cartésianisme dans l'obscurité de ce qui ne présente rien à la vue, telle la douleur dans le §46 du traité des *Passions de l'âme.* Mais ces deux modes de l'obscurité, pour Henry, n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Henry note ainsi : « Point-limite de la phénoménalité du monde et son mode déclinant, l'obscurité qui appartient à l'*ek-stasis* comme son horizon et où sombre l'étant dès qu'il quitte le lieu de sa présence, n'a donc rien à voir avec l'obscurité intrinsèque de ce qui ignore l'*ekstase.* »[411]. C'est ce point qu'il nous semble nécessaire de discuter sur un plan strictement phénoménologique, plans sur lequel cette affirmation nous semble éminemment contestable.

Henry écrit en effet que « tandis que la première (l'obscurité de l'horizon) se change aisément en son contraire, en la clarté de l'évidence […] la seconde, l'obscurité du sentiment et de la vie, rejette par principe une telle

[405] *GP,* p. 60-61.
[406] *Ibid.*
[407] AT, X, 421, citée par Henry, *GP,* p. 50.
[408] *GP,* p. 50.
[409] *GP*, p. 51.
[410] *Ibid.* Notons ici, chez un lecteur aussi attentif que Henry, le passage de « confus » dans la *Regula* de Descartes, à l' « obscurité » de l'horizon tel que le qualifie Henry. Ce passage de la confusion à l'obscurité est nécessaire à son argumentation, mais en réalité, la confusion cartésienne n'implique en aucune manière l'obscurité (c'est l'inverse qui est vraie).
[411] *GP,* p. 74.

possibilité[412] ». L'idée selon laquelle l'obscurité de l'horizon « se change aisément en son contraire » est exposée de manière canonique par Husserl dans le § 35 *Ideen I* destiné à montrer que, « à l'essence du flux de vécus d'un Moi éveillé il appartient […] que la chaîne ininterrompue de *cogitationes* soit constamment enveloppée dans un milieu d'inactualité toujours prête à passer en mode d'actualité[413] ». « L'obscurité » de l'horizon, conçu par Descartes comme « confusion », Husserl la conçoit donc comme « inactualité », et donc, comme actualisable : tout moment inactuel de vécu peut par essence devenir actuel, c'est-à-dire se donner dans un *cogito* « au sens fort », sous la forme du « j'ai *conscience* de quelque chose[414] ». Mais la conception husserlienne d'une réflexion capable de réactualiser des contenus n'est pas satisfaisante, il substitue à la relation de la réflexion à un contenu réfléchi, la relation d'un pouvoir à des facultés particulières. Dans le dernier chapitre de *Généalogie de la psychanalyse*, Henry établit ainsi une stricte distinction entre des représentations inactuelles conçues comme pouvoirs subjectifs, et « la faculté de les produire »[415], contre la conception de l'âme conçue comme un « "magasin d'idées" où seraient entreposées toutes ces entités conscientielles considérées selon leur réalité objectives et subsistant comme telles »[416].

Mais il pourrait sembler, surtout, dans le contexte de ce passage de *Généalogie de la psychanalyse* qui s'appuie sur une lecture de Descartes, qu'il ne s'agit ici que d'un réinvestissement de la distinction scolastique utilisé par Descartes, entre réalité objective et réalité formelle de l'idée. En réalité, Henry force le sens de cette distinction, car la réalité formelle ici, n'a plus (comme la réflexion husserlienne) qu'un rapport d'extériorité avec l'idée : c'est une puissance indéterminée qui se saisit de l'idée, et non la réalité subjective d'une idée déterminée et en cela individuée. Henry développe ce point en prenant l'exemple des représentations de la déesse Kannon qui la figurent dotée de mille bras. Pour Henry, ces milles bras et autant de mains ne figurent pas autant d'actions factuelles, mais « la puissance dans sa capacité indéfinie de reproduction »[417]: « [T]ous les actes possibles de cette puissance ne sont […] possibles qu'en elle, leur réalité ontologique n'est jamais autre chose que la réalité de cette puissance »[418], elle est leur possibilité ontologique en tant que « Je peux fondamental ». Se sentir soi-même, être l'auto-affection, c'est toujours d'abord se sentir pouvoir, et

[412] *Ibid.*
[413] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Erstes Buch, p. 64 (tr.fr. J-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 105, désormais abrégé *Ideen I*). Bien sûr, à ce stade des *Ideen I,* l'inactualité désigne l'arrière-plan dans le sens psychologique, mais Husserl pense déjà au flux, comme le montre la note marginale dans laquelle il remarque « Je n'ai certes <pas> encore montré comment j'en arrive au flux des vécus » (tr.fr. p. 104).
[414] *Ideen I,* p. 63 (tr.fr. p. 104).
[415] *GP,* p. 388.
[416] *GP,* p. 389.
[417] *GP,* p. 394.
[418] *Ibid*.

non se sentir agir. Le « se sentir pouvoir », par opposition aux « apparences extatiques », les actes se produisant dans le temps, est l'être de ces actes[419], de la même manière que le *cogito* bien compris comme auto-affection est l'être de tout fait psychique (de tout ce qui est énuméré par Descartes dans la *Méditation* troisième : vouloir, ne pas vouloir, sentir, etc.). Se sentir pouvoir, être une force, être « désir et pulsion », phénomène que Henry appelle « Potentialité », telle est selon lui la véritable nature du *cogito.*

3. *Cogito* et pouvoirs subjectifs

Mais en réalité, la séparation que Henry institue entre cette capacité – la Potentialité – à produire les contenus inactuels, et ces contenus eux-mêmes ne diffère pas fondamentalement de la conception husserlienne qui articule la réflexion à l'inactuel. Dans les deux cas, l'« objectal » (*Gegenständliche*) est distingué comme contenu pouvant devenir l'objet d'un *cogito* « au sens fort » (ou d'une actualisation par la Potentialité), de la capacité subjective à le prendre pour objet. La « Potentialité » henrienne est donc fonctionnellement analogue à la réflexion husserlienne : c'est un pouvoir abstrait qui ne peut se manifester qu'en se saisissant d'un contenu qui lui est phénoménologiquement (sinon ontologiquement) étranger. Henry à la suite de Husserl, manque ainsi de distinguer le phénomène de l'inactuel *en tant qu'inactuel*, de celui de l'inactuel en tant qu'il est actualisé, soit en étant pris comme objet d'une visée dans un *cogito* au sens fort (Husserl), soit en étant actualisé comme pouvoir subjectif (Henry). Car si le contenu inactuel peut faire l'objet d'une actualisation dans un *cogito*, ce n'est évidemment pas le cas de l'inactualité *comme telle.* C'est également le cas si on le conçoit comme un pouvoir subjectif : il ne peut se manifester *en tant que potentialité de la vie affective* que lorsqu'il ne s'actualise pas. Et ce serait une erreur de penser que les moments inactuels qui peuvent être convertis en objet du « je pense », seraient*, en tant que moments inactuels,* des objets du « je pense ». Une question doit donc être posée : quel est le mode de phénoménalité de l'inactuel *en tant qu'inactuel* ? Du pouvoir subjectif *en tant que potentialité* ?

À cette question, ni la phénoménologie Husserlienne, ni la phénoménologie henrienne ne peuvent répondre, et ce en raison de leur *monisme phénoménologique.* En effet, pour Husserl comme pour Henry, un seul mode d'apparaître est possible. On peut le saisir par un raisonnement analogue à celui qui est fait par Husserl dans le §48 des *Ideen I* sur l'idée « d'un monde en dehors de notre monde », qu'il qualifie de « contresens » : s'il existe un monde en dehors du notre, il doit être expérimentable, et s'il est expérimentable par un moi, il l'est par principe par tout moi possible. Or tous les moi possibles peuvent par principe se comprendre, et donc faire un monde

[419] *Ibid*.

commun Un[420]. De la même manière, tout apparaître a pour sens d'apparaître à un moi, et donc par principe à tout moi possible. Par conséquent, toute pluralité d'apparaître doit *in fine* se résoudre dans l'unité d'un moi, et donc d'un apparaître. Ce n'est donc que dans cet apparaître un et fondamental, « l'essence de la manifestation », qu'une diversité de modes d'apparaître pourrait se révéler. Pour Husserl, cette essence est l'intentionnalité. Le vécu, d'abord opposé au visé, y est phénoménologiquement reconduit dans un mode spécifique d'intentionnalité, la réflexion, qui assure la manifestation du vécu[421]. Henry pratique la même réduction de toute phénoménalité à l'auto-affection : l'intentionnalité se fonde dans l'auto-affection, et donc, s'y réduit. Toute apparition ne peut ainsi être en définitive qu'une modalité de l'auto-affection. C'est la réponse que formule Michel Henry, dans *Phénoménologie matérielle,* à la question de savoir ce que signifie le terme « apparaître » dans le premier principe de la phénoménologie.

Ces observations nous permettent ici de soulever une autre question au sujet de la signification de ce principe : celle de savoir ce qu'y signifie « autant » (*so viel*). Pour Husserl et pour Henry, non pas une diversité radicale de l'apparaître d'après laquelle on pourrait dire qu'il existe *autant* de genres de phénoménalité que de genres d'être corrélatifs, mais une diversité de modes possibles d'un genre unique d'apparaître, corrélatifs de la diversité des genres d'être. Les phénoménologies de Husserl et de Henry postulent donc implicitement en leur principe que toute la diversité possible d'être qui peut apparaître ne peut ainsi apparaître que selon un seul genre d'apparaître, selon une unique « essence de la manifestation ». Si l'objectal, pour Husserl comme pour Henry, ne peut être conçu que séparé de la capacité subjective de le viser, c'est bien parce que la marge de la phénoménalité, l'inactualité/potentialité comme telle, doit nécessairement être réduite, dans le cadre de ce monisme phénoménologique, à la phénoménalité de plein droit, intentionnalité pour Husserl, auto-affection pour Henry. La question de savoir quelle peut bien être sa réalité phénoménologique en tant qu'inactualité ou potentialité s'en trouve fondamentalement offusquée.

---

[420] E. Husserl, *Ideen I,* §48 : « Il est vrai qu'est « logiquement » possible la supposition hypothétique d'un réal en dehors de ce monde, il n'y a là manifestement aucune contradiction formelle. Mais si nous posons la question des conditions essentielles de sa validité, du type de vérification que son sens exige ; si nous posons la question du type de vérification en général que détermine, par principe, la thèse d'un transcendant – quelle que soit la façon correcte d'en généraliser l'essence –, nous reconnaissons qu'il doit nécessairement être *expérimentable* ; et non pas seulement pour un moi conçu d'après une possibilité logique vide, mais pour quelque moi *actuel* en tant qu'unité vérifiable des enchaînement de son expérience. Or on peut voir avec évidence […] que ce qui est connaissable pour *un* moi doit l'être *par principe* pour *tout* moi. Même si, *de fait,* chacun n'est pas, ni ne peut être, en relation […] de compréhension avec tout autre, […] il existe pourtant, du point de vue principiel, *des possibilité eidétiques d'établir une compréhension* ; donc aussi des possibilités pour que les mondes d'expérience qui sont de fait séparés se réunissent, par des enchaînements d'expérience actuelle, pour former un unique monde intersubjectif, corrélat du monde unitaire des esprit », (tr. fr. p. 147-148).

[421] *Ideen I,* §38 : « toute *cogitatio* peut devenir objet de ce que l'on appelle une « perception interne », puis par la suite objet d'une évaluation *réflexive* » (tr.fr., p. 111).

Ce problème se lit en filigrane dans le développement que Henry consacre à cette question dans *Généalogie de la psychanalyse.* Car l'opposition qu'il maintient entre être comme puissance et factualité de l'acte recèle une confusion phénoménologique. Il écrit en effet :

> « La potentialité[422] en laquelle reposent les pouvoirs de notre corps comme en leur essence, nous l'apercevons sans peine si nous considérons […] chacun de ces pouvoirs dans sa relation au monde auquel il nous ouvre *à chaque fois*. Car ce n'est jamais à un acte déterminé ou individué […] que le monde est donné […] parce que *chaque sens est un pouvoir* […]. Ainsi les choses ne sont-elles jamais présentes à mon corps dans *une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, comme ce qu'on ne verra jamais deux fois, mais au contraire comme ce qu'on peut voir par principe, comme un terme indéfiniment évocable*, sous la condition d'un certain mouvement »[423].

La « potentialité » est distinguée des « pouvoirs de notre corps » cependant que ces pouvoirs sont assimilés à l'« acte déterminé ou individué ». Nous pouvons trouver des exemples de ce que Henry entend par « pouvoir subjectif » tout au long de son œuvre : prendre une boîte d'allumette dans ma main (*Philosophie et phénoménologie du corps*) toucher un cube ou une sphère (*idem,* exemple hérité par Maine de Biran du « problème de Molyneux »), saisir une statuette posée sur mon bureau (*Incarnation*). L'expression « pouvoir subjectif » désigne donc de manière équivoque à la fois des capacités intellectuelles, perceptives, praxiques, voir affectives, de leur plus grande généralité (sentir une couleur) à leur particularité individuante (saisir telle statuette sur mon bureau). Ce qui doit retenir l'attention, c'est que dans l'extrait en question de *Généalogie de la psychanalyse,* Henry escamote littéralement la distinction entre l'effectuation ponctuelle d'un pouvoir et la puissance *déterminées et particulière* de l'accomplir, reconduisant le phénomène de la potentialité (inactualité) comme telle, soit au néant phénoménologique des objets lorsqu'ils ne sont pas objet de la conscience, soit à la phénoménalité de la Potentialité comme pure puissance indéterminée d'agir. Henry assimile ainsi toute qualité distinctive du pouvoir subjectif à son actualisation, toute détermination de la potentialité à la factualité (comme s'il confondait étant individué et *infima species*), masquant le fait que les pouvoirs subjectifs *déterminés* restent en

[422] Il faut comprendre ici, chez Henry, « potentialité » comme ce que nous désignons par le terme « Potentialité ».

[423] *Généalogie de la psychanalyse.* p. 395. Voir aussi p. 393 : « Le corps est l'ensemble de nos pouvoirs, son être n'est compréhensible qu'à partir de l'essence de la puissance. Ce qui doit être écarté, en tout premier lieu, c'est l'idée d'actes corporels, qu'on écrit inévitablement au pluriel. Car si l'on considère le corps dans l'exercice de son pouvoir efficace, ce n'est justement pas d'un acte corporel qu'il s'agit, lequel n'est que la représentation de la puissance, sa venue dans l'*ek-stase* où elle se fragmente selon les catégories de l'ex-position et de la juxta-position, où elle devient cette pluralité d'actes en lesquels on dit qu'elle s'actualise ».

réalité ontologiquement homogènes à la Potentialité, au « pouvoir de pouvoir », c'est-à-dire au *cogito*. Il serait donc faux de penser, comme Henry le laisse entendre sans jamais l'affirmer explicitement, que ces pouvoirs déterminés relèvent de la sphère ontologique des étants intramondains. C'est bien la question même de la réalité phénoménologique de l'inactualité, et ainsi, des pouvoirs subjectifs eux-mêmes qui est ainsi évacuée.

La question de la phénoménalité des inactualités comme telles trouve cependant chez Husserl comme chez Henry des amorces qui doivent être développées. Chez Husserl, c'est ainsi un certain type d'inactualité est traité dans une théorie de la rétention et de la protention. Celle-ci se trouve limitée dans sa capacité à régler la question de la phénoménalité de l'inactualité par le fait que rétention et protention restent conçues comme des figures de l'intentionnalité, pures formes intentionnelles indépendantes des déterminations particulières leurs contenus. Car la séparation entre l'objectal inactuel et son mode d'apparition en tant qu'inactualité n'est autre qu'une séparation entre apparaître et apparaissant qui est une des manières de dire l'intentionnalité. Rétentions et protentions, en tant qu'elles se distinguent d'un « *cogito* au sens fort » constituent néanmoins d'importantes suggestions pour décrire l'inactualité comme telle[424]. Mais pour saisir la fécondité de ces suggestions, il faut dépasser leur caractère subjectif indéterminée qui ne se détermine qu'en visant les déterminations d'une objectivité. La « rétention » ne doit plus être conçue comme une capacité générique et indifférenciée dans laquelle n'importe quel contenu peut entrer. La protention, de la même manière, ainsi posée abstraitement, masque, par exemple, le fait que ce sont une multitude d'horizons de protentions hiérarchisés, dans chacun desquels les protentions sont incluses les unes dans les autres, qui, en réalité, constituent l'horizon d'attente, et non « une » protention. Avec Henry, c'est précisément cette limite qui vise à être dépassée, puisqu'il ne conçoit pas des « inactualités », mais des « pouvoirs subjectifs » (que nous désignerons désormais par le terme de « potentialités »). On peut donc formuler une réponse à la question de la phénoménalité de l'inactualité comme telle par la conception d'un *horizon des potentialités*.

Ces potentialités, nous pouvons les concevoir à la fois à partir de la détermination husserlienne des vécus inactuels, d'autre part à partir de la Potentialité henrienne. Pour Husserl en effet, tout ce qui a été vécu, par une double réduction (d'abord du ressouvenir, ensuite, dans le ressouvenir réduit, du contenu intentionnel de celui-ci[425]), peut être saisi par l'*ego* comme possibilité égologique pure. Au sujet des pouvoirs subjectifs, Henry écrit dans *Philosophie et phénoménologie du corps* : « les choses ne sont

[424] Voir à ce Sujet, Thomas Sabourin, « Horizons de potentialités, Visées vides husserliennes et dualisme henrien », in *Considérations phénoménologiques sur le monde. Entre théories et pratiques,* Presses Universitaires de Louvain, actes du colloque « Penser le monde et l'habiter ».

[425] Sur cette question, voir, *Problème fondamentaux de la phénoménologie,* § 25 et § 26, ainsi que Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie,* p. 675*sq.*

jamais présentes au corps dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, toujours au contraire, elles se donnent à nous comme ce que l'on verra deux fois »[426]. En d'autres termes, toute expérience vécue comme visée intentionnelle se converti *ipso* facto en un pouvoir subjectif d'évoquer cette chose en son absence. Ainsi, ce qui n'est que contenu d'une visée intentionnelle pour Husserl est qualifié comme potentialité par Henry. Mais ce dernier ne va pas au bout de cette logique, et distingue les potentialités de la Potentialité, rejetant ainsi, nous l'avons vu dans *Généalogie de la psychanalyse,* les potentialités dans la condition de contenu passif et en lui-même a-phénoménal.

Pourtant, phénoménologiquement, les potentialités, sont homogènes à la Potentialité : ce ne sont pas des « contenus », mais des pouvoirs réel l'*ego* (les pouvoirs qui, selon Henry, constituent l'*ego*). Les potentialités qui se phénoménalisent sur un mode identique à celui sur lequel se phénoménalisent les protentions, ne sont donc en réalité nullement des visées intentionnelles, mais des conditions non intentionnelles de l'intentionnalité. Lorsque je vois une tasse de café, ma capacité à sentir le goût du café constitue de manière essentielle la visée intentionnelle « tasse de café », mais n'est pas en elle-même une visée : c'est l'épreuve immédiate, le sentiment, de pouvoir sentir le goût du café. Dans ce sens, on peut dire que toute expérience *intentionnelle* peut être définie comme l'actualisation d'une potentialité de la subjectivité elle-même située dans un horizon de potentialités sur le mode de l'attente, potentialités qui ne se manifestent pas sur le mode de la présence (comme corrélats d'un *cogito*), mais qui ne se tiennent pas non plus dans un néant phénoménologique.

Il faut donc distinguer en tout contenu possible sa conscience thématique à titre d'objet, et sa conscience opératoire à titre de potentialité, sa nature d'objet visé et sa nature de pouvoir visant. C'est la nature phénoménologique des potentialités (déterminées) qui l'atteste : elles ne se révèlent pas dans une visée, mais la constituent. Ainsi, si les potentialités en tant que potentialités ne peuvent évidemment pas se manifester dans un *cogito* explicite, c'est parce qu'elles sont une fonction intentionnelle, elles constituent strictement l'acte de visée intentionnelle[427], c'est-à-dire le *cogito* en tant qu'il ne peut pas se manifester comme un pouvoir *effectif* (c'est-à-dire en étant éprouvé) vide et indéterminé. La perception d'un objet implique en effet que des pouvoir subjectifs soient immédiatement éprouvés sans être objets d'une visée, sans quoi l'objet ne serait pas. Ces pouvoirs sont ressentis selon une hiérarchisation ordonnée à l'actualité vécue (le premier pouvoir qui

[426] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (désormais abrégé *PPC*), Paris, Puf, 1965, p. 133.

[427] C'est pourquoi cette impossible conversion de la potentialité *comme telle* à l'objectivité visée par le *cogito* au sens fort vaut également pour les rétentions et les protentions dont la parenté phénoménologique avec les pouvoirs subjectifs constitutifs de la visée intentionnelle est intime. C'est tout l'enjeu de l'accès réflexif à ces phénomènes : rendre cet accès possible nécessite ainsi de redéfinir la notion de réflexion transcendantale.

est éprouvé lorsque je vois une tasse de café est celui de sentir le goût du café, pas celui de pouvoir craquer une allumette).

Ainsi, si les moments inactuels du vécu ne peuvent pas se manifester dans un *cogito* explicite (« au sens fort »), c'est parce qu'ils sont des fonctions intentionnelles, des pouvoirs subjectifs déterminés (potentialités) dans lesquels consiste précisément l'acte de visée intentionnelle qu'est le *cogito*.

4. Illusions du *cogito* et monisme ontologique

La distinction que Henry maintient entre la Potentialité (pouvoir de pouvoir) les potentialités particulières à chaque fois déterminées et distinctes les unes des autres repose donc en réalité sur une conception abstraite du *cogito*. Concrètement, son essence auto-affective comme puissance ne peut faire l'objet d'aucune expérience, puisque toute expérience de la Potentialté est *ipso facto* une expérience de potentialités déterminées (c'est la clef de la phénoménologie puisque pour Husserl, la grande découverte de Descartes n'est pas une proposition apodictique au principe d'une possible chaîne déductive, mais l'ouverture du domaine des phénomènes, impliquant l'intégration de plein droit du *cogitatum* à l'apodicticité du *cogito*). La Potentialité est évidemment une abstraction qui ne peut se révéler qu'à travers l'épreuve subjective de pouvoirs déterminés. Henry, dans sa phénoménologie du *cogito*, abandonne donc une phénoménologie descriptive au profit d'une construction, qui reste en son principe phénoménologique (et non spéculatif), du concept de Potentialité comme être du *cogito*. Mais Henry le fait au détriment d'un approfondissement *descriptif* encore nécessaire ici. Nous devons donc reprendre une phénoménologie du *cogito* comme phénomène concret, et pour cela, en revenir à la critique henrienne de Descartes, et à ce que l'on peut qualifier comme son insuffisance.

La cheville ouvrière de la substitution du « voir » intentionnel à l'auto-affection comme essence du *cogito* est en effet la confusion dans la formule « *cogito* » entre le *cogito* et son *cogitatum*. Car dans le *cogito*, *le fait que* je pense et *ce que* je pense semblent s'identifier (un peu comme dans le fameux chiasme « sentant senti » de Merleau-Ponty). Ainsi « se sentir soi-même » dans le *cogito*, serait tout aussi bien voir dans une transparence absolue, puisque ce qui est vu, le fait que je pense, coïncide avec l'acte de penser. Cette coïncidence apparente qui peut s'exprimer en français par l'équivalence des formules « je pense » et « je pense que je pense » (la seconde semblant impliquée analytiquement dans la première) induit en réalité, en erreur. Car le « je pense » s'expérimente nécessairement, non seulement selon une modalité déterminée (un je sens, un je veux, un je conçois, un j'éprouve, etc.) mais encore avec un complément d'objet qui en régime réductif apparaît comme un *cogitatum* (ce que Descartes exprime en disant que le *cogito* est toujours un « il me semble que… ») ou dans l'optique henrienne du pouvoir subjectif, comme une détermination de celui-ci. Dans le cas où cet objet est l'idée du *cogito*, il semble que le *cogito* comme tel ne vise rien d'autre que

lui-même en tant qu'objet (vécu objectivé dans la réflexion), et que l'objet se confond avec la visée qui se l'objecte. La seule manière de donner *l'impression* d'un « je pense », ou d'un « je me sens » pur en manquant le fait que celle-ci n'est qu'une abstraction, c'est précisément de pratiquer la réduction phénoménologique sur une modalité spécifique de celui-ci : « je pense que je pense ». Il semble alors en effet que tout objectal étranger à la réalité de la puissance subjective de phénoménaliser est absente de ce phénomène concret très particulier dans lequel l'objet semble se confondre avec la visée qui se l'objecte.

Si Henry critique cette manière de faire, c'est pour substituer au « voir » un « éprouver », à l'intentionnalité une auto-affection. En termes de pouvoirs subjectifs, le pouvoir effectif semble s'identifier à la Potentialité. Il semble que le seul pouvoir subjectif impliqué dans le *cogito* est le pur pouvoir de se saisir de soi-même hors de toute modalité déterminée. C'est bien l'identification entre la Potentialité et toute potentialités déterminées qui joue ici, comme dans l'idée selon laquelle sentir une couleur signifie se confondre avec elle. Le *cogito* serait un vécu concret dans lequel la vie égologique s'identifie, ou plus exactement, se réduit, à son actualité, tout horizon de potentialités étant par là tout simplement nié. La puissance phénoménologique pure, Potentialité, Auto-affection, semble alors accessible comme telle dans une *expérience effective,* le *cogito,* à titre de phénomène concret.

Pourtant, phénoménologiquement, l'expérience de sentir le pur pouvoir de pouvoir tient à la même illusion que lorsque le *cogito* est interprété en termes d'intentionnalité. Cette illusion consiste dans la mobilisation d'un pouvoir d'agir si habituel et si naturel qu'il semble indéterminé. Je peux par exemple me sentir simplement prêt à me mouvoir, de manière générale, mais en réalité, cela implique la mobilisation du pouvoir de mouvoir mon corps dans ses déterminations empiriques particulières, que je finis par confondre avec la possibilité de se mouvoir « en général », tout simplement en raison de la limitation de mon pouvoir de me mouvoir, conditionnée par cette complexion empirique de mon corps elle-même. Ce n'est donc que tant que je ne dispose *que* d'un ensemble de pouvoirs subjectifs déterminé et ainsi limité, en ignorant radicalement la possibilité de pouvoirs autres, qu'il me semble que mes capacités à me mouvoir sont les capacités de se mouvoir de manière générale, et donc indéterminée.

Dans ce cas, il semble que le seul pouvoir subjectif impliqué dans le *cogito* est le pur pouvoir de se saisir de soi-même hors de toute modalité déterminée. C'est précisément lorsque le *cogito* est l'objet d'un *cogito*, lorsqu'il semble que l'on peut identifier Potentialité et potentialités, que l'on peut avoir le sentiment que le *cogito* pur est une expérience. Cette illusion n'est donc pas simplement l'occasion pour Descartes de substituer l'intentionnalité à l'auto-affection, c'est aussi, pour Henry critiquant cette substitution cartésienne, l'occasion de poser l'auto-affection comme être absolu dans une confusion d'une portée beaucoup plus grande qui, cette fois,

ne porte pas simplement sur l'être du *cogito*, mais sur l'être de manière générale, au-delà de la subjectivité (qui, ultimement, n'est pas la préoccupation de Henry).

Car au-delà d'un monisme phénoménologique, c'est bien en réalité un monisme ontologique qui domine dans la pensée de Henry, comme dans celle de Husserl. Et c'est ce monisme qui s'exprime dans l'exclusion hors de la sphère de l'être absolu de l'auto-affection, de toute différence, de toute pluralité, de toute diversité et finalement, de toute détermination possible. L'argumentation de Henry conduit donc toujours du constat d'un dualisme qui se révélera par étape illusoire, à l'affirmation plus pu moins explicite et assumée d'un monisme aussi bien ontologique que phénoménologique. D'abord, en reconduisant toute phénoménalité à l'auto-affection – monisme phénoménologique – ensuite, en montrant qu'en stricte phénoménologie, ce monisme phénoménologique doit impliquer *nécessairement* un monisme ontologique corrélatif[428]. Dans une première approche en effet, Henry insiste toujours sur la différence entre les phénomènes relevant de l'intentionnalité et les phénomènes relevant de l'auto-affection. Dans *Incarnation* par exemple, c'est d'abord le phénomène du monde qui, dans sa phénoménalité propre, est déterminée. Suit l'exposé des phénomènes de la chair irréductibles à la phénoménalité du monde. Dans un second temps, Henry démontre le caractère fondamental de l'auto-affection, ce qui revient à montrer que tout ce qui est visé comme objet n'est en réalité qu'une construction (constitution), une idéalité fondée sur l'immanence, une simple mise en relation d'auto-affections (impressions pures). Henry écrit ainsi dans *Incarnation* : « Avec cette mise hors de soi de l'impression prend naissance la grande illusion du « monde sensible » »[429].

Affirmer que le « monde sensible » est une « illusion » signifie deux choses pour Henry. La première n'est pas originale, elle est déjà affirmée par Descartes, et consiste à soutenir qu'il est illusoire d'attribuer un être indépendant aux données sensibles : il n'y a pas de contenus sensibles (douleur, chaleur, couleur) « dans » le monde, les données sensibles sont intégralement reconductibles à des impressions pures. La seconde signification du caractère illusoire du monde est en revanche propre à Henry, et consiste dans l'affirmation selon laquelle il est illusoire d'attribuer la fondation de la manifestation à l'intentionnalité : le monde n'a d'être que révélé dans l'auto-affectivité, car pour qu'une chose m'apparaisse à titre de *cogitatum,* il faut nécessairement que je m'auto-apparaisse dans le *cogito,* et tout *cogitatum* est reconductible en droit à un mode déterminé du *cogito.* En

[428] Voir schéma en annexe.

[429] Michel Henry, *Incarnation*, p. 73 : « Avec cette mise hors de soi de l'impression prend naissance la grande illusion du « monde sensible ». Celle-ci est double. Sous sa première facette, elle consiste à croire que la vérité impressionnelle, sensuelle et donc « sensible », se tient effectivement dans le monde où elle se montre à nous à titre de qualité objective de l'objet. La seconde forme de l'illusion dont procède la première, est d'attribuer à l'intentionnalité qui jette hors de soi et finalement à ce « hors de soi » qu'est l'apparaître du monde, la révélation originelle de l'impression ».

d'autres termes, tout *cogitatum* est en réalité l'acte d'un pouvoir subjectif, et son *être* est celui du *cogito*. Le transcendantalisme husserlien est radicalisé en reconduisant même l'objet intentionnel à l'immanence du contenu réel du vécu. Dans le cadre phénoménologique, ce point ouvre la voie à un argument en faveur du monisme ontologique. En effet, nous avons constaté que pour Husserl comme pour Henry, plusieurs genres d'êtres doivent se réduire à un seul et unique genre d'apparaître. Comment cette affirmation conduit-elle à l'inversion du premier principe de la phénoménologie, et donc à la négation de toute transcendance réelle ? Le fait est que Henry, comme Husserl, en viennent à cette affirmation[430], et que pour Henry, le dualisme ontologique qui admet une existence de l'être indépendamment de son apparaître est un aspect de l'illusion transcendantale. Le motif de ce passage de l'affirmation d'un monisme phénoménologique à un monisme ontologique chez Henry reste donc encore à élucider.

5. Phénoménologie du *cogito* concret et sentiment de la négativité

Il faut pour cela expliciter une phénoménologie du *cogito* concret. Car dès lors que le vécu du *cogito* est soumis à la réduction phénoménologique, celle-ci laisse paraître non pas un néant de déterminations du pouvoir phénoménologique fondamental (intentionnalité ou auto-affection), mais le procès de sa constitution comme abstraction, soit, l'exercice d'une quantité de pouvoirs déterminés (notamment d'ordre linguistique, mais pas uniquement). C'est ce débordement de la réalité du *cogito* sur toute constitution possible (qui a été décliné par toute la tradition de la phénoménologie françaises de Lévinas à Ricoeur) que nous voudrions reprendre ici à la lumière de la phénoménologie henrienne des pouvoir subjectifs afin de repérer la manifestation de cette limitation comme un vécu spécifique de l'impuissance seul à même de faire comprendre le mécanisme chez Henry, de l'affirmation du monisme, et de permettre de la contester.

[430] Henry, exemplairement, lorsqu'il en vient à écrire dans le § 28 d'*Incarnation* que « Tout l'être de ce qui résiste est alors dans la force à laquelle il résiste. La façon dont il résiste, c'est la façon dont cette force s'éprouve » *Incarnation,* p. 212 : « Des propriétés singulières peuvent donc, d'ores et déjà, être reconnues au corps organique. Parce qu'il échappe à nos sens, il ne peut être ni touché ni vu ni entendu, il n'a ni odeur ni saveur – pour autant que c'est bien de lui qu'il s'agit. Car il n'est rien d'autre que cela en vérité : ce qui résiste au « je peux » de ma corporéité originaire, ce qui se révèle à lui et à lui uniquement, de cette façon qui consiste à lui résister. Tout l'être de ce qui résiste est alors dans la force à laquelle il résiste. La façon dont il résiste, c'est la façon dont cette force s'éprouve. La façon dont il se révèle c'est la façon dont elle se révèle à elle-même comme entravée, inhibée, ne pouvant se déployer librement selon son vouloir propre. […] Le continu résistant demeure intérieur au « je peux » dont il mesure la puissance ». Les remarques sur la distinction entre le premier principe de la phénoménologie et son inversion, ainsi que le caractère décisif de ce passage d'*Incarnation* nous ont été suggéré par Jean-François Lavigne, respectivement dans *Accéder au transcendantal ?* Paris, Vrin, 2009, et dans son article "The Paradox and Limits of Michel Henry's Concept of Transcendence", *in* : *The Work of Michel Henry. International Journal of Philosophical Studies*, Volume 17, 2009, n° 3.

Nous pouvons aborder ce motif à partir d'une analyse de la temporalité spécifique du *cogito.* Car la réduction de l'être à son auto-apparaître par Descartes implique que je suis *tant* que je pense, et donc que je suis en tant que je pense *effectivement* : le *cogito,* en tant qu'*épochè* universelle, est une *épochè* de la temporalité du monde, mais également, dans sa radicalité telle que la comprend Henry, de la temporalité interne. L'apparaître du « je pense » est un apparaître sans distance ni médiation. Là encore, il s'agit d'une construction, mais qui cette fois devient nécessaire pour approfondir la phénoménologie du *cogito,* puisqu'alors l'apparaître de celui-ci en tant qu'auto-affection s'effectue dans un présent impressionnel absolu, sans même la moindre esquisse de mouvement rétentionnel ou protentionnel, et donc dans une situation dans laquelle Husserl remarquait de 1909, qu'il n'y a plus rien à décrire[431]. Dans ce cas, opposer la modalisation ou l'absoluité du *cogito* n'a même plus de sens. En effet, toute modalisation implique une diversité, puisqu'un mode n'est un mode qu'en tant qu'il se détache par opposition à d'autres modes qui peuvent lui être comparés sur un fond commun, impliquant une forme d'eidétique passive rendue possible par la temporalité interne, et donc *a minima* par la validité des rétentions. Dans une réduction à l'impressionnalité pure qui considère le contenu de la rétention comme transcendant, l'impression pure du *cogito* n'est donc même pas singulière –puisque la singularité s'éprouve sur un horizon de généralités –, ni, pour la même raison, forme pure universelle de l'impressionnalité qui nécessiterait de se détacher sur un flux de modalités diverses. C'est bien là la Potentialité conçue par Henry, une abstraction que l'on peut construire sur la base descriptive de la phénoménologie de la temporalité interne. C'est dans ce sens que tout *cogito* phénoménologiquement descriptible (« se promener », « vouloir », « s'échauffer », « voir » ceci ou cela, etc.) donne lieu à la saisie en lui de la Potentialité (ou *cogito*) pure seulement comme possibilité abstraite qui ne peut paraître qu'à titre de potentialité, et donc jamais en tant que corrélat d'un *cogito*. Cette Potentialité ne s'atteste qu'en tant que pouvoir de se saisir de pouvoirs déterminés, et donc en tant qu'elle diffère toujours d'avec elle-même au moment même où elle s'effectue.

Dans ce sens, elle fonde bien réellement la structure du monde comme horizon, comme ce qui surgit du néant et y retombe sans cesse. Tout ce qui transcende la Potentialité pure comme telle appartient donc bien au monde, et donc au néant. Comme Henry le note très clairement dans *L'essence de la manifestation,* l'essence est « pauvreté », « silence », il n'y a en elle rien de déterminé, exclusion de toute « altérité » et « extériorité », il n'y a pas non plus « ni projet ni désir »[432]. Et cependant, Henry finit par demander : « Que

[431] Hua X, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « …si l'on exige encore de nous encore l'exclusion de cette transcendance qui réside dans le souvenir et la rétention, nous avons à peine commencé que nous voilà déjà arrivés au terme », « Naturellement, c'est alors la fin aussi de toute énonciation […], il n'y a plus rien à dire non plus », Hua X, B., n° 51, p. 342, cité dans *Husserl et la naissance de la phénoménolgie,* p. 677.
[432] *L'essence de la manifestation,* Paris, Puf, 1963, p. 350*sq.*

reste-t-il alors ? »[433]. Or, comme dans toute réduction phénoménologique, il reste « tout », rien n'est perdu, et au contraire, non seulement tout est conservé, mais encore exhibé dans le processus de sa phénoménalisation. Or ce radicalisme, si nous le prenons à la lettre, implique un paradoxe selon lequel l'altérité, la différence, l'extériorité, les médiations, et donc aussi, la mort, la négativité, l'horizon, et même le néant, doivent être réductibles à une forme d'auto-affection[434]. Ce « paradoxe de la transcendance » (selon l'expression de Jean-François Lavigne), se précise donc comme l'énigme d'un *sentiment de la négativité* qui constitue véritablement un impensée de la philosophie henrienne. C'est cet impensée qui seul permet de saisir la nécessité pour Henry du monisme ontologique.

Car ce sentiment de la négativité dont il faut rendre compte, n'est autre que la manifestation même du caractère transcendant de l'étant à l'égard de la Vie absolue comme force. Et le fait que le caractère transcendant de l'étant se manifeste dans un sentiment de la négativité ne doit pas conduire à conclure au néant de celui-ci, et ne justifie en rien un monisme ontologique de la Vie absolue en déniant à l'étant un être propre et indépendant. Car le sentiment de la négativité, comme tout sentiment, constitue en tant que sentiment une données phénoménologique positive : le sentiment du néant n'est que le sentiment du propre néant de l'*ego*, manifestant la limitation de son spectre phénoménologique à l'égard de l'infinité potentielle des déterminations de l'être. Ce sentiment du néant, pour l'*ego*, n'est donc que celui d'une certaine forme impuissance. La transcendance de l'étant, comme toute transcendance, dans quelque sens qu'on la comprenne, se manifeste donc dans le sentiment d'une impuissance de l'*ego.* Si pour Henry l'*ego* est impuissant à s'apporter lui-même dans l'auto-affection, il faut aussi affirmer qu'il est impuissant à produire les déterminations des multiples modalités dans lesquelles il s'éprouve.

Nous proposons ici d'identifier cette manifestation de la transcendance de l'étant dans un sentiment d'impuissance de *l'ego* à partir de la structure du néant du monde, la structure d'horizon, et singulièrement, à partir de celle de l'horizon de la temporalité. C'est la phénoménologie

[433] *L'essence de la manifestation,* p. 350-351 : « [C]'est dans cette indigence extrême où rien ne subsiste du monde, et pas davantage le monde lui-même, qu'elle (l'essence) se tient comme dans sa possibilité. […] De quoi donc l'essence est-elle privée ? Quand le caractère de sa privation a été compris et ce dont elle manque saisi lui-même comme l'être-à-l'extérieure-de-soi de l'être, comme extériorité et altérité, c'est de celle-ci que l'essence se trouve privée. […] Mais que reste-t-il alors ? Ce qui reste quand, avec l'altérité et l'extériorité, le milieu de l'être et toutes ses déterminations, ses configurations et le mouvement vers elles de la pensée, ont été rejetés ou supprimés, c'est l'essence elle-même. Car *rien n'est retiré à l'essence qui se trouve au contraire libérée et reconnue dans son intégrité quand s'opère dans la pensée le retrait de l'être transcendant et de la transcendance elle-même : rien n'est retiré parce que l'essence de renferme rien d'autre et que la suppression de l'altérité est seulement la suppression de l'élément étranger par rapport à l'essence, de ce qui la recouvre et la dissimule à nos yeux* ».

[434] Henry l'indique lui-même sans toutefois ni le problématiser, ni même le thématiser, lorsqu'il cite (dans *Incarnation,* p. 71) le propos de Husserl selon lequel « la conscience qui juge un étant de chose mathématique *est impression* ».

henrienne du temps telle qu'elle est développée dans *Phénoménologie matérielle* qui doit ainsi permettre d'amorcer une phénoménologie du sentiment de la négativité.

Toute la question porte alors sur l'interprétation du sens de la rétention que nous trouvons concentrée dans ces deux extraits un décisifs qui doivent être cités *in extenso* :

> La conscience impressionnelle du maintenant et la conscience rétentionnelle ne sont pas seulement soudées l'une à l'autre, elles se complètent au point d'inverser en quelque sorte leur rôle. La conscience originaire donne l'impression en tant que le maintenant, de telle façon que, aperçue dans la vue du maintenant l'impression lui dérobe proprement sa réalité, glissant ainsi dans le non-être. C'est précisément ce glissement que saisit la rétention, elle est la conscience de l'effondrement mais, au sein même de celui-ci, elle retient le maintenant de l'impression, le donnant comme passé, comme un n'être plus, mais le donnant du moins de cette façon et l'arrachant ainsi au néant.
> La rétention est une conscience originaire, elle est une perception au sens strict d'un acte donateur originaire, c'est-à-dire qui constitue la seule voie d'accès possible à ce qu'il donne, lequel ne peut être donné en lui-même que de cette façon, dans cet acte et par lui : elle est l'intuition du passé en lui-même[435].

Dans ces passages décisifs, la rétention est définie de deux manières différentes qui sont en réalité totalement incompatibles l'une avec l'autre. La rétention est en effet d'abord définie comme ce qui saisit le glissement de l'impression dans le non-être, puis, comme ce qui donne « l'impression donnée dans le maintenant » « *avec ce sens qu'il a réellement été donné* », « comme n'étant plus, comme un non-être »[436]. Pour Husserl, les rétentions sont en effet des visées vides non autonomes, des représentations, « même si elles ne visent pas thématiquement leurs objets et peuvent en ce sens être dites inobjectives, l'une et l'autre n'en sont pas moins intentionnelles »[437]. Henry, comme Husserl, conçoit la rétention comme une intentionnalité (une « perception »), une « intuition du passé en lui-même ». Elle fonde tout l'apparaître du monde, puisque comme toute visée intentionnelle l'objet de sa visée est en réalité un néant. Cela signifie que pour lui, le flux de la conscience est lui-même un néant. Impression originaire et flux sont donc posés comme phénoménologiquement (et ontologiquement) hétérogènes l'un à l'autre. Il faut pourtant – si rien n'est perdu dans la réduction à l'impressionnalité – que le flux se manifeste dans la réalité de l'impression, qu'il y ait une impression de flux, qui assume ici la fonction de sentiment de la négativité. Ainsi, la rétention est bien la saisie du « glissement » de l'impression dans le néant du passé, mais elle ne peut être alors une saisie par

[435] M. Henry, *Phénoménologie matérielle,* Paris, Puf, 1990, p. 39-40.
[436] *Phénoménologie matérielle,* p. 42.
[437] *Phénoménologie matérielle,* p. 53.

intuition, par une visée, du tout juste passé. Sans cela, comment flux et impression pourraient-ils s'unir dans l'unité de la vie phénoménologique ? Ce qui semble n'être qu'un simple glissement terminologique est donc en réalité tout à fait décisif : la rétention n'est pas la perception du passé, mais l'épreuve du passage, l'épreuve subjective, et donc immédiate, de la néantification de l'impression. La rétention n'est donc pas l'intuition du tout juste passé mais l'épreuve impressionnelle du glissement permanent de l'impression dans le néant de l'horizon temporel. Loin d'être une intentionnalité, un pouvoir de phénoménalisation coupé de ce qu'il phénoménalise, visant un néant, la rétention apparaît, non pas comme un genre de potentialité, mais comme l'essence du pouvoir subjectif. Le glissement permanent dans le néant vécu dans la dimension rétentionnelle de tout *cogito* et donc de toute auto-aperception affective, n'est pas un caractère du phénomène intentionnel et du néant du monde, mais un moment structurel de l'affectivité qui permet seul de rendre phénoménologiquement compte de l'effet de réel produit par l'intentionnalité.

6. L'encontre de l'altérité de l'étant comme condition de possibilité de la temporalisation originaire

La rétention est l'acte par lequel la néantification est éprouvée, et cet acte nécessite sans aucune ambiguïté possible sur le plan phénoménologique que la néantification soit celle d'un contenu qui diffère d'avec lui-même, sans quoi la néantification ne serait la néantification de rien. La néantification vécue dans la rétention n'est autre que l'impossibilité pour la rétention de conserver l'effectivité de l'impression, la néantification signifie le passage de l'effectivité présente à la possibilité. Cette impossibilité est impliquée aussi bien par la thèse husserlienne de la possibilité de principe de saisir tout contenu doublement réduit d'un ressouvenir dans une réflexion transcendantale, que par l'affirmation henrienne selon laquelle tout ce qui est senti l'est comme ce qui pourra être « répété ». La conversion du senti en potentialité dans la rétention signifie donc en même temps son impuissance à rendre ce contenu effectif : la puissance de phénoménalisation peut bien passer par elle-même de l'actualité à la potentialité, mais pas l'inverse. La Potentialité est donc, en tant qu'impression, immédiatement, un pouvoir de rétention, et du même coup un savoir de l'objet en son absence. Phénoménologiquement, ce pouvoir de rétention (pouvoir de s'enrichir de soi-même de la vie) qui est l'être de la Potentialité, constitue une temporalité absolument originaire : ce pouvoir est la manifestation du temps interne. Le temps qui paraît dans la double valeur de puissance de rétention de la Potentialité, et de son impuissance à contrer la néantification, est donc une condition qui s'impose à toute subjectivité, attestant une transcendance absolue nécessairement subie par la subjectivité. C'est pour cette raison que le *cogito* n'est pas une substance, mais une sub-sistance, car le *sistere* du *sub-sistere* n'est pas un « se tenir », mais un « faire se tenir », reprise, maintien,

de ce qui se tient : il n'y a pas de *stare* du « je pense » sans *sistere* du je pense. Le « je pense » n'est autre que maintien et reprise de soi dans sa subsistance.

Le pouvoir de rétention qui appartient à la Potentialité comme contrepartie du laisser échapper dans le néant, implique enfin de vivre une différence entre ce qui se répète et ce qui échappe, entre la potentialité et *ce qu*'elle retient. En d'autres termes, la rétentionnalité comme caractère fondamental de l'être de la Potentialité implique que l'acte de rétention porte sur un contenu dont la détermination est étrangère au pouvoir de la Potentialité elle-même. Ce n'est qu'ainsi que peut être fondée la possibilité à la fois du retenir et du glissement, et de la sorte, le sentiment de l'impuissance où se trouve la Potentialité de conserver dans son effectivité actuelle ce qui, glissant dans le néant, se donne à être retenu par ce fait même[438]. Ce qui est retenu doit donc nécessairement se tenir dans une altérité radicale à l'égard de la Potentialité. Ainsi le procès de différenciation qui produit le glissement reste précisément, comme Henry l'a abondamment et justement répété, *ce dont la Potentialité est ontologiquement incapable en tant qu'auto-affection*. La Potentialité (et en cela on ne peut qu'abonder dans le sens de la conclusion de Henry dans le dernier chapitre de *Généalogie de la psychanalyse*) reste absolument étrangère aux déterminations qualitatives des pouvoirs subjectifs particuliers. Mais il faut préciser ce que signifie ici « étrangère » et en tirer une implication que Henry ne prend même pas la peine de discuter : cela signifie que rien en elle ne peut rendre compte de telles déterminations, et le fait pour elle de les dépasser et d'y être étrangère implique avant tout, phénoménologiquement, qu'elle est incapable de les produire[439]. Il faut donc postuler que l'impression originaire ultimement réduite à son auto-affection, même si elle procède de la levée de toute intentionnalité et de toute implication, ne s'épuise pas dans sa révélation à soi, mais s'accomplit comme être livré à l'altérité la plus radicale, dans la forme du temps, et face à un être transcendant dont elle empreinte les déterminations. Il appartient donc tout aussi ontologiquement au « je pense » de s'apparaître comme le pouvoir de l'auto-affection que de s'apparaître comme originairement affecté par une dimension de l'être qui lui restera à jamais absolument étrangère et radicalement énigmatique[440]. La seule manifestation de cet être radicalement

[438] C'est cette capacité qui s'exprime ainsi de manière concrète dans la vie de conscience naturelle, comme le remarquait Henry lui-même dans ces lignes décisives de *Philosophie et phénoménologie du corps* : « Ainsi les choses ne sont-elles jamais présentes à mon corps dans une expérience qui porterait en elle le caractère de devoir être unique, comme ce qu'on ne verra jamais deux fois, mais au contraire comme ce qu'on peut voir par principe, comme un terme indéfiniment évocable, sous la condition d'un certain mouvement, parce que la capacité principielle d'accomplir ce mouvement – de l'œil, de la main – constitue l'être même de mon corps », *PPC*, p. 35.

[439] On pourrait reconduire à l'argument de l'idée d'infini chez Descartes, mais contrairement à cet argument qui est un argument logique, et qui empreinte cette logique à l'argument ontologique, l'impuissance de produire les déterminations est strictement descriptive.

[440] Ce motif peut être repéré dans deux contextes qui sont ici liées par la problématique henrienne, celui des *Ideen I*, et celui des grands textes métaphysiques cartésiens (le *Discours* et les *Méditations*). Dans les *Ideen I,* les analyses du chapitre trois (§ 47-55) de la deuxième section permettent cette interprétation. Dans le § 47 (p. 88-89, tr.fr. p.145), le monde est dit

transcendant qui lui sera jamais accessible est l'étrangeté absolue des modalité de son auto-affectivité, vécues pour cette raison sur le mode de l'hétéro-affectivité, comme ce qui ne peut en aucune manière s'attester comme résultant de l'exercice d'un pouvoir de l'ipséité.

En d'autres termes, le *cogito* ne peut s'auto-affecter sans que se manifeste du même coup la contingence radicale de ses déterminations. Celles-ci se manifestent originairement dans un éparpillement qualitatif absolument anomique et contingent, parce que radicalement transcendant à l'égard du pouvoir d'auto-affection de la vie phénoménologique. Et c'est à cette condition uniquement que la vie peut se concevoir comme un « accroissement de soi ». C'est à cette condition, également que l'*ego* peut se saisir lui-même comme Potentialité fondée dans la Vie (absolue). C'est donc une dimension ontologique du *cogito* que de se constituer comme auto-affection qu'à la condition d'éprouver son propre différer d'avec soi. Se sentir soi-même, c'est se sentir fluer, et l'expression phénoménologique concrète de cette structure n'est autre que la rétention : autant l'*ego* transcendantal se donne comme puissance (de retenir, de former, convoquer, actualiser des potentialités), autant il se donne comme impuissance (de s'apporter en soi, de produire les déterminations de sa vie, d'en retenir l'actualité), non seulement à l'égard de la Vie absolue, mais également à l'égard de l'étant. La réduction la plus radicale (à l'impression pure), loin de réduire toute altérité, reconduit

consister dans des enchaînements de motivations de vécus selon un style propre (déterminé et contingent) qui permet sa constitution comme tout cohérent. De ce fait ce monde est un cas particulier de ce que peut être un monde pour une conscience en général : les enchaînements pourraient être différents, d'une autre cohérence, voir, dans la situation imaginée dans le § 49, incohérents. Le but de cette dissociation entre les motivations dans l'enchaînement des vécus, entre constitution de l'objet (monde) et constitution du moi (conscience), est précisément de dégager l'autonomie constitutive de la « région conscience » qui peut se constituer même si elle ne peut pas constituer un monde. Elle ne dépend pas du monde pour être, ce qui signifie que son être est absolu, que le *cogito* n'est pas une partie du monde, mais que son être est de constituer le monde, ou plus précisément, *un* monde. L'hypothèse de l'anéantissement du monde est en cohérence avec ce qui vient d'être dit : le corrélat non cohérant du flux de conscience perdrait la familiarité qui est celle du monde. La décohérence des corrélats noématiques (ou « quasi-noématiques »), reviendrait à la manifestation d'un étant sur lequel la conscience n'aurait non seulement aucune maîtrise, mais plus radicalement, aucune prise, elle serait livrée à un flux inchoatif de quales sans lien ni constance dans lequel elle ne s'y retrouverait pas, ne comprendrait pas (dans le sens de la *Verständnis*) ne serait pas « chez soi » (dans un style hégélien). L'anéantissement du monde, et la suppression de l'objectivité, n'est donc pas la suppression de l'altérité, mais au contraire, sa promotion. Dans le contexte cartésien, le même motif, qui n'apparaît explicitement ni dans le texte du *Discours* ni dans celui des *Méditations* (les clefs de Descartes, celle-ci et celle de l'« admiration » liminaire des trois songes de 1619, n'apparaît jamais *dans le texte*). Ce motif qui reconduit la familiarité du monde dans son évidence non interrogée et dans l'illusion de sa nécessité, à l'altérité la plus essentielle, est attestée dans deux lettres comme le motif de la *création des vérités éternelles*[440]. Selon cette théorie, l'ordre du monde (perceptif et mathématique) nous apparaît nécessaire *parce qu'universel*, et non l'inverse. Ce faisant, c'est la limitation de notre puissance de penser qui nous fait prendre l'universel pour du nécessaire, l'altérité radicale pour une familiarité. Mais prendre conscience que les vérités éternelles pourraient être différentes, c'est appréhender *a vide,* la possibilité d'une autre cohérence, la contingence du monde, et donc, le fait qu'il n'est qu'une possibilité parmi d'autre. Mais pour envisager un autre monde, il faut une même conscience, il faut une essence de la pensée indépendante de l'ordre factuel du monde, *cogito.*

donc au contraire à la manifestation de l'altérité la plus radicale, antérieure à toute constitution.

Conclusion : pour une déliaison du monisme phénoménologique de l'actualité et du monisme ontologique de la Vie absolue

On doit ainsi contester pour terminer, l'identification par Henry de deux affirmations : l'affirmation selon laquelle une phénoménalité spécifique, l'auto-affection, fonde la phénoménalité du monde, et celle selon laquelle cette phénoménalité fondamentale exclurait d'elle la manifestation de toute altérité en réduisant toute transcendance de l'étant. Car ce n'est en réalité que le mode de vie installé dans l'actualisation de potentialités déjà bien constituées qui masque ces caractéristiques fondamentales de la vie égologique, et corrélativement, de l'ontologie. On peut l'observer très clairement, directement dans les textes henriens. Pour s'en tenir uniquement à *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry y écrit : « parce que le mouvement appartient à une sphère d'immanence absolue, notre connaissance de l'univers, qui est la sienne, revêt ce caractère de n'être jamais une connaissance nouvelle, elle est, *sinon dans son contenu empirique, du moins dans sa structure ontologique et dans sa possibilité première,* une connaissance aussi ancienne que notre propre existence[441] », affirmation complétée et éclairée dans la page qui suit : « dans le phénomène que nous décrivons (de l'acte, par exemple, par lequel je prends chaque jour et plusieurs fois par jour ma boîte d'allumettes dans ma poche avant de fumer), *aucune signification de passé ne se fait jour*[442] ». Henry, pour désigner ce que nous appelons ici une potentialité (prendre une boîte d'allumettes dans sa poche), préfère d'abord le terme abstrait de « mouvement », choix qui s'éclaire par l'incise « sinon dans son contenu empirique, du moins dans sa structure ontologique ». Car Henry fait tout simplement abstraction du contenu empirique, et réduit la potentialité au « mouvement » qui désigne la Potentialité, l'être du mouvement, comme si la détermination empirique n'était pas nécessaire dans la phénoménalité de celui-ci. C'est ce qui lui permet d'affirmer qu'« aucune signification de passé ne se fait jour » dans la potentialité. C'est phénoménologiquement parfaitement contestable, on peut le saisir en prêtant attention à la manière dont Henry distingue la potentialité de son actualisation lorsqu'il écrit : « les choses ne sont jamais présentes au corps dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, toujours au contraire, elles se donnent à nous comme ce que l'on verra deux fois »[443]. Ce qui signifie que la potentialité prend son origine dans l'événement du sentir actuel d'une toute première fois. C'est une manière pour Henry de rejouer un caractère du vécu fondamental dans l'établissement

[441] *PPC,* p. 135, j'ajoute les italiques.
[442] *PPC,* p. 136.
[443] *PPC,* p. 133.

de la possibilité de la phénoménologie par Husserl. Dans le cours de 1909 *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* Husserl expose en effet le principe de la double réduction du ressouvenir : le contenu du ressouvenir est réduit, le souvenu étant saisi comme une possibilité égologique pure, et non comme un fait psychique transcendant puisque passé, et dans un second temps, le corrélat objectif du vécu objet du ressouvenir est réduit, pour être saisi lui aussi comme possibilité égologique pure[444]. Lorsque je me souviens que j'ai vu du bleu hier, je peux pratiquer cette double réduction pour saisir « voir du bleu » comme une possibilité égologique pure, et non comme se référant à des faits. C'est ce que réaffirme Henry, mais sous un éclairage différent : pour Husserl, la possibilité est obtenue par référence à un fait qui est ensuite réduit. La référence au passé est donc conservée et réduite. Henry part de l'analyse d'une mémoire opératoire, et non d'une mémoire thématique. La référence au fait de la « première fois » y est perdue[445]. Cet effacement est la manifestation la plus radicale d'un phénomène pourtant central dans la phénoménologie de Henry : l'oubli de la vie par elle-même. Pour Henry, il signifie que la vie s'oublie comme pouvoir auto-affectif, par l'efficacité de celui-ci en tant qu'il constitue l'essence de l'intentionnalité : lorsque l'*ego* vise un objet, il ne peut le faire que parce qu'il s'oublie en tant que pouvoir de le viser. Dans certains phénomènes, comme la contemplation esthétique, cet oubli est surmonté, l'*ego* ne vise plus un objet, il se saisit comme pouvoir subjectif. C'est ce qui se produit lorsqu'il se concentre sur ce qu'il vit en voyant une couleur par exemple. Michel Henry écrit ainsi dans *Voir l'invisible* que la seule manière de sentir une couleur est de se « confondre avec elle »[446]. En réalité, cette conception est encore une figure de l'oubli, car cette confusion, évidement peu conforme à toute donnée authentiquement phénoménologique, n'est concevable qu'à condition, nous l'avons vu, de faire abstraction du pouvoir que constitue aussi toute impression : lorsque l'*ego* éprouve l'actualité d'un vécu, c'est toujours en éprouvant du même coup les multiples potentialités qu'il est aussi. Il ne peut se confondre avec l'actualité de son vécu. Cette situation ne pourrait se concevoir que dans le cas limite d'une impression tellement initiale qu'elle ne se détacherait sur aucun horizon de potentialités déjà constituées, et ne pourrait encore donner lieu à aucune rétention. Dans ce cas uniquement, l'identité parfaite à soi de l'impression pourraient sembler s'identifier à la Potentialité comme telle, et ne porterait pas en elle le sens de témoigner de

[444] Husserl précise : « ce n'est pas non plus d'une manière ponctuelle que les perceptions sont à prendre », Hua XIII, p. 164 (tr. fr J. English, p. 166).

[445] On peut décrire le processus de formation des potentialités à partir de l'épreuve actuelle d'un vécu dans la dimension rétentionnelle de la vie égologique, précisément par cet effacement. Nous nous y sommes essayés dans « L'équivoque de l'exercice en art : formation des habitudes et euristique artistique (sur Husserl et Henry) »,
(Revue *Méthodos,* n°21, 2021) en nous efforçant de montrer que la référence temporelle reste inscrite dans la dimension ontologique de l'*ego*, comme impuissance à produire ses propres déterminations.

[446] *Voir l'invisible,* p. 136.

l'étreinte d'un étant transcendant, mais c'est évidemment là une abstraction, une construction phénoménologique qui ne prend sa valeur qu'en révélant par contraste, les autres dimensions ontologiques de l'*ego.*

Le monisme onto-phénoménologique de Michel Henry, comme celui de Husserl, consiste donc à reconduire toutes les dimensions du vécu à un mode spécifique de phénoménalité en faisant abstraction de la manifestation des potentialités comme telles constituant un flux d'horizons : *c'est donc par la décision initiale de s'en tenir à un monisme phénoménologique qui s'interdit d'emblée l'entreprise d'une phénoménologie des potentialités, que Henry, en réduisant toute manifestation possible à l'impressionnalité actuelle, abstraite de sa capacité rétentionnelle et de ses horizons de potentialités, conclut de la position de ce monisme phénoménologique à un monisme ontologique.*

La question d'un pluralisme phénoménologique est une énigme, celle-là même de la phénoménalité en tant qu'elle se réfère à l'instance unique et simple de l'*ego*, et il semble légitime de reconduire toute manifestation à une « essence de la manifestation ». Cependant, on constate que la confrontation des théories issues d'une telle reconduction, et singulièrement de celle de Henry, aux données phénoménologiques, ne laisse pas de poser d'insurmontables difficultés, qui ne sont peut-être que les symptômes d'une indépassable « dialectique de la raison phénoménologique » dans le cadre de laquelle l'accès à l'absolu tel que l'envisage Henry doit peut-être laisser place à une conception de l'épreuve vivante et concrète de la relation à l'absolu sur le mode de la potentialité, ou, en d'autres termes, d'une exigence et d'une promesse. Ici de manière spécifique, nous avons chercher à montrer que la distinction entre une phénoménalité propre aux potentialités *en tant que telles* et la phénoménalité de l'actualité du vécu, est indispensable pour pouvoir rendre compte de la conscience naturelle. Cette distinction est une condition nécessaire si l'on veut prétendre fonder réellement l'intentionnalité sur l'auto-affection, l'objectivité sur la visée. Sans prétendre affirmer que des modes de phénoménalités multiples pourraient s'attester contre un monisme phénoménologique qui semble logiquement nécessaire, cette distinction entre phénoménalité de l'actuel et phénoménalité du potentiel, comme distinction la plus fondamentale dans l'auto-affection, semble *a minima* requise pour pouvoir pratiquer une description phénoménologique conséquente.

Annexe

Mouvement réductif henrien selon les possibilité du dualisme onto-phénoménologique et l'acception faible (AE « autant d'apparaître, autant d'être ») et forte (EA « autant d'être, autant d'apparaître ») du premier principe de la phénoménologie :

a. *1* Deux genres d'être	*2* Deux genres d'apparaître	AE / EA
b.*1* Un genre d'être	*2* Deux genres d'apparaître	/
c. *1* Deux genres d'être	*2* Un genre d'apparaître	AE
d. *1* Un genre d'être	*2* Un genre d'apparaître	AE / EA

La constitution du champ intentionnel et sa vulnérabilité face aux abîmes

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

La[447] notion de *champ*, dans l'expression « champ intentionnel », est manifestement un emprunt fait aux sciences exactes. Que l'on songe aux champs électromagnétiques, aux champs gravitationnels ; que l'on s'avise aussi de l'existence des champs classiques et quantiques. C'est pourtant toujours le même objet auquel se réfère le physicien : une fonction, généralement continue, des coordonnées de l'espace et du temps (*t, x, y, z)*, ou de l'espace-temps quadridimensionnel[448]. Ajoutons qu'en « théorie des

[447] Traduit et annoté par Aurélien Alavi. La dernière exceptée, toutes les notes sont de son fait. Le texte d'origine, « La constitución del campo intencional y su vulnerabilidad entre abismos », fut publié dans le 105ème numéro d'*Eikasía : revista de filosofía*, 2022, p. 7-18. Mais il convient de souligner que cette traduction comprend également un certain nombre d'écarts et d'ajouts, signés de la main du traducteur – bien que tous aient reçu l'aval de l'auteur. Ainsi le traducteur a-t-il sensiblement transformé la troisième partie, en son début : les *surfaces de Riemann*, évoquées sur un mode allusif dans l'article espagnol, font désormais l'objet d'un substantiel développement, pour autant qu'elles offrent – du moins telle est l'hypothèse du traducteur – une puissante illustration du champ intentionnel.

[448] Pour en livrer d'abord une approche intuitive : figurons-nous une entité, répandue à l'infini dans l'espace-temps (sinon dans l'une de ses régions), qui frémit et ondoie comme la surface d'un étang, véhiculant des forces en nombre. Posons maintenant qu'une telle entité se laisse décrire *par l'ensemble des valeurs* d'une grandeur physique (d'ordinaire à plusieurs composantes), *en tous les points* de cette région. Le champ *est* cette grandeur quelconque (température, vitesse, force magnétique ou gravitationnelle…), qui prend une valeur en tout lieu, en tout temps ; ou plus rigoureusement, *la modélisation mathématique des valeurs* affichées par cette grandeur *aux différents endroits* du domaine spatio-temporel (modélisation qui enveloppe également une « application », au sens mathématique du terme, le champ pouvant aussi s'entendre comme un procédé *associant* telle valeur de notre grandeur – tel vecteur, nombre ou tenseur – à tel point). Nous parvenons ainsi à la détermination du champ comme la « donnée », en chacun de ces points, de la valeur prise par cette grandeur – laquelle peut être *scalaire* (température, densité de matière), *vectorielle* (vitesse des particules fluides dans un cours d'eau, forces électriques), etc… ; et ainsi du champ lui-même. Sera dit(e) vectoriel(le) le champ ou la grandeur qui, en chaque point, possède une *intensité*, une *direction* et un *sens* – la « valeur » étant ici un vecteur, plutôt qu'un simple nombre réel (ou scalaire). Le champ est donc une *fonction* (vectorielle, scalaire, tensorielle, voire spinorielle) relative aux coordonnées de l'espace-temps. Du moins telle est sa représentation mathématique.

Précisons qu'un même champ, souvent se voit représenté par *plusieurs* fonctions des coordonnées spatio-temporelles ; que chacune d'elle peut être définie ainsi : ψ (*r*,*t*), avec *r* le *3-vecteur* des coordonnées spatiales, et *t* le temps (bien qu'il soit d'usage de condenser ces quatre variables dans le *quadrivecteur* $x = \{x^{\mu}\}$) ; que tout champ enfin, embrasse potentiellement un nombre *infini* de coordonnées, dont l'évolution est encodée par une ou plusieurs équations différentielles. Ainsi un champ « est décrit par une ou plusieurs fonctions de l'espace et du temps qui satisfont certaines équations différentielles partielles. […] On se représente le champ classique comme un ensemble infini et continu de degrés de liberté : à chaque point x est attaché une paire de variables dynamiques, l'amplitude ucl (x,t) du champ

champs », un certain point dans l'espace-temps désigne un *événement* survenant en cet endroit[449].

Figurons-nous maintenant un point de masse *m*, évoluant en fonction du temps. Nous savons décrire son mouvement au moyen d'une équation régie par un principe d'économie, dit de moindre action[450]. Nous disposons alors d'un *lagrangien* (*L*), fonction scalaire[451] reliée aux énergies cinétique (E_c) et potentielle (E_p) par $L = E_c - E_p$. C'est ainsi que l'*équation du mouvement* dépendra de la position et de la vitesse ; cependant que l'*équation du champ*, elle, ne sera déduite qu'à la faveur d'une nouvelle quantité ; la densité lagrangienne ($\mathcal{L}$), soit le lagrangien par unité de volume et de temps[452].

Le champ intentionnel n'est jamais qu'un champ vectoriel, dans la mesure où il agence des vecteurs qui réalisent, moyennant diverses

---

au temps *t* et sa dérivée temporelle (∂/∂t)ucl(x,t). L'évolution couplée de cet ensemble de degrés de liberté est régie par l'équation différentielle du champ », Philippe A. Martin, François Rothe, *Problèmes à N-corps et champs quantiques : cours élémentaire*, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1990, p. 229. Pour une description moins formelle, on pourra se référer, entre autres exemples, à la préface de *Continu et discontinu en physique moderne* (Paris, Albin Michel, Janvier 1941, pp. 8-12), de Louis de Broglie.

[449] Soulignons qu'en « théorie des champs », c'est la variable *indépendante* qui est remplacée par un événement dans l'espace-temps (*x, y, z, t*), et plus généralement encore par un point ***s*** sur une « variété » (entendons, un espace topologique abstrait – cf. *III*ème partie).

[450] D'un point à l'autre, parmi les possibles, une trajectoire s'actualise : celle dont la quantité nommée « action » est *stationnaire*, pour toute variation « infinitésimale » de cette trajectoire. Ce qui revient à poser que la *variation* de son *action* est nulle : $\delta \boldsymbol{S} = 0$. Aussi $\boldsymbol{S}$ est-elle la *fonctionnelle* de la trajectoire, et sa « minimisation » la condition pour obtenir le trajet effectivement suivi par le mobile ; *the extremal path*, le chemin d'action stationnaire.

[451] Il s'agit là d'une fonction des coordonnées d'un système et de leurs dérivées par rapport au temps. Dès lors, les variations de *L* nous offrent une transcription commode de la *dynamique* du système, par le secours du levier variationnel intitulé « principe de moindre action » – l'action $\boldsymbol{S}$ étant définie comme l'intégrale sur le temps du lagrangien, $\boldsymbol{S} = \int L dt$. En rendant $\boldsymbol{S}$ stationnaire (en le minimisant, ou pour mieux dire, en l'extrémisant), nous sommes conduits auxdites équations du mouvement, celles d'Euler-Lagrange.

[452] Une densité, étant admis qu'il s'agit là d'une énergie par unité de volume. Ainsi dans le contexte de la théorie des champs, le lagrangien en tant que fonction des coordonnées généralisées, se voit remplacé par une densité lagrangienne, *fonction des champs* du système *et de leurs dérivées*. Il reste que le lagrangien *L* demeure rattaché à $\mathcal{L}$ par : $L = \iiint \mathcal{L} d^3V$. *L* n'est jamais que l'intégrale spatiale (ou spatio-temporelle) de la densité lagrangienne, qui permet ainsi d'obtenir sa distribution sur tout l'espace (ou l'espace-temps). Gageons cependant que l'auteur ici, songe plus spécifiquement à *la densité du champ gravitationnel* ou de l'espace-temps, fonction sans commune mesure avec les autres : le *lagrangien d'Einstein-Hilbert* ($\mathcal{L} = \frac{c^4}{16\pi G_N} R$, avec G_N la constante de Newton et *R* la courbure scalaire de Ricci). Une telle fonction en effet n'obéit pas au régime de conservation « standard » des propriétés. Elle implique certaines « dépendances » (aussi nommées *identités de Bianchi*), autrement dit un ensemble de relations entre les composants du champ, lesquelles ne font intervenir – ce serait là le point essentiel – aucune procédure d'*extrémisation*, et ainsi nulle équation du mouvement. A la minimisation (*ou* maximisation) de la fonctionnelle, la conservation impropre opposerait une simple invariance, laquelle fait précisément apparaître ces dépendances au sein du champ. C'est la lettre du second théorème de Noether. Mais Ortiz de Urbina d'en prolonger l'esprit, en inférant *l'inexistence* pure et simple *du mouvement* en relativité générale ; au sens où le mouvement serait indissociable d'un principe d'économie, désormais caduc. De là cette thèse audacieuse qu'il est au moins une région de la Nature (une *section*, dirait sans doute l'auteur) qui se dérobe au réquisit de moindre action.

« opérations », des synthèses en nombre[453]. Et ces vecteurs intentionnels s'échelonnent à l'aune de l'« action » qui les caractérise, suivant qu'il s'agisse d'opérations ou de transopérations[454], de synthèses avec ou sans identité.

Il s'en faut pourtant que *toutes* les « opérations » ainsi paramétrées (et stratifiées), se soumettent elles aussi à ce principe d'économie. Et de même la nature lui apporte au moins une exception : la « *force » gravitationnelle*, associée depuis Einstein, à cette masse-énergie qui déforme la trame de l'espace-temps[455].

---

[453] Ce rapprochement, *a priori* audacieux, du champ intentionnel et de la fonction vectorielle, a fait l'objet de nombreux articles, depuis son introduction systématique dans *Estromatologia, Teoría de los niveles fenomenológicos* (où la différenciation des niveaux s'avère dépendre de « leur *structure vectorielle* de corrélation »). Le lecteur francophone pourra cependant consulter une traduction de notre main : « Abyssus Abyssum invocat : les mathématiques entre l'intentio et l'eidos », *Eikasia : revista de filosofía,* n°100, 2021.

[454] Un néologisme forgé par l'auteur pour désigner les actions fonctionnant dans le régime du *transpossible*. Si le technicien dans ses œuvres est aux prises avec du possible, l'artiste lui, « travaille à la construction de l'imprévisible, du transpossible », et trans-opère à cet égard. Il faut sonder ce qui soutient l'enchainement opération techniciennes (mélanger, scier, polir…) ; sa « perspective globale », l'horizon intentionnel de son action pour ainsi dire, faisant signe vers d'autres *niveaux* de profondeur. Ainsi prenant son départ dans un *situs* objectif, l'artiste s'emploie à faire s'effondrer sur lui-même le cadre symbolique, toute la contexture des significativités qui enrobe l'objet dans son halo. Celui-ci alors, se désymbolise pour frayer vers des rivages nouveaux, un monde de fantaisies au-delà du prévisible. Un monde où les règles changent, et avec elles la teneur spatio-temporelle des éléments en présence, comme le type de synthèses qui les porte. Car le sujet cesse aussi bien d'être un *ego* opératoire ; producteur ou récepteur du savoir artistique, il est un *soi transopératoire*. Un pas supplémentaire, et nous gagnons le niveau originaire, où les actions s'anonymisent et ne semblent plus dirigées que sur un avenir (et non également un *passé*, comme chez Richir) toujours en friche, futur transcendantal n'offrant aucune prise pour un *telos* – serait-il *telos* de lui-même. Un territoire où les transopérations ont pour corrélat des synthèses schématiques, vierges ou pures (comme le sont leurs *phantasiai*) de toute identité. Il s'agit, pour paraphraser Ortiz de Urbina (*Estromatologia, Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid, Brumaria, 2014, p. 220) d'un niveau strictement non-identitaire, au sein duquel tout étant se défait, où rien n'est exclu comme étant *a priori* impossible, mais qui, tourné vers l'immature, jouit de la richesse du transpossible.

[455] Le concept de « force » a perdu de son allant. La gravitation n'est plus ce mystérieux pouvoir émanant instantanément des grands corps, mais une manifestation de la courbure spatio-temporelle, courbure induite par la distribution de l'énergie dans l'univers (sous forme de masse et d'impulsion). Partant, les trajectoires ont cessé d'être le résultat de l'action d'un corps sur un autre. Elles découlent de la métrique de l'espace-temps ou du champ gravitationnel (deux concepts désormais indistincts), et sont ainsi définies comme ses *géodésiques*. Ce n'est donc pas une force qui décide du trajet de la Terre autour de son étoile ; il se fait simplement que son mouvement orbital est *le chemin le plus direct* dans un espace-temps à géométrie variable, ici courbé par le Soleil. Force est alors de reconnaître que ces géodésiques – c'est là une propriété cruciale – sont les trajets qui minimisent la distance entre deux événements. En métrique courbe, certes, la ligne droite ne saurait être privilégiée. Et pour autant que cette courbure caractérise un espace-temps relativiste, la géodésique « choisie » par l'objet est aussi celle qui maximise son temps propre (τ). Il n'en faut pas davantage pour introduire le levier variationnel (un *maximum* n'étant pas moins stationnaire qu'un *minimum*). Le chemin choisi est celui avec un τ stationnaire (ici un maximum), par rapport à d'infimes variations du chemin. Dans les termes d'un prix Nobel : « Among all timelike curves linking two events in spacetime, those whose proper time lapse (timelike length) is stationary under small variations of the curve are timelike geodesics… Timelike geodesic = path of extremal proper time.», Kip S. Thorne et Roger D. Blandford, *Relativity and Cosmology: Volume 5 of Modern Classical Physics*, Princeton University Press, 2021,

Voilà maintenant ce que nous posons comme établi[456]. Ceci d'abord, que le champ intentionnel se prête à une division en deux secteurs, chacun marqué par un certain régime de conservation des propriétés, respectivement *propre* ou *impropre*[457]. À quoi il faut ajouter la subdivision du secteur propre en deux régions, l'une quantique, l'autre classique. Et de même que le secteur impropre englobe le secteur propre, la région quantique *inclut* son pendant classique. Il est dès lors fatal que celui qui méconnait la scission du propre et de l'impropre se laisse gagner par le scepticisme, à l'égard de la distinction quantique/classique.

Il est ensuite admis que le champ intentionnel comporte trois niveaux phénoménologiques[458]. Le sommet comme la base jouissent d'une structure

---

p. 1203. Autant dire que la dynamique et son principe (celui du mouvement extrémal, de l'action stationnaire) prévalent toujours.

C'est dire aussi, combien est audacieuse la thèse défendue par l'auteur, savoir l'abolition du mouvement et de ce qui en détermine l'équation, en relativité générale. D'autant qu'il faudrait batailler sur deux fronts : refuser aux géodésiques le statut de « mouvements » effectifs, et comme tels stationnaires ; et nier de même, que la manière dont se courbe le champ (du fait de la présence d'une masse dans son voisinage), se laisse aussi décrire par l'intégrale d'un lagrangien. Or, que l'on songe aux équations des géodésiques ou à celle du champ gravitationnel (ladite équation d'Einstein) ; chaque fois, l'action stationnaire légifère. De là, du reste, la possibilité de *dériver* ces équations par son concours. Ainsi, selon le calcul des variations, trouver la géodésique revient simplement à déterminer le chemin qui extrémise l'action : « among all timelike world lines that a particle could take to get from event P_0 to P_1, the one or ones whose proper time lapse is stationary under small variations of path are the free-fall geodesics. In other words, timelike geodesics are the curves that satisfy the action principle. A stationary action principle for a geodesic $P\lambda$ is : $\delta \int_{P_2}^{P_1} d\tau = \delta \int_0^1 (-g_{\alpha\beta} \frac{dx^\alpha}{d\lambda} \frac{dx^\beta}{d\lambda})^{\frac{1}{2}} d\lambda = 0$ », *Ibidem*, p. 1205 (avec $\boldsymbol{S} = \int d\tau$, et $-g$ le « déterminant » de la métrique). Et de même pour l'équation du champ. Il revient d'ailleurs à Hilbert d'avoir établi ce **S** qu'extrémise (dans le sens d'une minimisation, cette fois) la métrique de l'espace-temps, celle-là même qui obéit à l'équation d'Einstein : $\delta S_{GR} = 0$. Bref, nous soutenons que l'action et son principe règnent en maître sur la Nature, sans excepter la gravitation. Ce qui ne préjuge pas bien sûr, de la pertinence d'une distinction entre *mouvement* propre et *parcours* impropre, *dans l'enceinte du champ intentionnel* ; ni de la fécondité d'une analogie (certes plus restreinte que ne le voudrait l'auteur), entre une masse qui affecte l'espace-temps, et un élan artistique qui agit de même sur son référentiel.

[456] Les thèses qui suivent font l'objet d'un certain nombre d'articles antérieurs, parmi lesquels : « Esquisse d'une épistémologie phénoménologique », *Annales de Phénoménologie– Nouvelle Série*, nº 16 ; « Nécessité et contingence. Une interprétation phénoménologique », *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, n° 19 ; « De la façon dont les savoirs 'impropres' incluent les savoirs 'propres' », *Annales de Phénoménologie– Nouvelle Série*, nº 20 – pour ne citer que les textes parus en français.

[457] Il nous est impossible d'exhiber, dans les limites de cet article, ce qu'une telle distinction emprunte aux deux célèbres théorèmes d'Emmy Noether (sur la relation entre lois de conservation et symétries mathématiques), moins encore l'originalité et la richesse de la lecture qu'en fait l'auteur. Soulignons simplement ceci que, en se fondant sur une distinction, *a priori* formelle, entre les régimes de conservation (le propre et l'impropre), en fonction du groupe de transformation agissant sur l'invariant considéré (un groupe de Lie de dimension *finie* ou *infinie*), ainsi que sur le caractère *local* ou *global* de ces transformations ; l'auteur, sur un tel fondement, parvient à mettre au clair une ultime scission au sein du champ intentionnel ; une division « verticale », irréductible aux paramétrages antérieurs (la tripartition du champ intentionnel en *strômata*), sans pour autant induire leur caducité : celle des *savoirs* propres et impropres, avec leur territoire associé.

[458] Soit le niveau originaire (*purement* et *proprement* phantastique), le niveau d'intermédiation (celui du langage ou de l'art, de la création en général, par le biais de *phantasiai* impures, dites perceptives) et le niveau objectif (tout en synthèses objectivantes).

linéaire (une linéarité qui se décline ainsi dans les temps du présent et du non-présent), tandis que le niveau intermédiaire, en principe chaotique, demeure foncièrement non-linéaire[459] ; il s'ensuit que toute son organisation est le fruit d'attracteurs[460]. Enfin, nous posons d'emblée que le champ intentionnel

[459] Sont linéaires les systèmes dont le comportement peut être paramétré au moyen d'une *fonction linéaire*, laquelle vérifie le principe de *proportionnalité* et de *superposition*. Soit une corde vibrante, système linéaire s'il en est. Sa réponse à l'événement perturbateur (une force extérieure qui le sépare de son état d'équilibre) sera *proportionnelle* à l'amplitude de cette perturbation. Et conformément au principe de *superposition*, il nous est loisible de décomposer le système pour un tirer de nouveaux – également linéaires, mais simplifiés (unidimensionnels) et découplés, de façon à pouvoir étudier leur dynamique isolément. Vu autrement, et pour tirer encore sur la corde : saurions-nous décomposer sa vibration en une somme de termes simples, alors il suffirait de connaître la « réponse-de-chaque-fois », eu égard à ces termes, pour déterminer la réponse complète de la corde. Tant il est vrai que la superposition (ou somme) des solutions physiques d'un problème linéaire *constitue également* une solution du problème. Il reste que les systèmes non-linéaires abondent au sein de la *scala naturæ*, sans partager aucun des traits énumérés. Eux ne se laissent pas décomposer en autant de morceaux se prêtant à un examen séparé ; et leurs réponses ne sont pas à la mesure de leurs sollicitations, ne vont plus dans le sens attendu. Nous citerons sur ce point l'essai désormais classique de J. Gleick, *La théorie du chaos – vers une nouvelle science*, traduit de l'anglais par C. Jeanmougin, Paris, Albin Michel, 1989, pp. 42-43 : « Les équations linéaires admettent des solutions – c'est pour cela qu'on en rencontre autant dans les manuels. Les systèmes linéaires offrent l'important avantage d'être décomposables : on peut les démonter et les reconstituer, leurs éléments s'emboîtent. ». Tandis que « les systèmes non linéaires, eux, ne sont généralement pas solubles et ne peuvent s'additionner » ; du même coup, les relations qu'expriment leurs équations ne sont pas strictement proportionnelles. Les conditions initiales feraient-elles l'objet d'infimes variations, *il ne s'ensuit pas* que l'état final du système subirait des variations de même ampleur. Et cette non-linéarité constitue l'ingrédient essentiel du *chaos*.
Il va sans dire que, conformément au *principe de correspondance*, cette linéarité aussi bien que son contraire, bénéficient d'une contrepartie au sein du champ intentionnel. On se réfèrera à l'exposé qu'en fait l'auteur dans un précédent numéro des *Annales* :
« 1. Au niveau originaire, quantique-phénoménologique, la linéarité est nécessaire. Il s'agit du niveau d'une configuration exacte, bien que virtuelle : le niveau de la *phantasía*.
2. Au niveau d'intermédiation, la non-linéarité contingente domine. C'est un niveau de conformation chaotique, mais avec identité du transpossible : les attracteurs étranges.
3. Au niveau objectif, la linéarité est récupérée de façon nécessaire. Il s'agit du niveau de la *praxis* objective et approximative. », *in* « Nécessité et contingence. Une interprétation phénoménologique », *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, n°19, 2020, p. 366.

[460] En ceci que seule la connaissance des attracteurs permet de déterminer partiellement (à tout le moins *statistiquement*) ce qui est susceptible d'émerger du chaos, tandis que la connaissance des *éléments individuels* du système chaotique ne favorise en rien cette détermination. Un attracteur, pour le définir formellement, est un ensemble de l'espace de phases (l'espace mathématique des coordonnées du système) vers lequel toutes les trajectoires convergent – autrement dit, une « situation » ou un « état » fixe, en direction duquel un système évolue irréversiblement, du moins en l'absence de perturbation. Certes, de cette dynamique, les trajectoires chaotiques n'ont pas le monopole. Tout système dissipatif tend vers *un comportement d'équilibre*, indépendant de ses prémisses. Seulement au sein du chaos – de ces systèmes exprimant une forte sensibilité aux conditions initiales, si forte que les prédictions à long terme s'avèrent vaines – il n'est que l'attracteur pour introduire un semblant d'ordre, comme si la réfraction de sa structure géométrique permettait d'établir l'allure du système, sa signature. Tel est bien l'enseignement positif de la théorie du chaos : quoique divergents, les événements finissent statistiquement par s'accumuler sur un ou plusieurs noyaux de trajectoires ; des attracteurs dits *étranges*. Sans le concours de ces étrangetés, ces « fractales » (au sens où leur structure géométrique exhibe la même forme à toutes les échelles) qui « attirent » leurs trajectoires dans l'espace des phases, toute organisation (et donc toute prédiction) manquerait à notre désir.
Sur ce concept physique et son pendant phénoménologique, voir le dernier ouvrage en date de l'auteur, *Orden oculto. Ensayo de una epistemología fenomenológica*, Oviedo, Eikasia

constitue la dimension centrale de la réalité, celle « régissant » aussi bien la dimension naturelle que la dimension eidético-mathématique.

Première partie

Or cette notion de champ intentionnel (qui commande et régit) ne saurait se « résigner » à n'être que le résultat d'une importation, en terre phénoménologique, d'un concept scientifique : il y aurait là contradiction[461]. D'où ces questions, pour nous cruciales : comment le champ intentionnel peut-il se constituer sans néanmoins dépendre d'une telle importation ? Selon quels principes internes ce champ est-il organisé ?

Tel est le mystère que nous souhaitons élucider ; et nous constaterons, non sans surprise, que notre champ intentionnel, si influent et impérieux, est aussi des plus vulnérables. Qui négligerait ses limites verrait aussitôt surgir quatre abîmes, correspondant aux quatre points cardinaux – Nord, Sud, Est, Ouest – ; abîmes que nous désignerons par les noms de : *Trans-cendance*, *Cis-cendance*, *Inhumanité* et *Cécité*[462]. Tout commence avec l'*épokhê*, l'ajournement du procès de la nature, la mise en suspens des processus naturels ; non pas leur annulation pure et simple, mais leur *suspension* doublée de leur *inversion*. Le procès naturel, aveugle à ce jour, baigne enfin dans une lumière humaine. Au point (ou plutôt sur la ligne[463]) de l'*épokhê*, le

Ediciones, 2021, et notamment les chapitres 5 et 8. C'est par le biais des attracteurs qu'Ortiz de Urbina cherche à penser conjointement la morphogénèse et l'élaboration artistique – et ce au reste, dans le sillage de René Thom. S'il existe, comme au cœur du *chaos des possibilités moléculaires*, des fractales destinées à « mettre en ordre » la matière (et ainsi l'arracher à sa linéarité, toute quantique), il doit également exister – *correspondance oblige* – certains point de convergence artistiques, grâce auxquels l'œuvre *prend forme*, et forme vivante. Et voilà certes de quoi surprendre : c'est l'artiste lui-même qui joue ce rôle, et ce à l'instant sublime où la forme se décide. L'artiste, puissant attracteur, rassemble et condense un éventail de fantaisies perceptives, qu'il dépose finalement au sein d'une forme – au moment même où il éprouve, pour la première fois, une *expérience esthétique*.

[461] Et ce dans la mesure où le champ intentionnel commande (*arkhein*) le champ eidétique et ses structures, dont il porte en effet la paternité ; tout comme ce sont ses niveaux phénoménologiques (les trois *strômata*) qui se réfléchissent sur une nature originairement *d'un seul tenant,* eux qui induisent, par correspondance, la conversion de la plate série naturaliste en une *scala naturae* – et ce moyennant de telles structures eidétiques, dégagées depuis le niveau d'intermédiation (*cf. II*ème partie). Il est donc essentiel que le champ intentionnel ait sa propre consistance, jouisse d'une *organisation intrinsèque* ; et cela, pour autant que les deux autres « dimensions » (eidétique et naturelle) en sont tributaires.

[462] En dépit des apparences, aucune de ces orientations n'est véritablement laissée au hasard. Si l'abîme de l'Inhumanité est un péril faisant signe comme à l'Est du champ, c'est parce que la *matrice* urbinienne du « réel » place l'*eidétique* à droite de la *dimension intentionnelle* ; la *nature* (et ainsi la hantise d'un « aveuglement naturaliste », à l'Ouest) occupant la colonne de gauche, dans une matrice dès lors tridimensionnelle (cf. « Situación actual de la filosofía fenomenológica : la estromatología », *Revista filosófica de Coimbra, Vol. 30*, n°60, 2021, p. 325-346). Enfin, l'*épokhè* et les renversements qu'elle occasionne – au gré d'une réduction radicalisée, d'une *hypérbasis* – font de l'originaire phénoménologique le *sommet* du champ, toujours menacé par les écueils de la métaphysique, sinon simplement de l'inexprimable. Le *Phantasiewelt* ne lorgne-t-il pas du côté de l'ineffable, de ce qui excède le périmètre de l'attestable ? Tandis qu'une existence rivée sur l'objectif doit être une vie *infrahumaine*, en situation de *cis*-cendance, en effet.

[463] La correction aurait de quoi surprendre un lecteur rompu aux écrits de l'auteur. Naguère, il était justement question d'un « *point* où s'origine le champ, après la suspension de la

procès se trouve à la fois suspendu et renversé ; et au gré d'un saisissant parcours qui porte le nom d'*hypérbasis*[464], il débouche sur la ligne de l'humanité. Mais voici apparaître le premier principe : l'*hypérbasis* est un élan impropre.

Il ne faut pas moins que l'*hypérbasis* pour que le proto-champ intentionnel soit parcouru dans son entier, depuis la ligne inférieure, celle de l'*épokhê*, jusqu'à la ligne supérieure, celle de l'humanité[465]. Ces lignes, cependant, ne sont pas confondues avec les limites du champ ; en toute rigueur, ce dernier n'existe pas encore.

Ainsi, l'*hypérbasis* n'est pas un *mouvement propre* (de ceux qu'on saurait paramétrer scientifiquement), lui-même réglé par un principe d'économie, celui de moindre action. C'est un *élan impropre* qui fait suite à l'*épokhê*, « mouvement » réalisé d'un seul trait, et à l'aune duquel nous arpentons le proto-champ intentionnel – de bas en haut et sans halte, sans jamais s'arrêter à aucun niveau phénoménologique[466]. Dans l'*hypérbasis*, les propriétés ne sont pas *proprement* conservées. Il appartient en effet aux savoirs propres de faire fi des cadres de référence spatio-temporels, de

---

marche naturelle » (« De la façon dont les savoirs « impropres » incluent les savoirs « propres » », *art. cité*). La ligne désormais devient le paradigme. Une ligne, c'est d'abord une « possible » frontière du champ (ce qui n'en est pas encore une, mais en dessine les contours), la suggestion *au carré* d'une transgression ; mais c'est aussi un point de départ (ou d'arrivée), pour un *parcours* possible – parcours (*recorrido*), et non mouvement (*movimiento*). Si l'auteur pouvait dire que « l'*épokhê* est un point, et non un parcours » (cf. *Orden oculto*, *op. cité*.), c'était faute d'avoir reconnu l'abîme entre ces deux termes, creusé par le découpage propre/impropre. L'*épokhê* – ou plus exactement, l'*hypérbasis* qu'un tel suspens ménage – est cet élan impropre, un authentique parcours d'une ligne à l'autre, qui ouvre le champ intentionnel sur toute son étendue.

[464] Qui n'est autre que la réduction hyperbolique (*hyper-bállô*, *hyper-baínô*), telle que l'auteur cherche à la penser, et ce au moins depuis *Estromatologia.* Il s'agit en effet d'une réduction accomplie d' « un seul coup », en direction du niveau originaire. L'*hypérbasis* porte l'intentionnalité à ses limites, lui fait transgresser toutes les frontières, jusqu'à celles de l'identité – que celle-ci soit « objective » (réelle ou possible) ou « artistique » (transpossible). Ajoutons cependant, en guise de pierre d'attente, que l'*hypérbasis* devra intervenir une seconde fois dans la constitution du champ intentionnel, et ce, *sous* une autre figure, ou *sur* un autre « feuillet ». Cf. *III*ème partie.

[465] Pour autant que le niveau originaire est également celui où l'humanité « s'éprouve » dans sa concrétude, en tant que communauté transcendantale dont nous participons tous. Le *stroma* supérieur, originel, dispose en effet de *trois* propriétés fondamentales : il est latent et donc virtuel, comme « protégé », nous dit l'auteur, par l'*inconscient phénoménologique* (au sens où Feynman disait du principe d'Heisenberg qu'il était le *gardien* des lois quantiques) ; il n'y a en lui que des transopérations, rien que nous puissions tenir pour des identités, noèmes ou mouvements individués – seulement une pluralité de chemins *superposés* et *enchevêtrés* (telle est pourtant la « fabrique du sens ») ; enfin, c'est en lui qui se réalise l'*égalité absolue des singuliers*, ces facticités singulières que nous sommes d'abord, et avant d'être *tel* ou *tel*. Voici désormais que la subjectivité s'universalise, qui ne saurait *s'approprier* de telles (trans)opérations, non plus que leurs synthèses purement schématiques, sans identité. Le soi opérant, serait-il artiste ou mathématicien (et donc transopératoire), ici cède la place devant l'humanité. Universalité *non eidétique*, qui est la racine de toute morale, le peuple qui gronde en nous et sécrète en secret nos espérances.

[466] Tandis que la simple *anábasis* consisterait en une réduction pas à pas, du niveau inférieur au niveau intermédiaire, puis de l'intermédiaire au supérieur, l'*ego* reprenant son souffle à chaque échelon franchi. Ajoutons qu'une telle réduction (ou *reconduction*) réclame au préalable la constitution du champ intentionnel.

transcender l'espace et le temps[467]. Mais au regard des savoirs impropres, l'espace-temps ne jouit plus de cette indépendance ; il subit au contraire l'influence directe des éléments que renferment de tels savoirs. C'est là une des leçons qu'Hilbert a su tirer de la relativité générale : le champ

[467] Entendons que le *contenu* de ces savoirs (scientifiques ou plus proprement humains) glisse sur l'espace et le temps sans y toucher. Sans doute la nature de ce « contenu » doit-elle être éclaircie. Ainsi dans le contexte qui bientôt sera le nôtre, celui de la relativité générale : sont-ce les *lois* (les équations) ou bien les *phénomènes* (l'énergie et la métrique, le champ gravitationnel) qui transcendent, ou plutôt cessent de sauter par-dessus l'espace-temps – la théorie d'Einstein passant pour l'archétype des savoirs impropres ?
Il est d'usage chez l'auteur, d'évaluer cette transcendance à l'aune du principe de « covariance ». Sont dites covariantes ces lois qui surplombent l'espace et le temps. Plus rigoureusement : celles qu'il nous est permis d'exprimer sous une forme indépendante du choix des coordonnées. Le principe de *covariance* traduit cette invariance formelle dont jouissent certaines lois physiques. Leurs équations peuvent être déplacées d'un système de coordonnées à un autre sans perte d'information ou de sens. Bref, il leur incomberait de rester *inchangées* sous une transformation arbitraire (mais continuellement adéquate) des cadres de référence ; et ainsi, aux lois qu'elles expriment, de *transcender* référentiels et coordonnées. Il s'ensuit qu'une telle exigence de covariance, « exigence naturelle » s'il en est, « ôte à l'espace et au temps ce qui leur restait d'objectivité physique », Einstein, *Les fondements de la théorie de la relativité générale - Théorie unitaire de la gravitation et de l'électricité sur la structure cosmologique de l'espace*, ed. Jacques Gabay, 2009, p. 339.
Cependant qu'en relativité générale, l'espace-temps semble retrouver quelque chose au moins de son existence perdue ; il n'est plus ce fantôme que nous traversons sans frémir. Nous, c'est-à-dire la masse-énergie dont nous sommes faits, et qui, serions-nous des étoiles, déformerait l'espace-temps dans notre voisinage, influençant ainsi la trajectoire des objets transitant par cette région spatio-temporelle. Les voici devenus *dépendants* du « référentiel » (le champ ou la métrique de l'espace-temps), lequel à leur tour, se voit *affecté* par cette masse ; une action réciproque de l'espace-temps et des « éléments » qu'il recèle (certes, non plus comme un théâtre, mais un *tout dynamique* à son tour), tel est, disions-nous, l'un des traits déterminants de la section impropre, en phénoménologie comme en science. Souvenons-nous de la célèbre sentence de John Archibald Wheeler : « La matière dit à l'espace-temps comment se courber et l'espace-temps dit à la matière comment se mouvoir. ». Et pour citer un autre physicien, auquel se réfère abondamment notre auteur : « The problem is, this *equation* of continuity for the coupled matter-gravity system has become gauge dependent. In the context of general relativity, this mean *reference-frame dependent*, which conflicts with the requirement of general covariance. That is why Hilbert asserted energy conservation to be an "improper" conservation law in general relativity.", Dwight E. Neuenschwander, *Emmy Noether's wonderful theorem*, J. H. University Press, Baltimore, 2017, p. 231 (nous soulignons). Hilbert le premier sut pointer le péril que le champ gravitationnel faisait encourir à l'exigence de covariance ; et en tirer les conséquences, quant à l'existence d'un nouveau régime de conservation – sinon d'une nouvelle espèce de « savoir ».
Et pourtant, n'en déplaise à Hilbert : la covariance est toujours de mise en relativité générale. De ses équations même, il faut dire qu'elles sont « généralement covariantes ». Leur forme est préservée, non seulement sous les transformations de Lorentz à l'œuvre en relativité restreinte, mais sous des transformations générales aussi bien, celles faisant intervenir des référentiels accélérés. Certes, il fallut batailler ferme pour établir une telle invariance (une lutte de dix ans pour Einstein, qui trouva un allié décisif en la personne… d'Emmy Noether !), et ce par le concours d'équations *tensorielles*, où les dérivées usuelles font place à des dérivées *covariantes*. Cependant qu'une telle covariance n'invalide pas l'idée, exprimée plus haut, d'une déformation de la métrique par la masse, avec sa réciproque. Ce sont les lois et leur expression mathématique, ce sont *les eidè qui transcendent* l'espace et le temps. Eux certes, ne sauraient être « reference-frame dependent ». Mais aussi avons-nous obtenu la réponse à notre question liminaire : ce sont les *phénomènes*, et non les lois, qui agissent sur un référentiel désormais physique et « tangible » – ayant pris corps, pour ainsi dire.

gravitationnel est impropre, pour autant qu'il courbe l'espace-temps[468]. Lorsque ce champ s'intensifie au point d'emprisonner dans son enceinte matière et rayonnement – telle est la situation gravitationnelle des trous noirs – la courbure devient si prononcée que l'espace-temps lui-même vient à disparaître[469]. Mais récapitulons notre thèse : le premier principe interne, ce par quoi s'ébauche la constitution du champ intentionnel, est l'*hypérbasis*, ce parcours impropre depuis la *ligne* de l'*épokhê* jusqu'à celle de l'humanité.

C'est dans un second temps que l'on verra se former des lignes latérales, qui ne contribuent pas davantage *à limiter* ce champ. Il y aura, enfin, des lignes (et non des limites) situées aux points cardinaux de ce qui n'est toutefois qu'un proto-champ intentionnel – un champ à l'état embryonnaire.

Deuxième partie

Au terme de l'*épokhê* et de l'*hypérbasis* impropre – de la suspension du naturalisme de son renversement, l'ascension jusqu'à la ligne de l'humanité – c'est un nouveau chemin qui s'engage au sein du proto-champ, cette fois du sommet vers la base, et à la façon d'un mouvement propre[470]. Et ce mouvement, obéissant au double principe d'économie et de conservation

[468] Sur ce point, voir « De la façon dont les savoirs « impropres » incluent les savoirs « propres » » (*Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, nº 20), du même auteur. Selon Ortiz de Urbina, une conservation impropre (locale, et non globale) se veut toujours aussi « anamorphique » (cf. *Orden Occulto*, *op. cit*., p. 323) ; où il faut entendre l'anamorphose comme cette déformation que subit l'image sous l'effet d'un miroir *courbe*… ou d'une *transformation* mathématique. Par analogie en effet, les savoirs propres (qu'ils soient scientifiques, artistiques ou religieux) sont ceux dont les contenus *affectent*, sinon *déforment* l'espace et le temps, leurs cadres de référence spatio-temporels. Et réciproquement, serait-on tenté d'ajouter, en convoquant la citation de John Archibald Wheeler (cf. *supra*).

[469] En raison de son poids gravitationnel (celui d'une masse énorme concentrée sur une infime surface), le trou noir apparaît comme un corps en perpétuel effondrement. La distorsion spatio-temporelle prend des proportions telles qu'il *pourrait bien exister* une zone interne au trou noir (une « singularité ») où l'espace-temps serait comme « déchiré », et où la gravitation tendrait vers l'infini. C'est donc aussi bien la courbure de l'espace-temps qui deviendrait infinie à partir de ce point, de cette « zone » (manière imagée de signifier que la « singularité gravitationnelle » est du genre *espace*). Il s'ensuit que le temps doit en principe s'annuler en ce point, eu égard à un observateur externe. Plus rigoureusement : cette singularité traduit le fait que tout observateur ou référentiel passant l'« horizon » d'un trou noir sans rotation (entendons l'*horizon des événements*, qu'on ne saurait confondre avec cette singularité), finit immanquablement par entrer dans une zone de l'espace-temps où la courbure spatio-temporelle devient infinie. Ajoutons que nous outrepassons ici les strictes prédictions de la théorie, la présence (assurément hypothétique) de cette singularité indiquant les limites de la relativité générale.

[470] Le concept de *mouvement*, suggérions-nous plus haut, s'oppose désormais à celui de *parcours*. Les propriétés du premier sont celles que lui reconnaissant les traités de mécanique variationnelle, pour des objets classiques ou quantifiés : le mouvement transite entre deux points, son équation dépend des conditions initiales, et toujours, il obéit au principe d'action stationnaire. Tels sont les traits discriminants de tout ce qui ressort de la section *propre*. « 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. » (*cf.* « De la façon dont les savoirs « impropres » incluent les savoirs « propres » », *art. cit.*, p. 294). Il n'est que des impulsions ou des élans, des parcours, qui se font « de bas en haut » et dépensent sans compter. Ajoutons que de tel parcours ne laissent pas indifférent leur cadre de référence, la forme ou la « métrique » de leur espace-temps.

propre, génère des *hiatus* qui partagent le proto-champ en niveaux différenciés[471]. Nous découvrons d'abord, au fil de ce chemin ou de ce mouvement propre, un niveau fondamental ne comportant aucun *ego* opérationnel, aucune synthèse identitaire. Husserl voyait en ce dernier le territoire de la *phantasia*, lequel renvoie, par homologie, à cette région de la nature dont s'occupe la physique quantique[472]. La structure de ce niveau est déjà bien connue[473]. L'élément nouveau se situe cependant sur la gauche (dans la direction ouest) du proto-champ : ce qui était une simple ligne désormais entame sa conversion en limite. Et cette limite ne disparaît pas au gré de la transposition aux deux niveaux ultérieurs.

Une fois que nous avons surmonté, par transposition, l'insondable hiatus du quantique, nous disposons d'egos transopératoires, aptes à réaliser des synthèses identitaires ; nous sommes riches de *fantaisies perceptives*, il est vrai encore dépourvues d'objectivité, mais lestées d'une puissante identité[474]. Et ces fantaisies perceptives « descendantes » parachèveront la conversion de la ligne de l'est en limite du proto-champ.

---

[471] Où l'on reconnaît la signature de ce que Richir nomme une *transposition* architectonique, de l'archaïque au registre supérieur (sinon du supérieur à l'inférieur, chez Ortiz de Urbina) ; encore que ce mouvement enveloppe une *série* de telles transpositions, deux au moins étant nécessaires pour gagner les récifs du monde objectif. Ajoutons, en guise de pierre d'attente, que cette série prend la double forme d'une descente (*catábasis*) phénoménologique, et d'un *regressus* gnoséologique. Précisons enfin qu'elle est ce qui nous donne de circuler au sein de la section propre – dès lors que « les savoirs propres sont ceux-là même qui organisent, par des transpositions successives, le champ intentionnel », « La identidad del arte », *Eikasia, Revista de Filosofía, n° 101,* 2022. Nous traduisons.

[472] Comme il l'écrivait déjà dans le prologue d'*Orden oculto* : « Les physiciens pénètrent dans le domaine philosophique et les philosophes utilisent les notions que les physiciens ont introduites. Une idée qu'ils ont en partage est par exemple la superposition. Il n'est pas tant question d'une somme de trajectoires que de « chemins » dans le transpossible. C'est une chose étonnante que cette correspondance des structures, exhumées par des physiciens et des philosophes qui pourtant s'ignoraient les uns les autres. […] A la richesse, la rigueur et l'énergie du *vecteur d'état*, qui, loin de se borner à la recension des résultats possibles (et ainsi d'exprimer une incertitude statistique), implique la superposition de vecteurs de base, chacun flanqué de son amplitude de probabilité ; correspond localement la richesse, la rigueur et l'énergie du *vecteur phénoménologique*, lui aussi façonné par la superposition (celle des chemins de sens), et ainsi voué au transpossible […]. Cette correspondance viendrait-elle à manquer, la physique n'aurait tout simplement plus de sens, et l'humain perdrait pied, ne pouvant jouir d'aucune stabilité. », *op. cit.*, p. 16 (traduction de notre main). Le périmètre supérieur du champ intentionnel, proprement phantastique, ainsi correspond au quantique ; et le subordonne, pour autant que la dimension intentionnelle, seule est susceptible d'introduire des *échelons*, des *niveaux* au cœur de la nature.

[473] On pourra consulter à cet égard le quatrième chapitre de *Orden oculto*, *op. cit*. La quantification, la superposition, la virtualité, l'indétermination et l'intrication définissent un niveau de réalité que la phénoménologie reconnaît, pour sa part, comme celui du transpossible et du transopérable. Un *Phantasiewelt*, pauvre en identité, certes, mais tapissé de structures diverses – des structures (ou vecteurs) *schématiques*, voisines des quantiques.

[474] L'identité se dit de plusieurs façons en phénoménologie urbinienne. S'il existe une identité objective, doxique et temporelle (cependant distincte de l'identité mathématique, non-intentionnelle pour sa part, et surtout atemporelle), il faut aussi compter sur la présence d'identités transpossibles : on ne peut plus intentionnelles, bien que hors du temps. « Telle est l'identité de ce qui reçoit le nom d'art » ; quoique l'art ne puisse être porté que par des fantaisies *ascendantes*, lesquelles n'ont pas encore surgi au sein du niveau intermédiaire. Leur manifestation réclame un nouveau parcours.

Il revient alors aux mathématiciens de faire apparaître, à ce niveau intermédiaire, un subtil faisceau de *fantaisies perceptives*, elles-mêmes policées, quintessenciées ; une gerbe de ce que Husserl entend par *Vorbilder*, et que Richir désigne sous le nom d'*images schématiques*[475]. Celles-ci ont la capacité de « s'engrener » aux *structures* eidétiques intemporelles. Et il suffit d'une telle « prise » pour qu'aussitôt la ligne de l'Est deviennent la limite orientale du champ. Comme le mentionne Richir : « le *Vorbild* qui initie la variation « imaginaire » des *Nachbilder* doit être quelconque (*beliebig*) pour que la variation dégage un *eidos* »[476]. Ces *Vorbilder*, ces foyers de convergence pour d'autres fantaisies perceptives d'un genre raffiné (les *Nachbilder*), ne relèvent pas de l'imagination (la véritable némésis des mathématiciens et des artistes), mais sont déjà des éléments de l'extension infinie de l'*eidos*. Il va sans dire que ces « matrices transcendantales d'idées »[477] ne surgissent pas du niveau inférieur, de la plate objectivité, mais procèdent de la région supérieure, du schématisme et ses empreintes – ce sont de telles empreintes qui fédèrent les fantaisies autour du *Vorbild* en devenir, qui font la congruence des *Bilder*, dont l'*eidos* est le noyau[478].

---

[475] Sans qu'il faille pour autant opposer ces deux syntagmes (et donc ces deux « approches » de l'idéalisation) ; Richir lui-même les juxtapose, quand il ne les confond pas purement et simplement. Considérons ce fragment, parmi d'autres : « la transposition architectonique dont nous parlions alors (de l'« image » schématique du schème de la phénoménalisation à l' « image » schématique de l'idéalité) est aussi et du même coup transposition architectonique de la *phantasia* « perceptive » en *Vorbild* clignotant avec l'élément de l'intelligible.», *Fragments phénoménologiques sur le langage*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2008, p. 133. Précisons cependant que là où Richir croit reconnaître dans le *Vorbild* un transposé de la *phantasia* (fantaisie) perceptive, ou dans la seconde *la base phénoménologique* du premier, l'auteur du présent article, en plein accord avec le contenu et l'esprit de sa *stromatologie*, n'y voit *qu'un certain genre* (certes policé, épuré) de fantaisie perceptive.

[476] *Ibid*.

[477] *Ibid.*, p. 130 et 136.

[478] Une thèse que Richir aura fait sienne dès ses premiers travaux sur la genèse des *eidès* : « l'*a priori* des « synthèses passives » rassemblant *Vorbild* et *Nachbild*, […] n'est *a priori* que parce qu'il a *une origine schématique*, et parce que, cette origine ne pouvant venir, pour nous, architectoniquement et génétiquement, de l'idéalité présupposée comme « éternelle », elle puise elle-même *dans les schématismes de langage* à l'œuvre ou possibles, coextensifs des aperceptions de *phantasia*. Or, pour peu que l'une ou l'autre d'entre elles soit prise par la *Stiftung* de l'imagination pour *Vorbild* en vue d'une variation, elle est prise aussi dans son « contenu », non pas tant dans sa contingence d'image que seule l'infinité de l'extension permet d'éliminer, que dans la contingence *de l'empreinte schématique dont elle est porteuse*, *et qui fera la congruence de la variation*. Et nous sentons bien que si les parcours d'extensions d'*eidè* ont la même structure, ils ne sont évidemment pas identiques selon qu'il s'agit de tel ou tel *eidos*. », *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2002, p. 195, nous soulignons. On renverra également aux longs développements (p. 155-163) que les *Fragments sur le langage* consacrent à ce thème, et dont nous citons seulement quelques extraits : « C'est donc dans le schématisme phénoménologique que nous devons trouver les ressources nécessaires pour sortir du chaos tout apparent de l'intelligible, c'est-à-dire pour découvrir les légalités *a priori* des parcours eidétiques. Il nous faut donc retourner dans les profondeurs du schématisme phénoménologique, et prendre la « création continuée » des parcours eidétiques comme la crête pour ainsi dire immédiatement pensable de processus beaucoup plus complexes […]. En d'autres termes, la question est de savoir si ce ne sont pas ces empreintes schématiques qui constituent, finalement, la congruence, et si ce ne sont pas elles qui constituent ce que nous avons distingué comme schématisme auto-coïncident, dont la fonction se bornerait à

Incommensurables à de simples images, les *Vorbilder* se laissent plutôt interpréter comme des fantaisies perceptives descendantes, par-là même relatives aux savoir propres – les fantaisies ascendantes étant l'apanage des savoirs impropres. Et nul doute que ces images schématiques ont des « *concrétudes phénoménologiques hors langage* »[479] pour origine.

Mais nous n'avons d'yeux ici que pour cette découverte : le jaillissement de l'*eidos*, depuis cette congruence tissée au niveau phénoménologique intermédiaire d'un champ encore embryonnaire, transforme la ligne de l'est en limite orientale ; et celle du sud en limite inférieure, dès lors que le mouvement *catabatique*[480] nous fait gagner le domaine de l'objectivité.

Ainsi avons-nous affaire, dans cette deuxième phase (faisant suite au tracé des différentes lignes) à un proto-champ intentionnel délimité par l'ouest, par l'est et par le sud. Ces limites font déjà signe vers l'au-delà du champ, et le risque que ce dernier encourt (là réside sa vulnérabilité), si le sujet devait échouer à « faire l'expérience de ces limites ». Il faudra ainsi compter avec : l'abîme de la *Cécité*, à l'ouest ; celui de l'*Inhumanité*, à l'est ; et celui de la *Cis-cendance*, au sud. L'abîme de la *Trans-cendance* ne nous est pas encore apparu[481].

« distribuer » virtuellement des *phantasiai* « perceptives » virtuelles autour de telle ou telle *phantasia* « perceptive », la transposition de l'une de ces dernières en *Vorbild* ayant pour effet de transposer du même coup les premières en *Bilder* (*Nachbilder*) potentiels pour toute variation possible, pour tout parcours possible de variation… », *op. cit*. Ajoutons que cette *distribution* passe par la constitution de l'« axe vertical de ce qui sera le *Vorbild*, c'est-à-dire (du) conglomérat empilé de ce qui doit donner lieu aux *Nachbilder* de la variation. ». Et ces *Sachen* qui s'empilent, qui se voient ainsi « fusionnées » selon cet axe vertical, ne sont rien d'autre que des « lambeaux de sens pluriels […] qui ont en commun de se superposer dans la *phantasia* « perceptive » détachée, et de là, dans le *Vorbild* où, par ce détachement, se transpose cette dernière en clignotant avec l'élément de l'intelligible. », *ibid*.

[479] *Ibid.*, p. 141.

[480] Où il faut bien sûr entendre la « *katábasis* » de la mythologie grecque et des récits puisant à sa source. Elle s'oppose à l'*anábasis* – ou au mouvement « anabatique » – comme le *regressus* au *progressus*, la chute à l'envol. Seulement chez l'auteur, la direction de ces parcours est comme inversée, eut égard au sens commun. Les cimes que pense habiter le prisonnier de la *caverne naturaliste* (sinon de l'attitude naturelle), constituent le plus bas niveau de la « série phénoménologique ». Pour paraphraser un fragment crucial d'*Estromatologia* : pour qu'il y ait philosophie, il faut inverser ce que le « naturalisme réductionniste » entend par fin et commencement, catabase et anabase. Et c'est à la faveur de l'*hypérbasis* (première version) que ce renversement enfin trouve à s'accomplir. Il ne nous appartient pas de redéployer toute la subtilité des rapports entre *Anábasis*, *Catábasis* et *Hypérbasis*, en fonction de l'échelle ou du régime (naturel /phénoménologique) considéré – le lecteur curieux pouvant néanmoins se référer au vingtième chapitre d'*Estromatologia*, et plus précisément à sa troisième partie. Retenons simplement pour notre propos que la philosophie phénoménologique est une radicalisation de l'anabase platonicienne, sa conversion en *hypérbasis* (dans la mesure où ce dernier mouvement nous porte au-delà du Ciel des *eidès* lumineux, niveau d'intermédiation qui est celui des artistes ou des mathématiciens créateurs, de ceux qui s'en tiennent aux gerbes de *phantasiai* perceptives) ; qu'il faut voir dans cette *hypérbasis* la rencontre à l'impossible d'un envol et d'un suspens, de l'*épokhê* hyperbolique et de l'*anabasis* – d'où *hyper-baínô* ; et qu'à la *catábasis* dès lors, incombe d'assurer le passage du supérieur à l'inférieur, la *transposition* des niveaux, en un sens tout à fait voisin de ce que Richir entend par « transposition ».

[481] Et pour cause : la transposition étant un mouvement propre, de haut en bas, il est fatal qu'y cédant, nous tournions le dos au niveau supérieur ; *a fortiori*, à ce qui l'excède, ce qui

Troisième partie

Dans un premier temps, suivant le chemin que dessine l'*hypérbasis*, nous avons révélé le principe liminaire de la constitution du champ intentionnel : le caractère impropre d'un tel parcours. Puis il nous est apparu que la transposition constitue pour sa part un mouvement propre, conforme au réquisit d'économie. Chacune des lignes du proto-champ intentionnel se voit ainsi transfigurée en limite, du moins si l'on excepte la ligne supérieure, qui débouche sur la Trans-cendance.

À présent, dans cette troisième partie, nous devons renouer avec la problématique du *parcours impropre*. Seulement il ne s'agit pas de « répéter » tout bonnement l'*hypérbasis* ; plutôt de reconduire et d'exhausser celle-ci à un « plan » supérieur. Voilà qui n'est pas sans évoquer la répétition des « circuits » autour des « points de ramification », dans les *surfaces de Riemann*. Mais voyons si l'analogie a du sens.

C'est par le concours de telles surfaces que Riemann put, le premier, envisager n'importe quelle fonction multiforme[482] comme étant définie sur une région à plusieurs feuillets – plutôt que sur un simple sous-ensemble du plan complexe. Or une propriété inhérente à cette notion de « surface plurielle » ou multistratifiée, est qu'il existe en elle un certain point[483] tel qu'une *rotation* autour de lui par un objet mobile conduit ce dernier, après chaque tour complet, sur un feuillet nouveau[484]. Ainsi en *reconduisant*

---

constitue à la fois son *dehors* et son insondable *horizon*. Il faudrait plutôt emprunter le chemin opposé, la voie ascendante (de la naturalité à l'humanité, en quelque sorte), ou cette « *anábasis* radicalisée » qu'est l'*hypérbasis*.

[482] Les fonctions multiformes ou multivalentes sont des fonctions à plusieurs résultats : la valeur de leur variable, chaque fois correspond à plusieurs images. Les surfaces ont précisément été conçues afin de pallier le caractère *multivoque* de certaines fonctions dans le domaine complexe (logarithmes, racines, etc…). En effet, les calculs faisant intervenir des fonctions multivalentes se révèlent souvent lourds et ardus, *a fortiori* si les variables sont complexes. Riemann eut l'idée de transformer ces dernières en des fonctions *uniformes*, de facture classique, et cela en modifiant le domaine de définition ; le plan s'épaissit et devient surface. Et c'est ainsi qu'en *soudant* ou *recollant* continûment plusieurs représentations (les « feuillets ») dudit domaine, on obtient précisément une « surface de Riemann ».

[483] Ce point critique est nommé « point de branchement » ou de ramification de la surface, dans la mesure où il assure la jonction entre tous ses feuillets – chacun d'eux correspondant à une certaine « branche » de la fonction.

[484] On lira avec profit l'explication suivante par le mathématicien Patrick Popescu-Pampu : « Riemann vint avec une solution radicalement différente du problème de la multiformité des fonctions. Il démarra avec le même processus de pensée que Cauchy, celui du *prolongement analytique* le long d'un lacet. Ce qui changeait, c'est qu'il imagina un « *feuillet* » très mince se propager le long du lacet, et que, lorsque l'on revient au point de départ, on ne revient pas sur le même feuillet si la valeur de la fonction obtenue par prolongement analytique est différente de la valeur initiale, mais *sur un autre feuillet*. Ainsi, en faisant les prolongements analytiques le long de tous les lacets possibles, on associe à la fonction algébrique de départ *une surface compacte et lisse à plusieurs feuillets* qui recouvre la *sphère de Riemann* associée au plan $\mathbb{C}$ de la variable complexe x. C'est cette surface que l'on appela « *la surface de Riemann associée à la fonction multiforme* $y(x)$ ». C'est en 1857, dans [*Théorie des fonctions abéliennes*, Préliminaires, I], qu'il en fit la description la plus imagée (attention au fait qu'ici x et y désignent les parties réelles et imaginaires de $z \in \mathbb{C}$) : « Dans quelques recherches, notamment dans l'étude des fonctions algébriques et abéliennes, il sera

chaque fois *le même* processus (un circuit autour du point de branchement), nous basculons sur un autre feuillet du domaine de définition de la fonction, un niveau topologiquement supérieur[485], où la fonction prend de nouvelles valeurs, mais au sein duquel cependant, il nous est toujours donné d'accomplir ledit processus. Et tous ces niveaux se superposent, soudés les uns aux autres aux points de ramification, pour former la surface totale ; cette variété[486] qu'est la surface de Riemann, et qui n'est pas sans rappeler en effet, la structure « feuilletée » des niveaux intentionnels[487].

Pour filer l'analogie, considérons la *catábasis* dans ses œuvres. D'un niveau l'autre, son mouvement demeure éternellement *le même* ; un bond par-dessus le vide, une *trans*-position faisait fi des hiatus, ceux-là même qui tiennent en respect les *strômata* ultérieurs[488]. Si bien qu'une fois l'élan retombé, lorsque nous reprenons la marche catabatique, c'est fort de cette nouvelle situation topologique, comme depuis un feuillet qui se tiendrait

---

utile de représenter le mode de ramification d'une fonction multiforme de la façon géométrique suivante : Concevons une surface étendue sur le plan des (*x, y*) et coïncidant avec lui (ou si l'on veut un corps infiniment mince étendu sur ce plan), qui s'étend autant et seulement autant que la fonction y est donnée. Lorsque la fonction sera prolongée, cette surface sera donc également étendue davantage. En une région du plan où se présentent deux ou plusieurs prolongements de la fonction, la surface sera double ou multiple. Elle se composera alors de deux ou de plusieurs feuillets dont chacun correspond à une branche de la fonction. Autour d'un point de ramification de la fonction, un feuillet de la surface se prolongera en un autre feuillet, et de telle sorte que, dans le voisinage de ce point, la surface pourra être regardée comme une hélicoïde dont l'axe est perpendiculaire au plan des (*x, y*) en ce point et dont le pas de vis est infiniment petit. Mais lorsque la fonction, après que z [= $x + iy$] a décrit plusieurs tours autour de la valeur de ramification, reprend sa valeur initiale, on devra alors supposer que le feuillet supérieur de la surface se raccorde avec le feuillet inférieur en passant à travers le reste des feuillets. », *Qu'est-ce que le genre ?,* par dans *Histoires de Mathématiques, Actes des Journées X*-UPS, Palaiseau, Ed. Ecole Polytechnique, 2012, p. 84-85.

[485] Du moins tant que nous n'avons pas atteint le dernier feuillet – comme le dernier étage d'un escalier en colimaçon (dont l'axe est ici réduit à un point, desservant tous les étages). Dans le contexte d'un nombre fini d'étages ou de feuillets, la surface dispose d'une propriété de périodicité : une fois le dernier atteint, l'ascension nous conduira au rez-de-chaussée, soit au feuillet d'origine. Mais il se peut toujours que la surface embrasse un nombre infini de feuillets ; c'est déjà le cas, par exemple, de la simple fonction logarithme.

[486] Une variété est un objet topologique abstrait, composé de différents feuillets assemblés ou « collés » entre eux. Notons qu'ici le mot français « variété » n'est pas des plus suggestifs. Le terme anglais « *a manifold* », comme son pendant allemand originaire « *eine Mannigfaltigkeit* », le sont davantage : ils évoquent une pluralité de feuillets (un carnet à plusieurs feuilles), ou mieux, une *diversité*.

[487] Voir à ce sujet le chapitre introductif de *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria, 2014.

[488] Songeons en effet que « la stromatologie » est également « l'analyse de cette discontinuité (*hiatus* davantage que frontière, mer qui sépare tout en unissant) entre des niveaux résonants les uns dans les autres. », *Estromatologia*, *op. cit.*, p. 100, traduction personnelle. Reste que ces mers peuvent (et doivent, en principe) être traversées, moyennant aussi bien des mouvements que des élans impropres. Ainsi, « accéder à la zone intermédiaire » n'est pas autre chose que « *sauter par-dessus* l'énorme *hiatus* supérieur, par transposition depuis la zone protéique » (entendons, le hiatus d'un domaine en perpétuelle gésine, royaume des *phantasiai* libres) ; tandis que « la réduction phénoménologique radicale comme *hypérbasis* traverse toutes les barrières (ou *hiatus*) entre les niveaux : l'objectivité, l'identité… », *ibid*.

« au-dessus » du précédent. Ainsi du mouvement propre, qui scande lui aussi, couche par couche, une ascension « en colimaçon[489] ».

Tel n'est pas le sort dévolu à l'*hypérbasis*. On lui prête de s'initier sur un « plan » supérieur au précédent ; mais cette prééminence n'est pas de celles que pourraient symboliser une variété ou une matrice stromatologique. Sans compter que sa réitération ne signifie pas la *reprise à l'identique* d'un même processus[490]. Au gré de cette « reprise », le parcours impropre change de caractère ; il ne consiste plus en un trait *hyperbásique*, dessiné d'un sel jet, mais se décline au contraire, selon trois étages ou niveaux[491] ; par quoi l'*hypérbasis* seconde manière tend à se rapprocher de ce mouvement propre qu'est la *catábasis*, la série des transpositions. Il reste que cette dernière chaque fois nous hisse en un lieu topologiquement supérieur ; tandis que de la première à la seconde *hypérbasis*, rien n'a changé quant au site, la zone où s'est initié notre parcours[492]. Et voici néanmoins que cette *hypérbasis* réalise

---

[489] Depuis les profondeurs du champ intentionnel jusqu'à son dernier *stroma*, tout en synthèses d'objets ; c'est toujours le même « processus » qui s'accomplit, un saut périlleux par-dessus chaque gouffre architectonique – la *catábasis* étant, nous dit l'auteur, un mouvement « *monadique* », procédant de niveau en niveau. Certes, les corrélations vectorielles faisant les frais de ce mouvement ne sont jamais identiques, et se déclinent selon le *stroma* considéré (comme il en va de chaque « feuillet », portant *ses* valeurs). Seulement le processus demeure lui inchangé. Et sa répétition, seule nous ménage un accès vers les étages « supérieurs ». La transposition constitue ainsi le véritable « correspondant phénoménologique » du mécanisme de « rotation autour d'un point de branchement ». Du moins l'une et l'autre partagent *la même fonction*, respectivement au sein de la surface de Riemann et de la structure « foliatile » du champ intentionnel, à savoir : passer du niveau inférieur au supérieur.
Encore que cette topologie demeure tributaire du sens commun, qui nous fait tenir les dimensions les plus *enfouie*s pour les plus *basses*. Si parfois Richir concède à ce naturalisme spontané (en témoigne le syntagme de « base phénoménologique », en lieu et place de la *transcendance* physico-cosmique), l'auteur met un point d'honneur à toujours penser en régime de « monde renversé » – y compris au regard de la tradition philosophique. Aussi voudrait-on lire ce feuilletage à l'aune de cette inversion phénoménologique ; il faudrait placer le premier feuillet en surimpression du niveau objectif, stromatologiquement inférieur ; et délaisser la transposition (*catábasis*) au profit de la re(con)duction phénoménologique (*anábasis*) – réduction graduée et non hyperbolique, qui décline elle aussi ses moments. Voici qu'elle nous hisse sur la scène du « théâtre » intermédiaire, dont les acteurs sont des egos transopératoires (figure *transposée* de l'humanité). Et sa reprise, le deuxième terme de la série anabatique, devra s'initier à ce niveau, auquel correspondrait le second étage de notre escalier. Reste que si l'*anábasis* permet en principe un tel glissement au sein d'un champ intentionnel *déjà* constitué, il n'est que la *catábasis* pour assurer sa constitution, en fixant les limites d'un champ-se-faisant.

[490] Telle la « rotation » autour d'un point critique, ou la transposition/réduction standard, qui demeurent toujours *identiques à elles-mêmes*. Ce qui change tout au plus est le niveau ou le feuillet auxquels elles s'appliquent.

[491] Entendons, *les trois* strômata *de la série phénoménologique*, que scande le mouvement catabatique. Notons que ce mouvement fait davantage encore : il les échelonne, rend manifeste leur hiérarchie. Et tel est bien aussi l'effet de la nouvelle *hypérbasis*, si proche à cet égard d'un parcours propre.

[492] Bref, l'une comme l'autre *hypérbasis* prend son départ au niveau inférieur, auquel la marche catabatique nous avait précédemment reconduit. Un niveau objectif, il est vrai *humanisé*, du fait de l'inversion des processus naturels, et sublimé encore par les lumières architectoniques que nous ramenons de nos pérégrinations, à travers le (proto-)champ intentionnel. Mais que nos yeux soient dessillés ne change rien à l'affaire : au stroboscope de la stromatologie, c'est toujours le même niveau. L'élévation dont il était question *supra*

une « percée *fantastique »* au sein du champ. Nous en apprécierons bientôt les effets.

Car il s'en faut que le champ intentionnel soit déjà parvenu à maturité. Une ultime intervention est requise, afin de purger le niveau intermédiaire de sa blessure d'origine. C'est qu'un tel niveau est fractionné en deux sections[493], qui d'abord peinent à s'entendre ; celles-ci diffèrent par nature, et cette disparité les empêche d'exercer une influence réciproque l'une sur l'autre.

Il existe en effet deux variétés de fantaisies perceptives : celles qui résultent d'un mouvement propre, du sommet vers la base, faisant le jeu de la transposition (telles sont, par exemple, les fantaisies perceptives du langage[494]) ; et celles qui émergent de cette réitération impropre, de la base au sommet, et comme en amont de l'*hypérbasis* originelle[495]. Or ces deux variétés de fantaisies perceptives, propres et impropres, sont de nature bien différente. Elles ne s'influencent pas l'une l'autre, et nous pourrions avancer que chacune d'elle évolue « de son côté », en toute indépendance. Nous allons alors voir apparaître le second principe d'organisation du champ intentionnel.

Le premier principe énonçait l'impropriété de l'*hypérbasis*. Le second devra exprimer la *réconciliation des familles de fantaisies perceptives*, la *propre* et l'*impropre*. Or c'est au moment même où les sections intermédiaires[496] d'un champ seulement embryonnaire entrent en résonance ou en symbiose, à cet instant que s'opère la *constitution* effective du champ intentionnel. Et en prime, sa ligne supérieure nous apparaît enfin comme la limite de la Trans-cendance.

Pour mieux comprendre cette réconciliation articulée du champ, usons d'une analogie. Notre système solaire est passé par une multitude de phases, plus ou moins chaotiques, avant de prendre la figure que nous lui connaissons. L'une d'entre elle fut marquée par la réconciliation de Saturne et Jupiter, leur « mise en *résonance* »[497]. Tantôt, chacune de ces deux planètes

(quand il fallait « exhausser » le parcours sur un « plan supérieur ») ne saurait être entendue qu'en un sens *métaphorique* – et non réellement topologique.

[493] Les deux « moitiés » du niveau d'intermédiation, chacune placée sous le signe d'un certain type de *phantasia* perceptive : propre ou impropre, descendante ou ascendante. Déjà pressentons-nous que ces deux familles phantastiques *ne sont pas générées de la même façon* – de là, leur *différence* qualitative, ou *de nature*.

[494] De ces fantaisies, l'auteur avait déjà touché un mot dans sa *IIème* partie. Ce sont en effet celles qui interviennent dans toute élaboration de « langage » (à commencer par la pensée silencieuse, notre « monologue intérieur »), aussi bien qu'avec la variation eidétique, la création mathématique. Et celles-ci sont dites *descendantes*, pour autant qu'elles se dirigent, par catabase, vers le monde objectif, celui des significations et des *doxaï*.

[495] Telle est donc la « percée fantastique » : un voyage de bas en haut, dont l'élan fait jaillir des fantaisies qui regardent dans la même direction. Ce sont ces fantaisies perceptives impropres qui constituent l'œuvre d'art.

[496] Autrement dit les deux *moitiés*, descendante ou ascendante, du niveau d'intermédiation, avec le genre de *phantasia* perceptive (propre ou impropre) qui leur est associé.

[497] Au sens les astrophysiciens parlent de « résonance orbitale » ; et en l'espèce, d'une résonance de « un pour deux », avec Jupiter accomplissant trois révolutions autour du Soleil pendant que Saturne en effectue exactement deux.

gravitait « de son côté » autour du Soleil, sans influer l'une sur l'autre. Mais vînt le moment crucial où les deux astres entamèrent un ballet orbital : leurs périodes de révolution autour du Soleil devinrent commensurables, et cette résonance, cette réconciliation gravitationnelle provoqua l'allongement de leur trajectoire respective – toujours de façon coordonnée. Ces deux planètes étant les plus massives du système solaire, leur synchronisation devait causer l'éparpillement en tous sens de nombreux astéroïdes, lesquels bombardèrent inlassablement la Lune et la Terre[498].

Il en va de Saturne et Jupiter comme des deux familles de fantaisies perceptives ; le raccommodement entre l'une et l'autre permet de *dégager* un champ intentionnel ainsi réaménagé[499]. Tout est déjà réglé au sein du champ ; les hiatus sont bien nets entre les niveaux, ce qui nous préserve des « confusions » inhérentes au *phénoménologisme* et à l'*eidétisme* (un *stromatologisme* de façade[500], masque d'un véritable centralisme). Rien n'est

[498] L'auteur suit ici un modèle cosmologique produit en 2011 par l'Observatoire de la Côte d'Azur (OCA) : le modèle du « Grand Tack », d'Alessandro Morbidelli. Suivant ce modèle, Jupiter d'abord puis Saturne à son tour auraient migré vers le Soleil, du fait de leur friction sur le gaz résiduel ; il n'en fallait pas davantage pour les faire « spiraler » vers l'intérieur. S'approchant ainsi de l'étoile, leur orbite respective se serait finalement stabilisée par ledit phénomène de résonance. En vertu de cette synchronisation (et de leur masse relative) le couple Jupiter-Saturne s'est « bloqué » pour ne plus réagir qu'à l'unisson. Leurs effets cumulés, dans cette configuration particulière, ont semé une agitation considérable dans la population des corps célestes. Détaillons les péripéties. D'abord, l'entrée en résonance de ces deux danseurs cosmiques augmenta leurs excentricités. Leurs trajectoires cessèrent donc d'être circulaires, ce qui déstabilisa le système des planètes géantes dans sa globalité – Uranus et Neptune au premier chef. Leurs orbites devinrent excentriques à leur tour, tant et si bien qu'elles finirent par pénétrer le disque de planétésimaux entourant le cortège des planètes. Leurs interactions proches avec ce disque, d'une part ont permis de fixer les trajectoires que nous leur connaissons aujourd'hui, et ont d'autre part dispersé le disque au point qu'une partie des planétésimaux est venue bombarder les planètes telluriques et s'écraser à leur surface. Ainsi devait s'ouvrir la période de « grand bombardement tardif », il y a maintenant 3,9 milliards d'années.

[499] À ce *dégagement* en effet, qui *met au clair* les hiatus, correspond l'*éparpillement* des astéroïdes hors du disque, et par-là même la *purification* du système des planètes géantes, comme *nettoyées* de leurs scories « planétésimales ». C'est donc au sens d'un tel « délestage » ou « nettoyage », d'une telle « purification » (autant de traductions du terme « limpieza », que l'auteur emploie aussi bien dans le contexte du champ intentionnel que du ballet interstellaire) qu'il faut entendre l'effet de ces deux réconciliations.

[500] Soit les deux écueils qui menacent un *ego transopérant*, celui du *phénoménologue* dans ses œuvres. L'un comme l'autre est la rançon d'une *fascination*, d'un côté pour les pures fantaisies, pour l'objectivité de l'autre ; aussi, tous deux s'accordent à *ignorer le niveau d'intermédiation*, et les charnières qu'il est censé rendre possible (pour peu que les fantaisies dansent ensemble). De là, une implacable *contraction* du champ (sur la zone supérieure ou inférieure, respectivement), avec son cortège d'effets délétères. Les distinctions stromatologiques deviennent alors caduques ou sans contenu – purement nominales, « de façade » en effet – entre les strates d'un champ intentionnel qui n'en est plus réellement un. Ainsi l'*eidétisme*, par le privilège accordé au sujet opératoire, condamne le phénoménologue à méconnaître la spécificité du quantique comme des savoirs humains, propres ou impropres. La phénoménalité n'étant plus que l'« antichambre de l'*eidos* », selon l'expression consacrée par l'auteur, elle ne peut guère servir de guide pour penser et décrire les profondeurs du quantique – lequel réclame certes l'emploi de *structures eidétiques*, mais non plus leur usage comme *revêtement* (tandis que ces structures, pour être dégagées, réclament le concours de transopérations et d'articulations schématiques, toutes choses que refuse l'eidétisme). Et le phénomène se trouvant ainsi délesté de son contenu (il n'est plus que le *phénoménisme* cher aux approches positivistes, platement naturalistes), il ne saurait ouvrir l'*ego* à la

plus clair dès lors, que la distinction et la réconciliation (plutôt que l'unification) des zones propre et impropre du champ intentionnel, en sorte que ce dernier, enfin nous apparaît conforme et strictement délimité. Reste à prendre la mesure de la *vulnérabilité* du champ, qui devient manifeste si les sujets opératoires et transopératoires échouent à « faire l'expérience des limites ».

Épilogue

Le champ intentionnel est donc puissant et vulnérable tout à la fois. Sa puissance tient au fait qu'il s'est vu instituer *ex novo* à partir de principes premiers, ceux d'un champ qui ne se borne pas à ce qu'en formalisent les sciences. L'*hypérbasis*, en lui, est impropre ; c'est là ce qu'énonce le tout premier principe. Elle s'oppose donc au mouvement propre, qui apparaît comme son symétrique inverse. Néanmoins, en vertu d'un second principe, ces deux parcours antagonistes, le propre et l'impropre, se trouvent réunis par leur milieu, ou leur tronçon central, tels deux danseurs qui se font face en se tenant par la taille. Pour le formuler autrement, si le niveau central occupe la fonction de médiateur, il ne lui appartient pas de fixer, à lui seul, la structure du champ. Il faut compter encore sur l'intervention conjointe de ses deux sections, propre et impropre.

Mais non content d'établir cette « puissance », la stabilité du champ intentionnel, il nous est aussi donné d'en reconnaître la vulnérabilité, le champ étant bordé par quatre abîmes. Et il n'est qu'un seul recours possible, pour en désamorcer les menaces : que le sujet transopératoire *fasse l'expérience* de ses quatre limites.

Suivons l'enchaînement de leur apparition. Au fil des transformations de la ligne en limite, c'est d'abord[501] l'abîme de l'ouest que nous rencontrons, celui de la *Cécité* naturaliste. Le champ intentionnel (du moins le sujet en son cœur) fait l'épreuve de cette limite lorsqu'il impose les niveaux qui sont les siens au développement naturel, selon ledit principe de correspondance[502]. Le

---

considération de l'imprévisible, de l'inattendu et des actions qui s'en nourrissent ; de ces transopérations qui sont le cœur battant des sciences humaines. Quant au *phénoménologisme*, il entraîne l'ego sur la voie d'un scepticisme diffus, aussi bien quant à la possibilité d'une épistémologie phénoménologique (les *phantasiai* pures prenant nettement le pas sur leurs contreparties perceptives, il s'avère impossible d'en extraire un noyau « variationnel », moins encore de diriger l'application de tel ou tel invariant aux différents niveaux de la *scala naturæ*) que d'une description rigoureuse de la zone supérieure, pourtant l'objet de ses désirs (et ce pour autant qu'il refuse d'en reconnaître la structure *intentionnelle* – il est vrai plus lâche qu'aux échelons inférieurs).

Mais quel que soit l'écueil envisagé – et cela constitue certainement une nouveauté, eu égard aux thèses avancées dans *Orden oculto* – il livre le champ à sa ruine, sa régression, vers un « moment antérieur » à celui où fut signée la réconciliation. Car de cette euphonie dont tout dépend, *le registre d'intermédiation est le seul site*.

[501] Dans la mesure où nous en sommes toujours déjà les victimes, avant même que cet aveuglement ne fut institué en *abîme*. *Avant* le champ et ses frontières, si l'on peut dire, était l'*appartenance* au monde naturel, monde sans relief et sans suture, sans hiatus.

[502] Sur ce point, l'article de 2013, « Le principe de correspondance » (*Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série,* n°12) devrait certainement constituer une référence

niveau supérieur (sans *ego* ni synthèse d'identité) impose sa structure quantique-phénoménologique ; et les niveaux phénoménologiques subséquents, eux aussi impriment la leur[503].

Vient ensuite le second abîme, dont la menace plane depuis l'est : celui de l'*Inhumanité* intemporelle, située dans la dimension eidétique de la réalité[504]. Plus tôt, nous apprenions que cette limite devait être expérimentée au gré de la rencontre d'un faisceau de fantaisies perceptives propres, faisceau qui « s'engrène » à un noyau eidétique, sans nul secours de l'imagination. Cela génère les structures qui seront finalement imposées à la nature.

Le troisième abîme (et ainsi, la troisième expérience de la limite) surgit au terme du déploiement « propre », sur le versant sud du champ. À cette limite, nous voyons se dessiner le territoire de la Cis-cendance, qui symbolise le retour à l'animalité. C'est au lieu où s'ébauche le parcours *impropre* que nous en faisons l'expérience, dès lors que l'*hypérbasis*, revisitée ou relue sur un « plan » supérieur[505], se laisse articuler selon des niveaux ascendants. S'éployant au niveau intermédiaire impropre[506], l'art est ce processus qui désobjective les matériaux techniques, assure leur « trans-fert » depuis le niveau objectif[507], et les sublime, les transfigure dans l'expérience esthétique (là où se fabrique le sens), qui est l'apanage du niveau supérieur[508]. Il reste

---

privilégiée. Mais c'est seulement avec *Orden occulto* que l'auteur offre une approche systématique de sa perspective homologique – sans donc se limiter à la considération du niveau quantique-phénoménologique. Mais qui voudrait approfondir la correspondance de la matière et de la pensée à leur état embryonnaire pourra se reporter au chapitre 14 de *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, *op. cit*.

[503] C'est dire que la *scala naturæ* est constituée de trois niveaux qui correspondent terme à terme aux trois *strômata* : les organisations *quantique*, *biochimique*, *éthologique*. Ajoutons que la seconde est assurément la plus complexe, étant donné qu'elle enrégimente l'ensemble des systèmes « chaotiques ». Complexité à la mesure de son homologue intentionnel.

[504] Sur les *trois* dimensions de la réalité, *cf*. le prologue de *Orden oculto*, *op. cit*.

[505] Un « plan », et non un « feuillet », comme nous l'avons vu plus haut. La supériorité dont il est ici question ne relève ni de la topologie, ni de la stromatologie.

[506] Ou pour mieux dire : dans la *section* impropre du *niveau* d'intermédiation. Et de même pour ledit « niveau inférieur impropre », plus loin dans le même paragraphe.

[507] Un niveau que l'on sait *objectif*, phénoménologiquement *inférieur*, et *propre*.

[508] Distinction cruciale chez Ortiz de Urbina. L'union est certes profonde entre *l'art* et *l'esthétique* ; le premier ne saurait subsister indépendamment du second, sans qu'on dût admettre la réciproque. L'esthétique n'est jamais qu'une possible ouverture (un « horizon ») sur la zone supérieure, ce niveau qui nous façonne en tant qu'animaux intentionnels, mais dont nous sommes inconscients ; un niveau auquel renvoie également, à sa manière, l'expérience religieuse, au sujet de laquelle Ortiz de Urbina consacre bien des pages. Cependant qu'il refuse d'accorder l'asile à l' « *art pour l'art* ». Détaché de tout horizon esthétique, l'artiste serait, comme il le dit plaisamment, tel le théologien qui persiste à produire de savants commentaires, bien qu'ayant perdu la foi. L'artiste d'abord, est celui qui dépossède l'objet (le matériau) de toute signification, accomplissant pour sa part une *anábasis* qui le hisse au niveau d'intermédiation, entre le niveau inférieur et celui où prend place le vécu esthétique (la zone de l'humanité, en ses œuvres schématiques). L'œuvre d'art est alors un dés-objet *a priori* stabilisé, un *constructum fermé* de fantaisies ascendantes ; mais en vérité si « labile », nous dit l'auteur, que sa *réception* comme son *achèvement* (le bouclage de ces fantaisies, dans un « moment » privilégié) nous conduit sans délai au niveau supérieur, celui où le sensse fait et se défait, où l'art ainsi rejoint l' « *aisthesis* ». Il est un *plaisir* esthétique (entendons, la jouissance du sublime positif), qui va de pair avec la révélation de certaines latences, certaines virtualités, vis-à-vis desquelles l'expérience artistique joue

que l'artiste encourt sans cesse le risque de « répliquer » le processus ; et de condamner ainsi l'œuvre d'art, ce *constructum* de fantaisies perceptives impropres, à perdre son intégrité. Bref, cette répétition aurait pour rançon une « ré-objectivation ». Le sujet doit donc reculer d'un cran ; il doit se positionner en deçà, se « centrer » sur le niveau inférieur impropre, et cela en dépassant la limite de la Cis-cendance. De là vient que ses productions jamais ne se hisseront au niveau esthétique, et ne feront tout au plus que « paraître » artistiques. Telle est la situation de ce qui est appelé, non sans ambiguïté, le *design*.

Avec le *design*, nous expérimentons la limite de la *Cis-cendance*. Cela signifie du même coup que la partition du champ intentionnel en deux zones, propre et impropre, exige une révision de ce que d'ordinaire, nous entendons par design. Nous ne saurions prendre appui sur la notion d'« objet », ce dernier procédant aussi bien du niveau inférieur que d'un mouvement propre, la transposition des niveaux qui s'opère selon un principe de moindre action. Non, nous évoluons ici en pleine zone impropre, quoiqu'un cran en-dessous de l'œuvre d'art. Seulement à la faveur de ce processus qu'est le design, prenant notre départ dans la Cis-cendance, et nous focalisant sur le niveau inférieur de l'*hypérbasis* seconde manière[509], nous parvenons à nous projeter au niveau de l'expérience artistique. Tel est donc le design, ce mouvement qui nous offre de neutraliser l'abîme de la Cis-cendance, en faisant l'expérience de sa limite.

Vient enfin l'abîme de la *Trans-cendance*, au nord du champ intentionnel ; c'est dans la *religion* que nous éprouvons sa limite[510]. Le design, l'art et la religion, tels sont les noms des processus traversant la zone impropre du champ intentionnel, opposée à l'autre zone du fait de son

comme une caisse de résonance. Si bien que « 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. », *in* « De la façon dont les savoirs « impropres » incluent les savoirs « propres » », *art. cité.* Pour une analyse exhaustive sur ce point, voir le huitième chapitre d'*Orden Occulto*, dévolu à l'expérience (la connaissance) artistique. Lecture que l'on complètera judicieusement par celle de l'article « La identidad del arte », *Eikasia, Revista de Filosofía, n° 101,* 2021. On y trouvera des éléments précieux pour comprendre les raisons et les ressorts de l'appartenance de l'art au domaine des *savoirs impropres*.

[509] Entendons : la réitération de cette dernière au terme du mouvement propre, ladite transposition des niveaux, cf., *supra*, *III*ème partie. Souvenons-nous que cette seconde *hypérbasis* se module à la manière d'une transposition, autrement dit qu'elle s'articule aux trois *strômata* phénoménologiques – y compris au niveau inférieur, dont il est ici question.

[510] Cette religion fait l'objet du pénultième chapitre de *Orden Occulto*, intitulé « El conocimiento religioso frente a la trascendencia absoluta. Mitología versus Mistagogía. ». Notons que la religion (l'expérience religieuse) elle aussi dessine un parcours. Elle prend son départ au niveau intermédiaire, où les cultures et leur symbolisation prévalent encore (pour autant qu'il est une *symbolisation inhérente à ce niveau*, distincte de celle dont se déprend l'artiste). Puis voilà qu'elle s'élance vers le sommet du champ, afin de s'y établir – autant qu'il est permis, en ce *situs* où les synthèses n'ont prise sur rien, sinon rien d'identitaire. Enfin elle s'ouvre à son Dehors, l'un des abîmes du champ intentionnel : la Transcendance, si tant est que nous puissions en faire l'expérience. Peut-être *via* l' « énigme du sens » dont parle Richir, et l'auteur à sa suite. Reconnaissons cependant que ses analyses de l'expérience religieuse (ainsi de la *foi*, de la *mystique* ou de la *mystagogie*) sont incomparablement plus denses et fouillées qu'elles ne le sont chez Richir (dont les objets privilégiés sont bien plutôt les mythes et la pensée mythologique).

orientation. Notons que si l'épreuve de cette limite supérieure passe par la religion, c'est pour autant que celle-ci est exempte d'éléments hétéronomes[511] : une religion non rationnelle, mais simplement intentionnelle.

En somme, c'est un champ laissé comme *mort*, celui qui serait seulement animé d'une pulsation propre ; que seul sillonnerait un mouvement de transposition, du haut vers le bas. La vie en lui réclame la *dualité contradictoire* de la conservation propre et impropre, dualité nouée à son niveau intermédiaire, ce territoire où les fantaisies perceptives s'ajustent les unes aux autres, celles de l'art à celles du langage – ainsi prend forme, ainsi se consolide, un champ intentionnel *vivant*. Le maintenir en vie, cela requiert autre chose encore que le secours de la *transpassibilité*, laquelle veille au bon déroulement du mouvement propre, la transposition des propriétés[512]. En vérité, il n'est que la *dualité circulaire* des zones propre et impropre (un cercle à lire dans le sens horaire), pour s'assurer de la vie du champ. À la faveur du premier principe – l'*hypérbasis* en tant que parcours impropre, dans le sillage de l'*épokhê* – s'opère la *linéarisation* du champ intentionnel[513]. Et il est conforme au second qu'une alliance se noue entre ses zones

[511] Pour élucider le sens d'une telle hétéronomie, convoquons l'exemple des religions polythéistes : « Les dieux du polythéisme sont donc virtuels […] Ils donnent naissance à des rituels qui ressassent autant de réponses ayant précédé leurs questions. Ces dieux du polythéisme ont cessé d'être des animaux numineux, il est des cultures pour leur prêter forme humaine. C'est alors une évidence que l'hétéronomie des religions polythéistes. Celles-ci ne sont que des composantes des cultures où elles germinent, au même titre que les divers dialectes et coutumes ; elles se répandent en justifications mythologiques, comme telles circulaires ; elles poussent différents groupes humains à l'adhésion (qui est aussi une adoration) envers leurs dieux respectifs, elles les font adhérer à leurs propres rituels. La religion, dans sa phase polythéisme, est radicalement hétéronome. », *Orden occult*o, *op. cit.*, p. 283. Nous traduisons.

[512] Il est vrai que la constitution, et par suite la préservation du domaine intentionnel en tant que champ *unitaire* (plutôt qu'unifié, c'est-à-dire *nivelé*), nécessite aussi bien la *transpassibilité* que la *transposition*. Déjà dans *Estromatologia*, l'auteur montrait qu'une telle imbrication ou « résonance » des niveaux les uns dans les autres, était indispensable à la constitution d'une « série phénoménologique » ; ajoutant néanmoins que cette réverbération, cette articulation *musicale plutôt qu'eidétique*, devait recevoir l'appui de son « contraire ». Il se fait en effet que cette transpassibilité ne s'atteste qu'au gré d'une réduction phénoménologique, entendue comme *anábasis*, cette ascension pas à pas ; tandis que la reconnaissance des niveaux dans leur intégrité, l'explication effective de leur structure de chaque fois, en passe par une *catábasis*, l'enchaînement des transpositions. Or il semble que ces deux « leviers » ne suffisent plus à organiser un champ consistant. Le mystère se désépaissit peut-être, si l'on comprend que la transpassibilité intervient *dès avant l'anábasis*, et son champ déjà constitué, en pleine possession de ses limites ; à savoir, au « moment » de la seconde *hypérbasis*, d'où jaillissent des fantaisies *ascendantes* en nombre, dès lors toutes fourmillantes de résonance. Et pour autant que la *catábasis* engendre des fantaisies, *descendantes* pour leur part, nous devinons que l'aporie consacrant l'insuffisance des deux précédents leviers, est encore celle de *la réconciliation des fantaisies* – réconciliation devant laquelle toute résonance, toute musique est impuissante. Place à la danse…

[513] Une fois n'est pas coutume, ce terme ne saurait s'entendre dans son acception purement mathématique, en tant que procédure approximant, par une série de Taylor, une équation non-linéaire. Il ne fait sans doute pas davantage référence à la *structure linéaire* du niveau quantique-phénoménologique (la superposition y tenant lieu de principe, avec les effets d'interférences que nous connaissons) ; mais plus simplement, à l'émergence de certaines *lignes* au sein du champ. Des lignes, et non des *limites* encore.

antagonistes. Le champ intentionnel n'est pas unifié. Il s'agit plutôt d'un champ *réconcilié*, d'un système dual et circulaire – *a fortiori*, du fait de l'enchâssement d'une zone dans l'autre[514].

Post-scriptum

À la lumière de ce qui précède, nous pouvons aisément deviner en quoi consiste la mort du champ intentionnel. Sa dualité circulaire implique l'existence d'un double *nexus,* afin de garantir précisément cette circularité entre les opposés. Le premier *nexus* occupe la limite supérieure du champ intentionnel, faisant la jonction entre le point d'arrivée du parcours impropre et l'amorce du mouvement propre. Et c'est le terme de ce même mouvement que le second *nexus*, depuis la limite inférieure du champ, relie au commencement du parcours impropre.

La mort du champ intentionnel résulte tout simplement de la rupture de ces *nexa* – le premier entraînant le second dans sa chute. Que surviennent ces deux ruptures, et le champ intentionnel aussitôt se désagrège : la zone impropre « s'envole à tire-d'aile » vers la Trans-cendance, tandis que la seconde « sombre » dans la Cis-cendance. Autre manière d'énoncer ce qui déjà était compris, en des temps anciens, comme la séparation de l'âme et du corps.

[514] « De la façon dont les savoirs « impropres » incluent les savoirs « propres » », *in Annales de phénoménologie – Nouvelle Série*, n°20, 2021.

Tradition und Nicht-Wissen
Eine programmatische Grenzbestimmung der Diskursivität

ROLF KÜHN

> Aus [den Modernen] wird eben darum so lange nichts Rechtes werden, bis sie sich begnügen, eben einfach und schlechtweg zu leben, ohne wiederum, in allerlei Potenzierungen, dieses Leben leben zu wollen; andern, die nichts Besseres zu tun haben, überlassend, dieses ihr Leben, wenn sie es der Mühe wert finden, zu bewundern, und begreiflich zu machen.
>
> Johann Gottlieb Fichte
> *Die Anweisung zum seligen Leben,*
> *oder auch die Religionslehre (Beilage)*

Wenn alle Symbolsysteme, Traditionen und Metaphern bereits eine unvordenklich affektive Erprobung voraussetzen, die mit unserer originären Leiblichkeit als radikaler Subjektivität identisch ist, dann kann keine einzelne Disziplin mehr den Anspruch auf eine letztgültige Wahrheitsaussage erheben. Auch eine hermeneutische oder dekonstruktive Interdisziplinarität bzw. Wissenschaftsforschung hebt diesen unhintergehbaren Sachverhalt in methodischer Hinsicht nicht auf, insofern das Zusammenspiel bzw. die wechselseitige Korrektur und Ergänzung einzelner fachlicher Ergebnisse noch einen thematischen Horizont voraussetzen, in dem sie miteinander verglichen werden können. Allein die originäre Subjektivität als abgründige Immanenz des Erscheinens hebt diesen signitiven wie zeitlichen Horizont auf, um der Unmittelbarkeit des Selbsterscheinens aller Manifestation stattzugeben. Damit steht nicht nur ein anachronistischer Traditionalismus zur Debatte,[515] sondern alle Wissens- und Lebensformen bleiben in solcher Hinsicht zu hinterfragen, insofern es um eine unmittelbar passible Erscheinensgegebenheit als Selbstgegebenheit des Lebens geht. Ob die Tradition dabei nur als geschichtliches Faktum gedacht wird oder basierend auf Vorsehungsglauben oder sonstige göttliche Autorität, ist letztlich nicht das Entscheidende, insoweit jeder Traditionsbildung phänomenologisch eine subjektiv-kulturelle Ermöglichung als Sinnstiftung vorausliegt, wie Husserls gesamtes Werk unterstreicht.

[515] Vgl. Artikel „Traditionalismus“, in: J. Mittelstraß (Hsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 8, Stuttgart 2018, S. 102f.

1) Nicht-Wissen als originärer Wahrheitsbezug

Zu untersuchen sind daher einerseits die möglichen Verbindungen zwischen verschiedenen Disziplinen in Bezug auf originäre Gegebenheiten sowie andererseits deren notwendiges Hinterschreiten auf eine radikal phänomenologische Selbstgegebenheit hin, die keiner gesonderten Disziplin mehr unterliegt. Im Bereich menschlicher Erkenntnis und Praxis knüpfen wir dabei insbesondere an die Erfahrungsmodi von Religion, Mystik, Ästhetik und Therapie/Psychoanalyse an,[516] da sie eine Kriteriologie an die Hand geben, die jedes theoretische Wahrheitswissen letztlich aufhebt, um den rein affektiven Vollzug eines ursprünglichen subjektiven Könnens geschehen zu lassen. Mit anderen Worten handelt es sich um die Berührung einer präreflexiven Wirklichkeit, die wir im material-phänomenologischen Sinne als das absolut phänomenologische Leben bezeichnen.[517]

Der Verweis diesbezüglich auf weitere Autoren wie Nietzsche, Freud, Bataille und Lacan, aber ebenfalls auf geschichtliche Erscheinungen wie Buddhismus und Christentum, intendiert in solchem Zusammenhang weniger eine doxische Interpretation ihrer Lehrinhalte als vielmehr die einführend genannte reduktive Möglichkeit, eine Analyse des Unmittelbaren durchzuführen, die vor jeder speziellen Thematik von Diesem und Jenem liegt. Kein Wissen des originär passiblen Nicht-Wissens ist mithin jemals möglich, so dass an die Stelle der Priorität der Erkenntnis eine je subjektive Praxis tritt, die jedoch ebenfalls kein besonderes Wollen mehr darstellt, sondern das vorgängige Leben als notwendig immanentes Können impliziert, welches jeden Vollzug von uns fundiert. Dieses Können ist kein Wissen im Sinne einer Intentionalität, wodurch dieses Können in seiner transzendentalen Ermöglichung jenes thematische Nicht-Wissen bildet, welches für uns unabdingbar ist, um überhaupt empfinden, denken und handeln zu können.[518] Um dieses originäre Nicht-Wissen als lebendige Quelle jeder Manifestation kreisen die zuvor genannten Bereiche von Ästhetik, Religion, Mystik und Therapie. Es sind jene exemplarisch ausgewählten Bereiche, um in ihnen eine Präsenz erproben zu können, die niemals noematisch gewusst werden kann und dennoch ohne jeden Zweifel – wie Descartes' Cogito[519] – gegeben ist. Abendländische Mystik wie Buddhismus können hierzu als nähere Verifikation dienen, insoweit nach

[516] Vgl. bereits zuvor *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und lacanscher Perspektive*, Freiburg/München 2018; *Das Begehren der Mystik. Eine Kriteriologie der Erkenntnis und Praxis*, Baden-Baden, 2022.

[517] Vgl. ebenfalls M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München, 2005, S. 13-32: „Phänomenologie des Lebens".

[518] Vgl. R. Kühn, *„Ich kann" als Grundvollzug des Lebens. Analysen zur material-phänomenologischen Handlungsstruktur*, Dresden, 2022.

[519] Vgl. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* II,3 (Hg. L. Gäbe), Hamburg, 1959, S. 43f.

deren Aussagen Leere/Fülle unmittelbar ineinander fallen. Dadurch gibt es mithin keine Trennung mehr zwischen subjektivem Vollzug und Erprobung, sondern nur deren Einheit als Originarität des Wirklichen, welches sich für das Denken als ein Nicht-Wissen darbietet. Dafür sei ein Zeugnis – stellvertretend für viele andere Texte – von Teresa von Avila angeführt: „Hier nun nimmt man nichts mehr, sondern genießt nur, ohne zu erkennen, was man genießt. Man erkennt zwar, dass man ein Gut genießt, in das alle anderen Güter eingeschlossen sind, doch erfasst man dies nicht. Es sind alle Sinne mit diesem Genuss beschäftigt, so dass keiner mehr frei ist, um sich noch mit etwas anderem beschäftigen zu können, weder mit Äußerem noch mit Innerem.“[520]

Was besonders die johanneische und therapeutische Lebenswirklichkeit hierbei betrifft, ist der leibliche Charakter dieser Unmittelbarkeit, die wir auch als die Affektabilität der subjektiven Erprobung bezeichnen. Diese Ur-Leiblichkeit hebt uns aus allen kantischen Erfahrungskategorien heraus, die auf Objektivität ausgerichtet bleiben. Denn das Kategoriale selbst wurzelt in einem Leibvollzug als originärem Fleisch, so dass hier ebenfalls die christologisch bezeugte Inkarnation zu einer praktischen Kriteriologie wird, die jeder Disziplin vorausliegt. Denn die Fleischwerdung Christi besagt strukturell, dass Gottes Leben nicht nur das „Licht der Menschen“ als Logos-Wahrheit ist (Joh 1,4), sondern eine Fleischlichkeit „im Anfang“ (Joh 1,1-4), welche somit in jedem Empfinden als uns gewährtem Empfinden-Können die unabdingbare Voraussetzung aller Gegebenheit als ursprünglich affektives Leben bildet.[521] Solche Selbstaffektion ist dann keine inhaltlich feststellbare Einzelempfindung mehr, sondern ein Apriori transzendentaler Verlebendigung schlechthin, so dass deren thematisches Nicht-Wissen jegliches Wissen als ein partikuläres Etwas begründet. In der Kur kommt dies dadurch rein praktisch zum Ausdruck, dass ein subjektives Begehren sich singulär als ein Ich erprobt, das weder ein Wissen über sich selbst als Bedingung seiner immanent unverwechselbaren Wahrheit vorauswissen kann noch narzisstisch weiterhin phantasmatische Fixierungen aufrecht zu erhalten vermag, wenn es existentiell in den Vollzug dieses Nicht-Wissens gerät.

Was buddhistisch die Einheit von perzeptiven Erscheinungen und Nicht-Sein als Nirvana bedeutet,[522] ist daher christologisch wie therapeutisch mit der Ab-gründigkeit jenes Fleisches vergleichbar, welches niemals in ein reflexives Bewusstsein gelangen wird, aber dennoch originär wie subjektiv gegeben sein *muss*, damit überhaupt Erscheinen stattfindet, ohne dadurch eine bestimmte Erscheinung als zeitlichen Anfang oder Wahrheit

---

[520] *Das Buch meines Lebens* 18,1, in: *Werke und Briefe*. Gesamtausgabe I (Hg. U. Dobhan u. E. Peeters), Freiburg-Basel-Wien, 2015, S. 250f.

[521] Vgl. R. Kühn, *Der Erst-Lebendige*. *Christologie leiblicher Ursprungswahrheit*, Freiburg/München, 2021.

[522] Vgl. E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 2010, zur buddhistischen Lehrentwicklung.

festzuhalten zu können. Wo immer daher Disziplinen ein Erstes oder Letztes setzen, beispielsweise "Unbewusstes" oder "absolutes Wissen" wie bei Freud und Hegel, wird eine methodische Vorentscheidung hypostasiert, um der Aporie des Erkennens durch Regression oder Dialektik zu entkommen. Aber unser Denken ist nicht deshalb unvollkommen, weil es zu wenig introspektiv, aufmerksam oder rational wäre, sondern weil es prinzipiell im Sinne Husserls[523] ein je intentionales "Bewusstsein von etwas" ist, dessen Struktur es nicht durch sich selbst entkommen kann. Das lebensweltlich ausgeprägte Bewusstsein solch noetisch-noematischer Konstitution führt daher zur Traditionsbildung von Sinn, der immer schon eine genetische Begriffsbildung bedeutet, womit die originäre Selbstaffektion vergessen wurde. Daher bildet jede Tradition eine Bewegung in einem Begriffszirkel, der auf den meta-genealogischen Affekt hin zu hinterschreiten bleibt, um die ursprüngliche Einheit von Nicht-Wissen/Begehren erproben zu können. Auf solchem Hintergrund bleibt Georges Batailles persönliche Suche nach einer "inneren Erfahrung" verständlich, die Sprache, Gott wie Welt oder Natur als vom Denken konstituierte Totalitäten ausschaltet, um nur die „Nacht des Nicht-Wissens“ als Wirklichkeitszugang im Sinne eines „Unmöglichen“ für sich gelten zu lassen. In Bezug auf Andere bedeutet solche Existenz als ausschließliches „Leben des Lebens“ einen „Austausch“ (*communication*), der nur in der unmittelbaren Hingabe an ein dergestalt empfundenen „Da“ (*être là*) als „Spiel der Welt“ besteht. Die eigene schicksalhafte Existenz sowie Religion, Philosophie und Wissenschaften entsprechen daraufhin der „Infragestellung aller Dinge“, wobei die jeweiligen unzureichenden „Antworten“ nur wiedergeben, was jeweils als Leben „auf dem Spiel stand“.[524]

Das originäre Nicht-Wissen ist daher auch keiner sukzessiven Reduktion oder asketischen Abtötung geschuldet, sondern bildet eine unmittelbare Positivität des rein phänomenologischen Lebens, welches wir ständig als Potentialität unseres Könnens in jedem Vollzug ohne mögliche Sinn-Totalisierung selbstaffektiv erproben. Sähen wir bloß vorstellungsmäßig ein Etwas im Rahmen eines diskursiv wie symbolisch vorgegeben Ganzen, so vermöchten wir gar nicht zu handeln, das heißt von der inneren Selbstbewegung des sich selbst begehrenden Lebens ohne Distanz affiziert zu sein. Auch Wissen im pragmatisch vorwissenschaftlichen Sinne sowie als konsensuell begründete Wissenschaft findet daher stets in einer ontisch-ontologischen bzw. ereignishaften Differenz oder Situation statt.[525] Deshalb folgen gerade Ästhetik und Mystik zunächst nicht einer

[523] Vgl. *Die Idee der Phänomenologie*, Hamburg, 1986, S. 75f. (V. Vorlesung).
[524] Vgl. „L’expérience intérieure und Le Coupable“, in: *Œuvres complètes* V: *La Somme athéologique* I, Paris, 1973, S. 7-190 u. S. 235-366, hier S. 282f., 321-326, 334, 340f., 347f., 360f., 374f. u. 398, was ebenfalls als „Erprobung“ (*épreuve*) der „Nacht“ oder des „Nicht-Wissens“ bezeichnet wird. Siehe auch A.R. Boelderl (Hsg.), *Welt der Abgründe*. *Zu Georges Bataille*, Wien, 2015.
[525] Vgl. die Artikel „Wissen“ bis „Wissenssoziologie“, in: J. Mittelstraß (Hsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 8, S. 533-579.

Lehre oder Tradition, sondern übereignen sich der subjektiven Abgründigkeit von Begehren, Tun und Augenblick, um auf diese Weise dem Immemoriablen als gewährter Präsenz stattzugeben. Diese Begegnung bleibt mit stets neuem phänomenologischen Einsatz zu vollziehen, um zentrale Ergebnisse der zuvor angeführten Disziplinen jeweils einer Bewegung der immanenten Selbsterprobung als Nicht-Wissen nachzuordnen. Da heute das epistemologische wie gesellschaftliche Postulat umfassender Versprachlichung wie Verbildlichung als medial-digitaler Objektivierung allgegenwärtig ist und beansprucht, den alleinigen Wahrheitszugang zur Wirklichkeit zu bilden, schreiben sich unsere Analysen kriteriologisch in ein primordiales Nicht-Wissen als Bildlosigkeit ein, das heißt in eine andere Phänomenalität als das Sichtbare oder die "Lichtung" im Sinne Heideggers.[526] Allerdings bleibt in Bezug auf letztere festzuhalten, dass Heidegger schon in "Sein und Zeit" ein "Nichts" kannte, welches nicht nur Entzug aller innerweltlichen Seiendheit über die Befindlichkeit der Angst darstellt, sondern dass dieses Nichts selbst der "Entzug" als das "Sein" ist. Dadurch werden alle Stellungnahmen zu Sein/Nichts als je mögliches *Ja/Nein* tiefer fundiert, nämlich näherhin dann in den "Beiträgen zur Philosophie" als jene "zuweisende 'Macht', deren Beständnis alles 'Schaffen' (Seienderwerden des Seienden) entspringt". Auf diese Weise wird die "Wesung des Seyns" als "Er-eignung" durch die Verweigerung des Nichts des Seyns dessen "Zuweisung".[527]

Nietzsche befand allerdings seinerseits bereits in seinem Vorwort zur zweiten Ausgabe der "Fröhlichen Wissenschaft", dass "Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständnis des Leibes gewesen ist".[528] Beherzigt man diesen Hinweis nicht nur als notwendige Ergänzung zu Heideggers rein existenzialem Seinsdenken, sondern ebenfalls in Bezug auf die Tradition von Religion und Mystik, so ist offenkundig deren oftmals erfolgte Geringschätzung von Leib/Leben ein Widerspruch in sich, insofern Gott und Leben wesenhaft identisch sind, was neuplatonisch nicht auf den "Geist" reduziert werden kann, um Leben nur zu einer Stufe der Emanation des "Einen" zu machen.[529] Denn wenn schon nach alttestamentlicher Bekundung "niemand Gott jemals gesehen hat", wie Joh 1,18 diese Aussage aufgreift, so hat auch niemand jemals das apriorische Leben gesehen, mithin gleichfalls nicht jene Immanenz des lebendigen Leibes, welcher uns originär die Einheit wie Einfachheit unseres Lebens empfinden lässt. Dadurch ist der Mensch selber ein ursprüngliches Nicht-Wissen in Bezug auf sich selbst und die Anderen, dem die verschiedenen Disziplinen abhelfen wollen, weil sie lebensweltlich in eine existentielle

[526] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) (HGA 65), Frankfurt/M., 1994, S. 331f.
[527] Ebd., S. 246f.; siehe auch *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1965, S. 22f.; dazu ebenfalls N. He, *Sein und Sinn von Sein. Untersuchung zum Kernproblem der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg/München, 2020.
[528] *Kritische Studienausgabe* 3, Berlin/München, 1999, S. 348.
[529] Vgl. W. Beierwaltes, *Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt/M., [2]2021.

Logik der Besorgung und Versicherung gegenseitiger Interessen eingebettet sind. Davon einen Schritt zurückzutreten, war stets der Versuch eines originären Denkens, welches nicht als Wissen im Sinne eines ökonomisch notwendigen Kalküls verrechnet werden kann.[530] Folglich sollte auch kein Individuum in der Gesellschaft allein über seine sichtbaren Leistungen sozial oder moralisch vermessen werden, was einer unmittelbaren Konsequenz der Wahrheit originärer Ipseität jeder Person entspricht und daher mit dem Nicht-Wissen der sowohl ethisch wie transzendental verlebendigenden Vorgängigkeit korreliert. Man kann für solchen Zusammenhang auch auf den Freiheitsbegriff bei Jean-Paul Sartre verweisen, bei dem ebenfalls jedem „Entwurf" eine „ursprüngliche Wahl" vorausliegt. Dadurch wird eine Identitätsbestimmung der Subjektivität möglich, die nicht mehr allein von situativen Stellungnahmen abhängig ist, sondern in der Einheit von Akt und Gehalt ursprünglicher Ipseisierung ruht, was zugleich den gemeinschaftlichen Austausch in Geschichte wie Gesellschaft mitbegründet.[531]

Mystiker wie Künstler berichten des weiteren übereinstimmend, dass sie nicht beschreiben können, was sie als Verzückung, Gotteinung bzw. Inspiration erfahren, da dies sich in einer Sphäre reiner Empfänglichkeit vollziehe,[532] für deren Verständnis letztlich keine welthaften Kategorien mehr zur Verfügung stehen. Auch die Phänomenologie kann sich dem nicht substituieren, aber sie vermag methodisch einsichtig zu machen, dass die Abgründigkeit unserer immanenten Selbsterprobung wesensgemäß unsichtbar wie unbenennbar bleiben muss, insofern dabei eine Aufhebung von Horizont und Zeitlichkeit erfolgt. Insoweit die gegenwärtige Phänomenologie für diese gegen-reduktive Notwendigkeit eine Beschreibung liefert, ist sie selbst eine Disziplin als philosophische Vorgehensweise. Aber schon Husserl machte vor den ihm nachfolgenden Selbstradikalisierungen der Phänomenologie als Destruktion, Gegen-Reduktion oder Gegen-Intentionalität bei Heidegger, Levinas, Henry, Richir und Marion deutlich,[533] dass die Phänomenologie zunächst vor allem eine Einstellung sei. Sie beginnt nämlich in ihrer Forderung nach theoretischer Voraussetzungslosigkeit mit einer Einklammerung von allen vorgegebenen Objekten und disziplinären Referenzen einschließlich der Ontologie, um sich ausschließlich der Selbstgebung des Erscheinens in dessen absoluter Phänomenalisierung zuzuwenden. Damit ist prinzipiell eine Offenheit als

[530] Vgl. G. Bataille, *La limite de l'utile* (1939-1945), in: *Œuvres complètes* VII, Paris 1976, S. 181-280; *Das theoretische Werk* I: *Die Aufhebung der Ökonomie* (*Der Begriff der Verausgabung – Der verfemte Teil – Kommunismus und Stalinismus*), München, 1975.

[531] Vgl. dazu auch U. Dopatka, *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl*, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion, Paderborn 2019, S. 105ff.

[532] Vgl. R.A. Riepl, *Kreatives Tun und seine Ermöglichung durch das absolute Leben*, Dresden, 2019.

[533] Vgl. H.-D. Gondek u. L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M., 2011, S. 41ff.

Empfänglichkeit gegenüber jedem Wirklichen angezeigt, wie sie rein praktisch in Mystik, Religion, Ethik, Therapie und Ästhetik originär zum Vollzug werden.[534] Daher kann die Phänomenologie gleichfalls als individuelle wie kulturelle Sublimierung betrachtet werden, zumal sie gegenwärtig für den Egobereich noch hinter den klassischen Konstitutionsanspruch des Ichs zurückgeht, um auf diese Weise zugleich der psychoanalytischen Kritik eines introspektiven Narzissmus im Kern des Transzendentalen selbst zu entgehen.[535]

Dadurch ist ein weites Feld von theoretischen wie praktischen Verflechtungen in epistemologischer Hinsicht benannt, die hier programmatisch für die Problematik des disziplinären Nicht-Wissens angezeigt werden müssen, um dasselbe nicht bloß als eine endliche Grenze des diskursiven Erkennens aufzufassen. Als reine Empfänglichkeit, Potentialität oder Selbstaffektion ist das Nicht-Wissen vielmehr die fundierende Originarität als lebendige Präsenz schlechthin, die nicht von einem transzendenten Grenzerleben abhängt, sondern die Immanenz als leiblich-affektive Fundierung jeglicher Transzendenz und Ekstase selbst erproben lässt. Dies haben alle Traditionen und Disziplinen letztlich zu berücksichtigen, um die Wahrheit des Lebens nicht irrtümlicherweise oder ideologisch zu usurpieren, welche in keine von ihnen jemals aufgehen wird, da ihre Autarkie in ihrer sich selbst zeugenden Unmittelbarkeit ruht.[536] Auch wissenschaftstheoretische Erklärungen erkennen dies zumindest indirekt an, sofern sie als Minimalvoraussetzung für die Wissenschaftsbildung und Wissenschaftsentwicklung entweder eine anthropologisch begründbare Disposition „kreativen Schaffens“ zugestehen oder das grundlegende Vermögen des Menschen, überhaupt „Unterscheidungen treffen zu können“, die dann über die Kennzeichnung von Merkmalen zu Prädikationen führen. In der konstruktiven Wissenschaftstheorie wird außerdem im Anschluss an Husserl, Heidegger und Hugo Dingler[537] ein Rückbezug auf Leben, Welt und Sprache im Sinne eines „im großen und ganzen erfolgreichen Handelns des Menschen“ anerkannt, das die „Unhintergehbarkeit des Lebens“ gemäß Wilhelm Dilthey und Georg Misch[538] einschließt. Dies lässt sich insgesamt

[534] A. Glück, *Offenheit – Empfänglichkeit. Mystik und Phänomenologie*, Würzburg, 2012.
[535] Vgl. S. Freud, *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M., 2014: „Zur Einführung in den Narzissmus“ (1914), S. 49-77, hier S. 72f.
[536] Vgl. zur ideengeschichtlichen Überprüfung für die Neuzeit K. Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács* (Hsg. E. Jain), Freiburg/München 2017, wobei der Begriff "Philosophie des Lebens" oder "Lebensphilosophie" auf Schlegel und Novalis zurückgeht. Außerdem M. Enders, „Zum Verständnis des Lebens in der Philosophie der Neuzeit bis zur Gegenwart – ausgewählte Positionen von René Descartes bis Michel Henry“, in: F. Neufeld, Ch. Pasqualin, A. K. Ronhede u. S. Wu (Hsg.), *Leben in lebendigen Fragen. Zwischen Kontinuität und Pluralität*, Freiburg/München, 2021, S. 71-125.
[537] Vgl. *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, Leipzig, 1913.
[538] Vgl. *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Freiburg/München, 1994.

nach Michel Henry[539] als transzendentale Leistungen eines unmittelbar subjektiven „Lebenswissens“ zusammenfassen, da gerade auch vorwissenschaftliche Kulturen den Existenz- und Weltbezug angemessen bewältigen konnten und zum Beispiel große ästhetische Werke hervorbrachten, die wir heute noch bewundern. Denn das „immer schon Gekonnte“ als praktisch bewährte Handlungsweisen impliziert für die Entwicklung von Wissenschaft und Technik nicht nur bewährtes Können von kontinuierlichen Lebens- oder Alltagsoperationen, sondern eine „Pragmatik“, welche an eine originäre Erfahrung gebunden ist, über die Menschen im Sinne der Realität nicht beliebig verfügen können und welche mithin Grenzen für die logisch objektivierende Ideation beinhaltet.

Sollte jedes Individuum in seinem praktischen Können dieses vorauszusetzende Nicht-Wissen erst im Tod als äußerster subjektiver Wirklichkeits- wie Wahrheitserprobung erkennen, so schließt dies nicht aus, dass unsere permanente Auslieferung an solche Ab-gründigkeit bereits in jedem Augenblick konkret stattfindet. Insofern ist letzterer nicht nur die abgründige Möglichkeit der Freiheit im Sinne Kierkegaards,[540] sondern immer auch die Konfrontation dieser Freiheit mit jenem absoluten Können, welches ihr als lebendige Passibilität immanent vorausliegt. Es gibt daher eine originäre Verschränkung von Kraft/Ohnmacht als Angst und Begehren, die keine Illusion hinsichtlich der radikalen Situativität als transzendentaler Lebensgeburt aufkommen lassen kann, in der alles Handeln wurzelt. Dieser ständigen Selbstgebung des Lebens in Freude/Schmerz allzumal stattzugeben, ist jener Weg der Unmittelbarkeit wie Einfachheit, die Ab-gründigkeit des Lebens als Nicht-Wissen ohne Phantasma zu vertiefen. Traditionen, Religionen wie Wissensentwürfe und Ethiken sind dann jeweils ein Echo auf jene Antworten, die lebendige Individuen aller Generationen auf diesen selbstaffektiven Anruf hin gegeben haben. Dadurch bleibt ebenfalls Geschichte vernehmbar als Leben des Lebens, ohne in Symbolik, Gesetz und Institutionen zu erstarren, die nur einen je momentanen Anspruch auf Wahrheit erheben können, in der diese kontinuierliche Selbstaffektion als unsichtbare Selbsterprobung der Ipseitäten nachklingt. Auf diese Weise ist uns dann im Grunde keine menschliche Tradition als Austausch oder Kommunikation fremd, auch wenn die subjektiv vollzogene Immanenz zu ihrer Herausbildung im Nicht-Wissen oft verdunkelt oder vergessen ist.

---

[539] Vgl. *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München, 2016, S. 41ff.

[540] Vgl. *Der Begriff der Angst*, München, 2020, S. 511ff.; siehe dazu auch G. Batailles entsprechende Hinweise in *Le Coupable*, S. 241, 293f., 305f., 316f. u. 335ff.; sowie besonders für das Verhältnis von Tod/Begehren ebd., S. 365f. u. 400f. Für die weitere Diskussion vgl. R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg/München, 2019.

2) Erprobung als Nicht-Wissen und Negativität des Unmöglichen

Zeigt sich mithin originär keine übergeordnete allgemeine Wahrheit des singulär Wahren, so erweist sich die Unabsschließbarkeit desselben durch eine Systematik oder Wissenschaftlichkeit als die Notwendigkeit, die Unausweichlichkeit eines abyssal Unaussprechbaren einzuräumen. Philosophie, Religionswissenschaft, Psychoanalyse wie Ästhetik, die wir beispielhaft anführten, können dieses Unbenennbare nur umkreisen, um als stummer Hinweis seiner Wirklichkeit gerecht zu werden. Denn bereits jede Frage ist methodisch gesehen ein Verlassen des Nicht-Wissens, welches unmittelbar lebendige Gewissheit ist, ohne den Horizont einer welthaften Antwort zu eröffnen, in der nur das Spiel der Vorstellungen als ihnen dergestalt vorgezeichneter Ruin stattfinden kann. Danach tritt die Praxis nicht einfach als Ersatz an die Stelle der Repräsentation, Symbole, Texte und Rhetoriken als Diskursivität, sondern folgt in denselben jenem ursprünglichen Begehren, das sich darin wortlos bekundet. Nicht um deutend als Identität oder Sinn entziffert zu werden, sondern um es als subjektive Abgründigkeit zu erproben.

Die Antwort wird dadurch nicht nur zum Aufschub oder zur Nachträglichkeit wie im Dekonstruktivismus, sondern besteht in der Unmittelbarkeit der Erprobung selbst, ohne benannt werden zu müssen. Diese ist daher weder bloß Fraktur, Fragment, Torso oder Atopos, wie es postmodern angenommen wird,[541] sondern originäre Einfachheit des Lebens, *das zu leben ist*, so wie es in der Fülle seines Mehr uns stets schon voraus ist, ohne jemals rückerstattet oder reflexiv eingeholt werden zu können. Demzufolge ist es die unendliche Vertiefung eines Empfinden-Könnens mit allen leiblich-geistigen Verfeinerungen, die an kein existentielles Ende zu bringen sind. Dies ist ein zentraler Aspekt des Nicht-Wissens des Lebens, das heißt seine immanennte Teleologie, die durch keine Eschatologie aufgeschoben wird und daher dem nächtlich abgründigen Schweigen seine Berechtigung lässt, wie man es bei Buddha oder Christus in entscheidenden Situationen ihres Lebens beobachten kann. Georges Bataille machte aus solchem Schweigen ein Kriterium für die Wahrheit der Ekstase selbst, die nur erprobt und in keiner Weise ausgesprochen werden kann: „Ich habe Angst vor dem leeren Schweigen, *das ich bin*." Denn solange die Ekstase noch an ein Objekt gebunden bliebe, zu dem auch der Gedanke an Gott gehört, setze sie die Reihe der „nützlichen Gegenstände" fort, wobei diese Begrenzung jedoch gerade aufzuheben sei, da sie eine Grenze für das „Unmögliche" der Existenz bedeutet, wie der Tod zeige, insofern er für uns jeden Wissensinhalt aufhebt.[542]

---

[541] Vgl. zum Beispiel J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien, 2014, S. 45 u. 48; J.-L. Nancy, *L'Adoration* (*Déconstruction du christianisme*, 2), Paris 2010, S. 38ff. (dt. *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums* 2, Berlin, 2012).

[542] Vgl. *Le Coupable*, S. 255, 282f., 346, 372 u. 416; M. Dick, *Die Dialektik der Souveränität. Philosophische Untersuchungen zu Georges Bataille*, Hildesheim-Zürich-New York, 2010.

Eine Analyse, welche sich radikal phänomenologisch dieser ebenso einfachen wie unendlichen Bewegung des lebendigen Nicht-Wissens anvertraut, folgt keiner Logik der Argumentation oder Überzeugung bzw. des Beweisens mehr. Vielmehr eröffnet sie die Möglichkeit für jeden, seine eigene Ab-gründigkeit als unaufhebbare Subjektivität dergestalt zu erproben, dass eine Gewissheit des Lebens präsent wird, die durch nichts Äußeres mehr in Frage gestellt ist. Mit anderen Worten kein Wissen mehr benötigt, um jene originäre Selbstbejahung des Lebens zu empfinden, die prinzipiell in keinem Augenblick fehlt und in den tiefen Erfahrungen von Dankbarkeit, Demut, Liebe und ästhetischer Freude besonders gegenwärtig werden kann.[543] Dieses rein innere Voranschreiten von Immanenz zu Immanenz als nie mangelnder lebendigen Gewissheit der Selbstgebung des Lebens kann man daher dessen sich ständig affektiv offenbarendes Wort nennen – nicht als Antwort auf eine Frage, sondern als Klang oder Geschmack unserer permanent empfangenen Geburt in ihm. Durch dieses selbstaffektive Wort des Lebens sind wir in unserer leiblich gegründeten Ipseität niemals allein, da wir durch sie in einer absoluten Bezüglichkeit leben, welche daraufhin alle weiteren denkbaren lebensweltlichen Berührungen ermöglicht. Auf diese Weise verstanden, ist das Nicht-Wissen des Lebens sein ständiger Reichtum, der uns als Fülle nie fehlen wird, solange wir im Leben sind. So schrieb schon die brabantische Mystikerin Hadewijch. inspiriert von der Minne ihrer Zeit: „Wenn ich vom Küssen der Geliebten spreche, bedeutet das: außerhalb alles Geschaffenen mit [Gott] vereinigt zu sein und keine Befriedigung außer der zuzulassen, die einem in Freude der Vereinigung mit Ihm zuteil wird.“[544]

Das Hören und Annehmen einer geschichtlichen Offenbarung bzw. Lehre entspricht auf diesem Hintergrund einem Glauben, der strukturell noch in den Bereich des Intentionalen gehört, so wie auch das philosophische Erkennen seinerseits ein intentionales Erkenntnisziel besitzt. Die rein immanente Offenbarung im Wort des Lebens kennt jedoch weder einen Glauben noch ein solches Wissensziel, da im *Sich*-Offenbaren des Lebens Akt und Gehalt desselben jeweils zusammenfallen, um selbstaffektive Einheit wie Unmittelbarkeit in einem zu sein. Deshalb ist auch die traditionelle Unterscheidung von Theismus/Atheismus nicht weiterführend, da sie einer rein diskursiven Bejahung/Verneinung folgt, während das rein phänomenologische Leben in seinem immanenten Sprechen originär absolute Bejahung als transzendentale Verlebendigung ist. Insofern verläuft unsere Untersuchung zum Nicht-Wissen streng meta-genealogisch, das heißt ohne thematisch inhaltliche Berücksichtigung geschichtlich geoffenbarter oder verneinter Wahrheiten. Dies schließt ein kriteriologisches Verhältnis gleichfalls zu jeder Schrift ein, welche die verschiedenen Traditionen begründet oder deren Ergebnis darstellt. Demzufolge geht es dann zuletzt darum, in allen Sätzen von Überlieferungen ein „Ursagen“ des Begehrens

[543] Vgl. M. Henry, *Entretiens*, Arles, 2005, S. 111f.
[544] *Buch der Briefe*, 27. Brief (Hg. G. Hofmann), St. Ottilien, 2011, S. 166.

(*désir*) zu vernehmen, wie es Jacques Derrida mit der *archi-écriture* als Spur absoluter Andersheit und der Forderung nach Gerechtigkeit ihr gegenüber in jedem Sprechen angemahnt hat: „Ich [spreche] also nicht von diesem oder jenem Versprechen, sondern von genau dem, das uns so notwendig wie unmöglich mit seiner Spur in die Sprache einschreibt – vor der Sprache."[545]

In Bezug auf das Johannes-Evangelium heißt dies beispielsweise, dass das Geoffenbarte der inkarnatorischen Wahrheit Gottes bereits als Wahrheit des sich offenbarenden „ewigen Lebens" selbst in uns gegeben sein muss, um die kerygmatische Offenbarung des Christentums überhaupt erfassen zu können. Phänomenologisch wie religionsphilosophisch betrachtet, ist indes diese offenbarungsrelevante Problematik eine Grundfrage des Verhältnisses der Individuen zum Religiösen überhaupt. Denn wenn die originäre *re-ligio* in dem unauflösbaren Band zwischen Leben/Lebendigem als solchem besteht,[546] dann beruht hierin ebenfalls die Grundgegebenheit jeder geschichtlichen Religion – mithin auch des Christentums, welches diesen originären Bezug als individuierendes Verhältnis von Leib/Leben in der Fleischwerdung des Erstgeborenen Gottes als „Sohn" verankert. Die Wahrheit des Christentums und solch ursprünglicher *religio* als transzendentaler Geburt sind dann mit unserer selbstaffektiven *passio* identisch, insofern jedes Individuum dieses Leben in seiner Passibilität empfängt, um überhaupt empfinden zu können. Die eigentliche interreligiöse wie interkulturelle Verständigung bliebe heute folglich auf dieser ursprünglichen Ebene zu führen, anstatt sie – wie bisher zumeist – vorrangig von historischen und hermeneutischen Interpretationen der Lehren und Riten her zu erwarten. Alles Religiöse würde demzufolge in einem ursprünglichen Nicht-Wissen wurzeln, das auch das Areligiöse betrifft, sofern letzteres eine verneinende Haltung gegenüber Glaubensformen einnimmt, die einem singulär selbstaffektiven Wahrheitsempfinden immanent zu widersprechen scheinen. Dies schildert etwa in Romanform Jens Peter Jacobsen, der in „Niels Lyhne" von 1880 eine Figur zu Wort kommen lässt, die anstelle eines fraglichen Gottesbildes die eigene Immanenz in ihrer absoluten Stimmungsdichte bevorzugt.[547]

Damit ist – radikal phänomenologisch gesprochen – jedes Leben in seiner immanenten Gegebenheit prinzipiell religiös, insofern dies keine Glaubenseinstellung beinhaltet, sondern einen absoluten Bezug ausdrückt, der als Selbst-Erleiden des Lebens gemäß der mystischen Tradition ein „Gott-Erleiden" bildet, wie Meister Eckhart im Anschluss an Dionysios Areopagita

---

[545] *Wie nicht sprechen*, 30; vgl. zuvor bereits *L'écriture et la différence*, Paris, 1967 (dt. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M., 1976).

[546] Vgl. R. Kühn, *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug*, Dresden, 2017.

[547] Vgl. *Gesammelte Werke*, Band 3: *Niels Lyhne*, Köln, 1898; zur Diskussion siehe auch I. Ritter, *Die Epiphanie des Augenblicks. Wahrnehmung und Projektion bei Rainer Maria Rilke und Jens Peter Jacobsen*, Frankfurt/M., 2009.

formulierte.[548] Dabei kann es sich um keinen Gott der Vorstellung oder des Begriffs im onto-theologischen Sinne mehr handeln, da dieses Gott-Erleiden uns nur in der Weise ständiger *passio* des Lebens zugänglich ist, das heißt als impressionale oder emotionale Affektabilität. Und da letztere auf dieser originären Ebene noch nicht existentiell oder lebensweltlich symbolisiert auftritt, wird sie als bildlose Erprobung ein Nicht-Wissen genannt, in das alle Menschen einstimmen können, ohne sich weltanschaulich binden zu müssen. Nicht ohne Grund kennt daher das Vierte Evangelium „kein Amt, keine verbindliche Tradition", da in der lebendigen Einheit mit dem Logos als Wort Gottes die Wahrheit als „ewiges Leben" selbst begründet auftritt, an dem jeder Mensch teilhaben kann, wie es in Joh 17,3 heißt und inkarnatorisch über die Selbstgegebenheit des Fleisches fundiert wird.[549] Innerhalb der späteren christlichen Mystik wird dies etwa von Johannes vom Kreuz wie folgt bestätigt: „[Die Seele] gelangt in diesem Leben zu solcher Vollkommenheit, dass sie aus Liebe mit dem genannten Sohn Gottes, ihrem Bräutigam, vereint und ihm gleichgestaltet wird."[550]

Als Potentialität ist solches Nicht-Wissen im Sinne der Unmittelbarkeit des Lebens dann zugleich Freiheit, denn es ist Offenheit gegenüber jeglichem Sein ohne weitere Bedingung, so dass sich sagen lässt, ein solches Nicht-Wissen eröffne ständig das Sein, anstatt es in projizierte Sinnvorgaben einzuschließen, die permanent revidiert werden müssen. Aber auch zu solch existentieller Revision bietet das Leben ständig die Kraft, denn als Nicht-Wissen im Augenblick reiner Möglichkeit der Freiheit ist es identisch mit der transzendentalen Ermöglichung jeglichen Tuns durch das Leben schlechthin. Dadurch ist die zuvor genannte *religio* auch kein diffuses „ozeanisches Gefühl", wie es Freud[551] im Briefwechsel mit Romain Rolland ablehnend diskutierte, sondern Entscheidung für eine je individuierte Konkretion des Situativen, welches sich nicht wie ein Tropfen im Meer auflöst, sondern die reine Ipseität als unverwechselbare Singularität erscheinen lässt, was die notwendige Diskussion mit dem Nirvana als Form/Leere im Zusammenhang mit „Daseinsdurst" und „Anhaftung" herausforderte. Dass die abgründige Subjektivität des Lebens ihre Affektabilität als von ihr unabtrennbare singuläre Konkretion aufkündigen möchte, zeigt jedoch nicht nur der Buddhismus,[552] sondern ist jeder Lehre und Ideologie eigen, die ein Allgemeines über das Singuläre stellt, welches

[548] Vgl. *Deutsche Predigten und Traktate* (Hg. J. Quint), München, 1979, S. 431 (Predigt 58), wobei die Unterscheidung von *intellectus passiblis* und *intellectus agens* seit Aristoteles nicht abwesend ist.
[549] Vgl. auch Joh 6,51-56 u. 63; J. Beutler, *Das Johannesevangelium*. *Kommentar*, Freiburg-Basel-Wien, 2013, S. 558f.
[550] *All mein Tun ist nur noch Lieben*. *Gesang B*, Strophe 1,10 (Hgg. U. Dobhan u. E. Peeters), Freiburg-Basel-Wien, 2019, S. 121.
[551] Vgl. *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Gesammelte Werke* XIV, Frankfurt/M., [7]1991, S. 421f.
[552] Vgl. für die Analyse zu Leere/Partikularität G. Bataille, *Théorie de la religion*, in: *Œuvres complètes* VII, S. 281-362 u. S. 406-442, hier S. 430f.; *Theorie der Religion*, Berlin, 1997.

ohne mögliche Aufhebung im *Sich*-Erleiden des Lebens - einschließlich seiner erfahrbaren Unerträglichkeit - verwurzelt bleibt.

Gleichfalls ist dieses Nicht-Wissen nicht mit irgendeiner Form von Negativität zu verwechseln, wie sie zum Beispiel vor einiger Zeit Jean-Luc Marion mit seiner Aufsatzsammlung „Certitudes négatives“[553] in seine Untersuchungen zur Selbstgebung (*donation*) als „gesättigtem Phänomen“ zu integrieren versucht hat. Denn seine Analysen zur Undefinierbarkeit des Menschen wie der Gotteserkenntnis, aber auch von Opfer und Vergebung, rühren nur an ein „Unmögliches“, das sich noch im Bereich des ereignishaft Unvorhersehbaren bewegt. Es handelt sich, anders gesagt, um eine Negativität möglicher phänomenaler Verobjektivierung, welche die Einseitigkeit von Identifizierungen und scheinbar evidenter Erkenntnis hervortreten lässt – sich folglich noch im Horizont des Sichtbaren als Grenzerfahrung bewegt. Und wenn insbesondere Gott dabei in der philosophischen Abgrenzung von Derrida zur „Unmöglichkeit der Unmöglichkeit“ wird, die ebenfalls den „Tod Gottes“ seitens des neuzeitlichen Atheismus seit Nietzsche revidiere, dann schlägt solch anzunehmende Negativität für das Bewusstsein des Menschen an keiner Stelle zu einer Positivität um. Als Selbstpräsenz des Lebens tritt letztere jedoch jeder Negativität entgegen, die im Denken erfahren werden kann. Denn dass sich etwa Gott und Inkarnation Christi als das nie gedachte Unmögliche geben, welches das „Un-Mögliche“ (*l'im-possible*) aufhebe, stellt nur eine rationale Verschiebung der phänomenologisch vorauszusetzenden „Gabe“ dar, sofern diese sich als „negative Gewissheit“ in ihrer Phänomenalität nicht unmittelbar zu manifestieren scheint, wie es etwa besonders an Ausdrücken wie Zeit geben, alles geben und sich den Tod geben analysiert werden kann.[554]

Wir haben demgegenüber bereits unterstrichen, dass vom Leben als Selbstgegebenheit meines Lebens subjektiv nie abstrahiert werden kann, da es stets schon gegeben ist, so dass das originäre Nicht-Wissen diesseits jeder wahrnehmbaren „Redundanz“ nach Marion eine unmittelbare Fülle bleibt. Diese Gegen-Reduktion der Negativität in all ihren diskursiven Formen – seit Kants[555] „negativen Urteilen“, die nur eine „unendliche Approximation“ an das Wirkliche erlauben, und Hegels[556] „Negation der Negation“ als Aufhebung der Differenz von Subjekt/Objekt im Absoluten des Geistes mittels des „spekulativen Karfreitags“ für die Erfahrungsdialektik des Ich-Bewusstseins – kennt die Wahrheits-Erprobung nicht erst als dialektisches Ziel. Letzteres ist als lebendige Originarität schon von Anfang an

[553] Paris 2010, im Folgenden bes. S. 118f.
[554] Vgl. dazu bereits J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997, S. 132ff. (dt. *Gegeben sein. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg/München, 2015).
[555] Vgl. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), Frankfurt/M., 2012, § 22.
[556] Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988, S. 523f.; dazu ebenfalls Th. Auinger, *Individuum est effabile. Spekulativ logische Erkenntnis des Einzelnen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg, 2021.

mitgegeben, so dass auch die ererbte antik-mittelalterliche *via negativia*, *affirmativa* und *eminentiae* eingeklammert wird, sofern die Metapher solchen „Weges" in Bezug auf die Unmittelbarkeit des Lebens selbst unangemessen bleibt. Das Leben gibt sich stets als eine immanente Selbstbewegung ohne Graduierung oder Abstand zu sich selbst, so dass es für das Nicht-Wissen ein Begehren diesseits jedweden intentionalen Wollens darstellt – mithin eine „Anstrengung ohne Anstrengung", wie auch schon Maine de Biran festhielt.[557]

Das Nicht-Wissen bedeutet trotzdem weder eine Vernichtung von partikulären Erkenntnisdisziplinen noch eine besondere „spirituelle Erfahrung", und wäre sie „a-theologisch" wie beim öfters erwähnten Georges Bataille.[558] Ebenfalls handelt es sich dabei nicht um den Versuch einer umgreifenden „Lebenswissenschaft", wie sie Heidegger[559] vor den heutigen Versuchen biologisch-evolutionärer Natur in seiner Anfangsphase vor *Sein und Zeit* angedacht hatte. Und zwar im maßgeblichen Zusammenhang unter anderem mit seiner Mystikinterpretation des Mittelalters als jenem „Mehr-Leben", welches sich im Augenblick der Reduktion aller Objekte für ein Bewusstsein offenbare, das die reine Werthaftigkeit als eine „Momenterfüllung" des Ichs erfährt. Dieses ist dann nur noch mit der Singularität solcher Erfahrung als jener „geschichtlichen Situation" verbunden, aus der sich danach die fundamentalhermeneutische Daseinsanalytik entwickelte, für welche wir bereits den zentralen Zusammenhang von Nichts/Sein erwähnten. Die Abwesenheit thematisch-objekthaften Wissens stellt mithin keine Auflösung des Selbst dar, sondern dessen nicht mehr gegebene Identifikation mit irgendeinem aussagbaren Inhalt, welcher in die Verweisungskette von Welt, Sinn oder Signifikanten eintreten würde, um Erfahrung zu symbolisieren. Daher nennen wir solche Erfahrung ohne Objekt – und dies ohne Anspruch auf irgendeine Spiritutalität, Mystik, Lehre oder Tradition – grundlegend eine reine *Erprobung*, insoweit diese sich von jeder intentionalen Konstitution als Sinntranszendenz löst.

Der entsprechende Begriff *épreuve* im Französischen meint seit dem 13. Jahrhundert nicht nur jegliche Art von Prüfung, Heimsuchung und Widerfahrnis, sondern die dichteste Manifestation von Wirklichem überhaupt, die von Simone Weil[560] dann auch mit der Bestimmung als

---

[557] Vgl. *Von der unmittelbaren Apperzeption*. Preisschrift Berlin, 1807, Freiburg/München, 2008, S. 112f. u. S. 198ff.

[558] Vgl. *L'expérience intérieure* (1943), S. 7-190 (dt. *Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum* 1953. *Atheologische Summe* 1, Berlin, 2017); siehe ebenfalls *Le Coupable*, S. 264f.; „La religion surréaliste", in: *Œuvres complètes* VII, S. 381-405.

[559] Vgl. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (HGA 60), Frankfurt/M., 2011, S. 312ff. Für die gegenwärtige Diskussion mit gewichtigen ethischen Implikationen für die Zukunft siehe auch B. Irrgang, „(Bio)Philosophie. Eine neue Evolutionstheorie und die Konvergenz von Biotechnologie und KI", in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 72/2 (2022), S. 166-204.

[560] Vgl. *Zeugnis für das Gute*. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, Olten/Freiburg, 1976, S. 95f.

wahrheitsrelevanter „Berührung“ (*contact*) wiedergegeben wurde. In solcher Realitätserfahrung wird unsere transzendentale Sinnlichkeit zur ausschließlichen Modalität des Zusammenfalls von Begehren/Wirklichkeit diesseits der Dimensionen von Raum und Zeit, um dem Ich durch die Abwesenheit aller Sinn-Identifikationen nur noch die Möglichkeit einer nicht-wissenden inneren Bezüglichkeit zu lassen, welche nicht mehr zum Projekt eines umfassenden oder spezifischen Wissens gerinnt. In radikal phänomenologischer Sprache handelt es sich folglich um jene schon genannte Selbstaffektion, die als rein immanenter Bezug im unmittelbaren Leben erprobt wird, ohne noch irgendeine Art von Distanz dazu einnehmen zu können. Sich dieser originären Proto-Relation in der Sprache der Philosophie anzunähern heißt nicht, letztere wiederum als Disziplin zu bevorzugen, sondern nur deren konstitutive Wachsamkeit zu nutzen, um nicht letzten subtilen Identifikationstendenzen anheim zu fallen. Der Hinweis auf Jens Peter Jacobsen unter anderem zeigte, dass ebenfalls die Literatur – stellvertretend für alle Ästhetik – eine solche Annäherung erlauben kann, so wie es andererseits gleichfalls Buddhismus, Johannes-Evangelium und analytische Kur leisten können. Der phänomenologisch-interdisziplinäre Dialog mit all diesen unterschiedlichen Erfahrungsformen als Erprobung kann jedoch nur gelingen, falls die gegen-reduktive Bereitschaft gegeben ist, keine ihrer Affirmationen oder Negationen mehr für das Wirkliche im Nicht-Wissen walten zu lassen, da sonst erneut das gesamte signitive Gewicht der Traditionen mit ihren semantisch-metaphorischen Verführungen und Verdunklungen ins Spiel käme. In diesem Sinne lässt sich beispielhaft der Satz der Selbstaussage Jesu verstehen: „Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen“ (Joh 8,21 u. 13,33). Denn anstatt darin nur den Ausdruck eines theologisch einmaligen Verhältnisses zu seinem „Vater“ zu sehen, ist damit die ontologische Nicht-Benennbarkeit desselben als Ursprung oder Ungrund schlechthin angezeigt.

3) Ende der Lebensformen und Nicht-Wissen in der Kultur

Ist jede Frage nach letztem Warum und Wozu dergestalt verlassen, so erübrigt sich dadurch auch jede entsprechende Antwort, die sich nur im traditionellen Horizont von Repräsentation, Rhetorik und Symbolik entfalten könnte, um erneut Begehren/Diskurs miteinander in Verbindung zu bringen, obwohl sie an keinem Punkt ohne Phantasma ineinander aufgehen, wie sicher Jacques Lacan am deutlichsten aufweisen konnte. Insofern hatten die wenigen Hinweise zur Kur/Therapie in diesem Beitrag nur die rein paradigmatische Funktion, das originäre Nicht-Wissen mit keinerlei Erkenntnis-Heil mehr zu verbinden, welches ein Anderes dieses Nicht-Wissens selbst wäre, anstatt die Unbegrenztheit des Wirklichen als solchem gelten zu lassen, welches sich dann nicht länger in irgendeinem Modus der Benennbarkeit noch gibt. Mithin als ein rein affektives *Ist*, insofern unsere immanente Lebensempfängnis als erwähnte „Anstrengung ohne

Anstrengung“ (*effort*) jenes Können des absolut subjektiven Lebens bildet, welches sich als immer schon gegebene phänomenologische Gewohnheit der Zugänglichkeit zum Wirklichem in all daraufhin erfahrbaren Dimensionen erweist. Das heißt in deren lebendiger Unendlichkeit originärer Potentialität, welcher das Nicht-Wissen kein selbstverfügtes Maß des Möglichen mehr vorzeichnet, ohne andererseits die Negativität zu hypostasieren, wie es bei Bataille unter der existentiellen Vorrangstellung von Schrecken, Lachen oder Obszönität geschieht.[561]

Denn das Gefühl der Zugänglichkeit zum Wirklichen als ständig affektiv-leiblich gegebener Möglichkeit beinhaltet insofern eine originär ontologische Gewohnheit, als dieser Zugang im unmittelbaren Gefühl der Bewegung als „Ich kann“ selbst gegeben ist. Es bedarf dazu keinerlei Vorstellung, so dass Nicht-Wissen, Wirkliches und Können im originären Affekt der Ipseität als nie zerstörter Möglichkeit zusammenfallen, wobei zugleich die absolute Proto-Relation der transzendentalen Verlebendigung konstitutiv mitgegeben bleibt. Darin ist die unmittelbare Selbstgegebenheit des Absoluten des Lebens als einer affektiven Inkarnation unserer subjektiven Leiblichkeit als Fleisch verwirklicht, in dessen „Nacht“ als „Tiefe des Fleisches“ das Nicht-Wissen im Sinne der Selbstoffenbarung dieses absoluten Lebens ruht.[562] Auf diese Weise fallen lebendiges Können, Gefühl des Wirklichen und affektive Erprobung unseres dergestalt gegebenen subjektiven „Ich kann“ zusammen, um die Eröffnung jeglichen Seins zu bilden, wie wir schon sagten, und wodurch sich das Begehren vor jeder Sprache sowie als *jouissance* über diese hinaus ereignet, ohne dabei die Abwesenheit eines erfüllenden Objekts und phallische Unmöglichkeit des Begehrens miteinander zu verwechseln.

Natürlich hat es immer schon geschichtliche Vorformen solchen Nicht-Wissens gegeben: das sokratische „Ich weiß, dass ich nichts weiß“;[563] das apophatische Nicht-Wissen bei Dionysios Areopagita und Meister Eckhart sowie die Auflösung allen genetischen Wissens durch die subjektive „Tathandlung“ des Ichs im „Sollen“ des Absoluten selbst beim späten Fichte.[564] Aber diese Formen sind noch an eine intentionale „Frömmigkeit“ gebunden, welche Heidegger[565] dann seinsgeschichtlich als die dem Denken eingeschriebene „Andacht“ verstand. Mithin in Formen an-denkender Verehrung, die noch im Hiatus der Transzendenz operiert, anstatt jegliche Differenz zu lassen, was allein im radikal phänomenologischen Zusammenfall von Begehren/Leiblichkeit als dem originären Fleisch

[561] Vgl. *L'Alléluiah*, *Catéchisme de Danius*, in: Œuvres complètes V, S. 393-418.
[562] Vgl. M. Henry, *Inkarnation. Eine Phänomenologie des Fleisches*, Freiburg/München, 2002, S. 412.
[563] Vgl. D. Jakovljevic, *Das Selbstvertrauen der Vernunft und die sokratische Methodik*, Pogorica, 2021.
[564] Vgl. *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Hamburg, 1994, S. 87ff.
[565] Vgl. *Was heißt Denken?*, Tübingen, 1914; *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1988, S. 78f.

möglich ist. Erst damit ist der erwähnte Schritt zurück hinter jegliche Tradition und Signifikanz als Diskursivität vollzogen, da nur auf diese Weise ebenfalls die Abhängigkeit von traditionell vorgezeichneten Problematisierungen verlassen wird. Denn was ist unser Fleisch einschließlich des so genannten „Unbewussten" der Romantik und Tiefenpsychologie? Eine ebenso ursprünglich wie unmittelbar *sich*-gebende Wirklichkeit, die jedem Erfassen durch einen Denk- oder Willensakt entzogen bleibt. Mit anderen Worten das, was wir originär oder rein phänomenologisch *sind*, ohne es jemals irgendwie adäquat sagen zu können, weil es prinzipiell unsagbar ist und bleibt.

Aber dieses Nicht-Sagen als Nicht-Wissen auf der Ebene der Repräsentation ist gerade die affektive Identität mit einem Vollzug, dessen niemals aufgehobenes Können das „Werk" des absoluten Lebens selbst ist: „Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich vollbringe, auch vollbringen, und er wird noch größere vollbringen" (Joh 14,12). Dieses Können manifestiert sich ohne Unterbrechung in einem Bedürfen, welches unmittelbares Selbst-Bedürfen des Lebens ist, dessen ständige Ankünftigkeit, ohne je von einem *Etwas* beantwortet zu werden. Dieses „Werk" des absoluten Lebens als Inkarnation des fleischlichen Begehrens von Immanenz zu Immanenz als Bedürfen ist kein Mangel, sondern stets neue Selbst-Offenbarung dieses Lebens als die nie still stehende Selbigkeit seines Sich-Gebens ohne jede fixierbare Substanz. Mithin Wort des Lebens, in dem das *Sich*-Je-Bedürfen des rein phänomenologischen Lebens mit dem Werk des Absoluten als Erscheinen in eins fällt, um als uns originär affizierende Kraft vollzogen werden zu können. Johanneisch entspricht dies dem „Vater/Sohn"-Verhältnis als ur-anfänglicher Einheit in gegenseitiger Innerlichkeit. Aber diese familiär-genealogische Herkunftsmetaphorik ist ein Sprechen, welches bereits über dem reinen Sich-Selbst-Sagen der originären Verbindung von Bedürfen/Absolutem hinaus liegt, um in transzendent göttliche Verweise einzutreten, die dann als Verkündigung und Glaube im Sinne von Wahrheit, Licht, Heil etc. ergriffen oder verneint werden können. Im unmittelbaren Vollzug des Fleisches in der Nacht seines leiblichen Bedürfens als Begehren selbst ist genau dieser Hiatus von Zustimmung/Verneinung aufgehoben, um ununterbrochen nur unzurückweisbare Bejahung des Lebens durch sich selbst zu sein, so wie Meister Eckhart diese Einheit von Gottheit/Leben für die Entfaltung seiner Intellekttheorie und Seelengeburt in Anspruch nahm.[566]

Somit ist das Nicht-Wissen schließlich alles andere als Skepsis, Agnostizismus oder Indifferenz,[567] sondern vielmehr die höchste wie unmittelbarste Bejahung, die dem radikal individuierten Leben überhaupt innewohnt. Jedes Etwas als Verheißung an das Bedürfen, begehrend erfüllt

[566] Vgl. A.V. de Sousa, *Das Lebensverständnis Meister Eckharts*, philos. Diss., Freiburg/Br., 2018, Kap. 13: „Die Gottheit und das Leben" (S. 177ff.).

[567] Für die Tradition der Skepsis von Sextus Empiricus bis Helmuth Plessner mit der entsprechenden skeptischen Ethik vgl. Chr. Binkelmann, *Wissen des Nicht-Wissens. Tendenzen des kritischen Skeptizismus*, Bad Cannstatt, 2011.

zu werden, ist daher ein Köder, um die einzig lebendige Gewissheit als Nicht-Wissen zu verlassen und den Einflüsterungen jeglicher Objektivierung zu folgen und darin seine Wahrheit als einem „Anderswo“ zu suchen. „Das wahre Leben ist anderswo“ heißt daher auch ein zentraler Vers im Gedicht „Adieu“ von Arthur Rimbaud,[568] der als Leitmotiv die gesamte Moderne bestimmen wird. Bei Nietzsche schon entsprach dies der „großen Jagd“ der gesamten Erfahrungssuche der Menschheit, der gemäß Kafkas spiritueller Grundauffassung kein „Finden“ beschieden ist,[569] ohne damit das Faszinierende all dieser Weltbegegnungen leugnen zu müssen. Aber es ist dadurch die originäre Kostbarkeit des Schweigens des Nicht-Wissens verloren gegangen, denn das Leben kennt prinzipiell kein „Anderswo“, um ganz und ständig es selbst zu sein, ohne in Lethargie oder Frustration zu verfallen. Die schon genannte Unerträglichkeit, welche im Leben auftreten kann, ist sicher – vor dem Sterben – jene äußerste Erprobung, wo das Nicht-Wissen der reinen Selbstbeladenheit des Lebens allein mit sich selbst entfliehen möchte, um im welthaften Außen eine Antwort zu vernehmen, welche nicht mehr das nackte Schweigen des Lebens in seinem affektiven Sprechen selbst wäre. Diese Unerträglichkeit kann zu jedem Augenblick eintreten, weshalb solch prinzipielle Ab-gründigkeit des Lebens jenes Zeichen ist, an dem wir uns zutiefst in unserer gegenseitig subjektiven Wahrheit zu erkennen vermögen. Deshalb existiert auch keine theoretische Ethik des Lebens, welche eine andere als das eigene innere Ethos seines Nicht-Wissens wäre, das heißt die Erprobung jeder Ipseität in ihrem singulären Nicht-Wissen, das keine Form des Allgemeinen kennt, um mit einer anderen Ipseisierung jemals verglichen werden zu können.

Ohne Zweifel ist daher mit dem reinen Bedürfen des Lebens als dessen permanentem Selbstbedürfen sowohl der Umsturz jeder Tradition durchgeführt, insoweit sie sich über einen Mythos bzw. eine *ratio* oder einen Logos versteht, sowie zugleich auch ihre radikal phänomenologische Fundierung angezeigt. Denn es gibt keine Äußerung von Tradition, sei es im Bereich des Ökonomisch-Gesellschaftlichen wie in der darauf aufbauenden lebensweltlichen Praxis und Epistmene, die sich meta-genealogisch nicht auf diesen selbstaffektiven Anfangspunkt jeder geschichtlichen Entwicklung zurückführen ließe. Folglich wurzeln im originären Bedürfen gleichfalls alle Einzeldisziplinen, wie zum Beispiel die angeführte Wissenschaftstheorie, sofern sie dasselbe über das Begehren zu einer Objektwahl führen möchten, worin Erkenntnisinteressen und Werte als Ziele angestrebt werden. Methodologisch gesehen, kann daher die Analyse um das originäre Nicht-Wissen die Stufen und Implikationen des immanenten Begehrens und seiner subjektiv-lebensweltlichen Symbolisierungen zurückverfolgen, um jeweils jenen Moment zu ergreifen, wo ein Wissen sich von der lebendigen Originarität objektal-thematisch trennt, um den Weg einer scheinbar

[568] Vgl. *Une saison en enfer*, Paris, 1949, S. 236.
[569] Vgl. *Tagebücher* 1918-1923, Frankfurt/M., 1998.

autonomen Wahrheitsbestimmung einzuschlagen. Dies ist bei der Sublimierung des Einzelnen und der Kultur als Arbeit, Kunst und Wissenschaft ebenso der Fall wie bei der Deutung der Nirvana-Gegebenheit als Form/Leere bzw. einer göttlichen Gnade. Stets werden darin Stärke und Schwachheit des subjektiven Lebens als ein defizitäres Bedürfen verhandelt, das sich erfüllen oder aufgehoben werden soll. Dieses je vorausgesetzte, traditionell gebundene Wissen wird daher in der Therapie/Kur wie Mystik suspendiert, um dem Begehren wieder in seinem rein anfänglichen Status zu begegnen, der im Nicht-Wissen des Ichs um dieses bis dahin von ihm verkannte Begehren ruht. Dieser Weg erlaubt es, jeweils ein strukturelles Vergessen offen zu legen, welches symptomatisch für das Herausbilden jeglicher Tradition oder Disziplin ist, um dementsprechend auf den allgemeinen Anspruch von Wissen überhaupt übertragen werden zu können. Dieselbe Arbeit kann demzufolge jeder Leser für seine ihm besonders nahe liegenden Bereiche durchführen, um das darin gesuchte „unendliche Objekt" zu überprüfen, welches Jacques Lacan *La Chose* nannte. Allerdings ist dabei die zu durchquerende Erprobung nicht als ein fertiges Modell vorgegeben, sondern als eine unauslotbare Ab-gründigkeit, die allein der inneren Wahrheit der jeweils eigenen Singularität entspricht.[570]

Theorien von „Lebensformen", wie sie sich unter anderem bei Wittgenstein[571] finden, stellen eine andere geschichtlich-pragmatische Weise der Tradition als eingeübten Habitus für subjektiv-kulturelle Verhaltensweisen dar. Es sei jedoch daran erinnert, dass schon Aristoteles im Theoretischen als *bios theoretikos* eine besondere Lebensform innerhalb der ethischen und politischen Praxis der Polis erblickte. Als *vita contemplativa* wurde dies in der Folge zur Lebensform monastischen Daseins im Mittelalter,[572] während die Moderne die theoretischen Wissenschaften ausschließlich über empiristische oder logisch allgemeine Begründungsvoraussetzungen bestimmte und somit als „Lebensform" aufhob, was nur teilweise durch die konstruktive Wissenschaftstheorie und Wissenschaftssoziologie korrigiert wurde. Natürlich entlässt das originär phänomenologische Leben all diese Formen aus sich, in denen axiologisch wie weltanschaulich die Individuen eine modellartige Vorprägung ihres eigenen Lebensentwurfs erblicken können, um ihnen beruflich, existentiell oder gesellschaftlich zu folgen. Aber eine solche Lebensform unterliegt nicht nur dem je geschichtlichen Wandel, der ihre unaufhebbare Zeitgebundenheit offenlegt, sondern vor allem auch vergessen lassen kann, dass dem originären Leben keine spezifische Form eigen ist, um sich darin jemals zu erfüllen. Insofern gehört gleichfalls eine Lebensform in den Bereich eines Ideals oder

[570] Für diesen Zusammenhang von Wirklichkeit, Sublimierung und Kur vgl. auch R. Kühn, *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie*, Gießen, 2020, hier bes. Kapitel II,2: „Sublimierung und Narzissmus" (S. 150-168).
[571] Vgl. *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe 1), Frankfurt/M., 1989, § 19 u. 23.
[572] Vgl. M Döbler, *Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux*, Göttingen, 2013, S. 183ff.

einer Transzendenz, von denen rein theoretisch angenommen wird, sie würden dem Wesen des Lebens entsprechen.

Wenn heute zudem solche Lebensformen zumeist zerbrechen, weil sie dem Druck der gesellschaftlichen Umstände ausgeliefert sind, dann entspricht dies nicht nur der immer schneller sich vollziehenden technisch-wissenschaftlichen Entwicklung, sondern tiefer gesehen der immanenten Gegebenheit des Lebens selbst, welches für seine innere Selbstverwirklichung eben kein äußerlich vorgegebenes Modell kennt. Auch das Aufsuchen von scheinbar bewährten Vollzugsformen des Lebens reicht mithin nicht an jene Ab-gründigkeit heran, die eine permanente Selbstgegebenheit des Lebens als Originarität darstellt, welche sich nur durch die Erprobung der je eigenen Ipseität in ihrer selbstaffektiven Wirklichkeit erfüllen lässt. Mithin stößt Zivilisation als traditionelle Verhaltensgewohnheit gegenwärtig immer mehr an ihre intern vorgezeichnete Grenze, um kulturell neu – dank eines originären Empfinden-Könnens – bestimmt werden zu müssen. Wie dergestalt in Zukunft der rein immanente Lebensvollzug zu einer ihm entsprechenden „Lebensform" werden kann, ist dann eine Frage radikaler Singularität diesseits der Repräsentation von Modellen, die den Individuen Erfüllung verheißen. In eine solche Diskussion würde auch eine weitere Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey[573] gehören, der anstelle von Lebensformen von „Objektivationen des Lebens" im Rahmen „verstehender Geisteswissenschaften" sprach, zu denen unter anderem auch die bereits erwähnte Wissenssoziologie gehört.[574]

Wenn daher unsere transzendentale Verlebendigung originär vollzogen werden *muss*, ohne noch irgendwie auf traditionell gesicherte Lebensformen zurückgreifen zu können, dann ergibt sich daraus die aktuell post-postmoderne Problematik, ob alles Tun und Denken der bloßen Beliebigkeit bzw. einer rein angepassten Normalität anheim gegeben ist, die wiederum ihre eigenen existentiellen Schwierigkeiten bergen – Ängste, Ambivalenzen, Identitätsbrüche etc.[575] Wie im einzelnen hierzu auch die zukünftigen gesellschaftlichen Hilfestellungen in pädagogischer wie therapeutischer Hinsicht aussehen mögen, es wird keine Antwort mehr geben, welche die Fundierung der eigenen Subjektivität in der reinen Ipseität des Lebens ersetzen kann. Das heißt, die Auflösung traditionellen Wissens mit seinen bisher generierten allgemeinen Denk- und Daseinsformen wird religiös, ethisch wie zivilisatorisch an die Unaufhebbarkeit des radikalen Nicht-Wissens heranführen, das bisher von lebensweltlichen Vorgaben überdeckt wurde. Sicherlich kann dieser Prozess sich noch lange hinziehen,

[573] Vgl. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in: *Ges. Schriften*, Band 5, Göttingen, 1965.

[574] Vgl. D. Tänzler, H. Koblauch und G. Soeffner (Hsg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*, Konstanz, 2006.

[575] Vgl. G. Bataille, *La limite de l'utile*, S. 213ff., über die Folgen der kapitalistischen Produktion.

indem er immer wieder andere versuchte Teilantworten hervorbringt, die aber tendenziell in ihrer Unangemessenheit bereits von jedem mehr oder weniger durchschaut sind oder zumindest als Diskurs angezweifelt werden. Würden die Individuen daher je – ohne weitere universal auftretende Lehren oder Ideologien – in der originären Wahrheitszugänglichkeit durch ihr abyssales Empfinden-Können subjektiv wie kulturell gestärkt, dann ergäbe sich zum ersten Mal eine „Epochenschwelle",[576] die auf keinen Glauben an eine allgemein oder autoritär vorgegebene Wahrheit mehr zurückgreifen müsste. Es wäre eine andere Art von Epoche, in welcher die Transzendentalität des Lebens in jedem rein in Erscheinung treten könnte, so dass dann auch keine endlose Diskussion um allgemeine Wert- wie Wahrheitsansprüche mehr notwendig ist, denn eine unmittelbare Würde des Individuums schließt grundsätzlich aus, was in irgendeiner Weise faschistischer Gewalt gleicht, die stets eine innere Selbstverneinung des Einzelnen anstrebt.[577]

Dies bedeutet keine Prophezeiung, Utopie oder Eschatologie hinsichtlich eines möglichen „Endes der Geschichte".[578] Vielmehr handelt es sich um jene Wirklichkeitsfrage, auf welche Weise das rein phänomenologische Leben als seine eigene immanente Selbstoffenbarung sich manifestieren kann, wenn das Äußere ihm konstitutiv keine Möglichkeit mehr dazu bietet. Entweder bleibt es dann durch die Transzendenz der Welthaftigkeit für immer von sich getrennt, oder letztere hebt sich als reiner Prozess der Objektivierung selbst auf, wenn deren Formen als ideologisch hypostasierte Lebensantworten durchschritten sind. Dies nicht im Sinne einer Erfahrungsdialektik, die das Andere zum Selben des Absoluten über die geschichtliche Zeit im hegelschen Sinne werden lässt, sondern als je unmittelbarer Zusammenfall von Leben/Erscheinen als reiner Subjektivität selbst, die als Verwirklichung ihres immanenten Begehrens keine phantasmatischen Objekte mehr benötigt, um diesen Zusammenfall zu suggerieren. Unsere Hinweise zur Sublimierung kreisen um diesen Punkt, da ihr Verständnis als je augenblickliche Neuschöpfung aus der reinen Kraft des kreativen Nicht-Wissens heraus geschieht, um Situation und Können miteinander zu vereinen, ohne länger einen äußeren Beweis für die Aktualität lebendiger Potentialität zu verlangen.

Insofern jedes Individuum dazu von seiner transzendentalen Geburt im Leben her in der Lage ist, würde dies das Ende von imperativen Traditionen und Lehren beinhalten, ohne ein Ende der Geschichte postulieren zu müssen. Denn ein Leben aus der Unmittelbarkeit des Lebens allein heraus ist nichts anderes als dieses Leben selbst, das heißt dessen immanenter Selbstvollzug, ohne noch nach einer anderen Wahrheit oder

[576] Vgl. zu diesem Begriff H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M., 1966 (erw. 1988), S. 54ff.
[577] Vgl. M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, 1990, S. 87-110: „Le principe du fascisme".
[578] Vgl. schon in Bezug auf die globale Zeitgleichheit der Kapitalflüsse F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, München, 1992.

Offenbarungsweise Ausschau halten zu müssen. Dieser rein praktischen Wirklichkeit ständiger Gegenwärtigkeit als An-wesen unserer unmittelbaren Verlebendigung in allem Erscheinen galt unser Bemühen, entsprechende Konkretionen für ein solch immanentes Selbsterscheinen des Lebens und seiner immanent subjektiven Praxis aufzuweisen. Denn wenn die Erklärungen vom notwendigen Ende aller Erklärungen genau so vergeblich sind wie jeder Satz, der die Wahrheit diskursiv fassen will, dann kann der Übergang zum Nicht-Wissen nicht dem Denken zufallen, um nochmals auf Bataille zu verweisen.[579] Auf diese Unmöglichkeit des Denkens als Wissen oder Ekstase sollten alle angeführten Zitate aus den unterschiedlichen Disziplinen und Erfahrungsbereichen hinlenken, um jede Tradition mit dem Schweigen zu konfrontieren, worin das Nicht-Wissen sich zu ereignen vermag, ohne vom originären Leben getrennt zu sein, sofern es dieses manifestiert. Insofern wird das Schweigen des Nicht-Wissens nicht nur von bestimmten Modalisierungsweisen des Lebens wie Angst, Sakralität und Erotik durchzogen, wie Bataille diese favorisierte, sondern von jeglicher Impressionalität, um darin die Lebensaffektion und das Nicht-Wissen als Ursprung allen Erscheinens zu offenbaren. Denn eine Beschränkung auf bestimmte Lebensäußerungen bliebe eine Abhängigkeit des originären Nicht-Wissens von Ereignissen oder Haltungen, für deren Differenz wiederum ein Wissen eingesetzt würde, auch wenn letzteres als Diskontinuität von Immanenz/Transzendenz bzw. Subjekt/Natur gerade aufgehoben werden sollte. Die Negativität allein ist daher noch keine unmittelbare Präsenz lebendigen Nicht-Wissens, sondern eine noch aufzuhebende Form angesichts der Tendenz des Ichs, sich aller Erscheinungen über das Bewusstsein zu vergewissern. Daher entspricht dem Nicht-Wissen diesseits jeder Tradition und Diskursivität nur die Abwesenheit jeder besonderen oder allgemeinen Form, ohne die Abwesenheit zum Gegenstand eines Wollens zu machen.

Dies führt zu einer letzten Bemerkung über das zuvor schon angesprochene Sterben, denn der Tod ist ohne jeden Zweifel die Aufhebung jeglichen selbstverfügten Wissens und dessen Vermittlungen über die angenommene Bedeutsamkeit unserer Existenz.[580] Mithin ein Nicht-Wissen, welches noch radikaler als das Nicht-Wissen des Lebens zu sein scheint, insoweit die Bewegung und die Hingabe des Lebens den Menschen an den Tod bindet, der nicht nur eine gänzliche Reduktion aller Dinge und weiteren Möglichkeiten mit sich bringt, sondern den Verlust des Lebens in eine Wirklichkeit hinein, die mich ignoriert. In Bezug auf die hierin

[579] Vgl. *Le Coupable*, 307; dazu auch A.R. Boelderl, *Georges Bataille. Über Gottes Verschwendung und andere Kopflosigkeiten*, Berlin, 2005.

[580] Vgl. G. Bataille, *La limite de l'utile*, S. 237ff u. S. 263ff.; *La Part maudite*. *Essai d'économie générale* I: *La consumation*, in: *Œuvres complètes* VII, S. 17-180, hier S. 40f.; B. Mattheus, Georges Bataille. *Eine Thanatographie*, 3 Bände, München, 1984. Für die ideengeschichtlichen Hintergründe siehe auch den Artikel „Tod", in: J. Mittelstraß (Hsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 8, S. 84-87, sowie A. Batthyány, *Zur Psychologie einer Grundangst*. *Über abwehrende und existentielle Zugänge zum eigenen Tod*, Freiburg/München, 2019.

einbeschlossene Angst kann der Einzelne die Haltung der Verausgabung oder des Geizes einnehmen, das heißt der Intensität letzter Wirklichkeitserprobung zustimmen oder sich davor verschließen. Beide Formen sind Vollzugsweisen im Leben, anders gesagt eines Nicht-Wissens, welches dem Nicht-Wissen des Todes kein Wissen des Nicht-Wissens des Lebens entgegensetzt, wie es noch im Wollen mystischer Ekstase gegeben sein kann. Vielmehr wird die Gewalt des Todes ohne weitere Vorstellung in ihrer reinen Gegenwärtigkeit als absoluter Augenblick belassen, der allen Reichtum in sich schließt wie jeder andere Augenblick. Denn da das Nicht-Wissen um den Tod erprobt werden muss, mithin ein Empfinden beinhaltet, vermag dies sich nur im Vollzug des Nicht-Wissens des Lebens zu ereignen. Gewiss ruft der Tod den Menschen auf, die tödliche Angst existentiell nicht zu Kleinmut oder sogar zur Verzweiflung werden zu lassen, aber die größte Herausforderung dürfte es sein, nicht eine eigene Selbstbestimmung über diesen Augenblick anstreben zu wollen, insofern gerade der Zusammenfall vom Nicht-Wissen des Todes mit dem Leben bedeutet, keinerlei Verfügungsmacht über Tod wie Leben anstreben zu können.

Der Sprung in die tödliche Angst als Vernichtetwerden bleibt demzufolge nur dann noch ein Vollzug des lebendigen „Ich kann“, wenn dieses sich dem Ursprung desselben als Nicht-Wissen des Lebens anvertraut, mit anderen Worten seine transzendentale Bindung an das absolute Leben in keinerlei Weise als einen Selbstbesitz versteht, dessen Repräsentation vor dem Tod nicht standhielte. Die Integration des Nicht-Wissens des Todes in das Nicht-Wissen des Lebens hinein überlässt daher dem letzteren die Weise seiner ursprünglichen Bejahung, welche im Tod nicht verloren gehen kann, sofern sich das Sterben im Empfinden-Können des Lebens selbst noch vollzieht. Dieser Augenblick wäre dann jene reine Präsenz des Wirklichen, die keinerlei Trübung durch irgendein diskursives Element mehr unterliegt und daher notwendigerweise von jeder Kultur als Religion, Ritus oder Kunst symbolisch antizipiert wurde. Sich diesem Augenblick ohne solche Vorprägungen zu überlassen, gehört deshalb als reduktive Weise einer *ars moriendi* zu einer Zukunft, die ohne tragende Lebensformen sein wird, wie wir festhielten. Verflucht von der eigenen Religion wurde Christus zu Tode gekreuzigt und starb ohne Halt in einem Vatersymbol, um in der nackten Wahrheit seines Sterbens auf diese Weise dennoch weiterhin der Erst-Lebendige zu sein.[581] Heute hat sich innerhalb unserer Kultur die Wissenschaft als Sterbehilfe solcher Gewissheit substituiert, aber auch sie wird das fundamentale Nicht-Wissen in Leben und Tod als unsere immanente Wirklichkeit nicht aufheben können und den zukünftigen Blick für solches Schweigen frei zu geben haben – wie jede andere Tradition, Disziplin und Diskursivität.

[581] Vgl. J.-M. Dussert, *La voix crue. Du phénomène au fondement, la voix comme passage – phoné megále. La philosophie du christianisme de Michel Henry et la « grande voix » de la Croix*, theol. Diss., Paris, 2020, S. 223ff.