

# LES IDÉES FONDAMENTALES DE *CAPSULE XXI* DE GRÉGORI JEAN

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright Mai 2026 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.  
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.  
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell)

## Introduction

Pour amorcer mes considérations sur ce qui me fascine et ce qui m’interroge dans *Capsule XXI*<sup>1</sup>, je commencerai par l’évocation de quelques impressions immédiates :

- La première impression extrêmement frappante est la force du langage et du style de l’ouvrage qui suscite ma plus grande admiration : celui-ci ne cesse de produire des effets littéralement *captivants* tenant au fait que l’auteur s’est massivement et existentiellement investi dans ce livre. « Existentiellement » n’est pas une simple métaphore, mais doit être pris au sens fort : Grégori Jean ne pose pas directement des thèses mais il élabore et laboure des *champs existentiels* où il va chercher les concepts en diagonale et en filigrane.
- Nul doute en effet qu’un philosophe, puissant et ambitieux, est au travail, et qu’il déploie une œuvre personnelle.
- Un effet curieux, si ce n’est bizarre est qu’une réflexion fondamentale sur le geste philosophique et sur notre être-au-monde donne lieu à l’opposé de ce que Heidegger appelle l’« ex-sister (*Herausstehen*) » et le « transcender (*Transzendieren*) » (donc de ce qui constitue la coordonnée fondamentale de la phénoménologie) : à savoir non pas à une *ouverture à l’ouvert*, mais précisément à une *captivité*. Il semblerait que Grégori Jean lise le célèbre « éclatement vers le monde » (donc la façon dont Sartre interprète l’intentionnalité, que l’on comprend communément comme ouverture radicale au monde) précisément comme un « crash » sur le monde.
- Un autre effet curieux est que cette réflexion sur l’humain semble faire si peu de cas de ce qui *décentre* l’humain, de ce qui le *dé-spécifie* (ce qui fait que le livre frôle un certain anthropocentrisme, voire même qu’il n’évite pas le spectre redoutable de l’eurocentrisme).

---

<sup>1</sup> G. Jean, *Capsule XXI. Viatique phénoménologique*, Paris, Les Éditions des Compagnons d’humanité, 2026.

- Et je retrouve le geste, déjà présent antérieurement, consistant à « retourner un problème en solution » (d'après une formule heureuse employée par Renaud Barbaras) – ce qui serait problématique en soi, si ce n'était pas accompagné d'une justification. En revanche, ce sera un procédé heureux, si cela s'effectue à la manière d'une *construction phénoménologique* – non pas d'une construction par « simples concepts », mais d'une construction s'en tenant à la *teneur phénoménale*. Il y a des raisons permettant de plaider en faveur d'une telle position, j'y reviendrai.

\*

Mais soyons plus précis. L'un des grands mérites du travail de Grégori Jean, non seulement dans ce livre, mais déjà dans son HDR publiée en 2020 dans les *Mémoires des Annales de Phénoménologie – L'humanité à son insu*<sup>2</sup> –, c'est que sa réflexion – toujours inscrite dans une connaissance profonde et implacable de la tradition philosophique (surtout kantienne et phénoménologique) – vise *l'actualité de la phénoménologie. Qu'est-ce que la phénoménologie a à dire aujourd'hui ?* Cette perspective dépasse largement la plupart des travaux ordinaires en phénoménologie qui la rattachent à sa tradition et se contentent d'en faire l'exégèse. L'œuvre de Grégori Jean est une œuvre qui fait avancer la phénoménologie, ce qui mérite d'être souligné et salué !

Les réflexions qui vont suivre prennent leur point de départ dans cette même idée : *Qu'est-ce que la phénoménologie apporte à la compréhension du monde contemporain ?*

Il y a à mon avis deux réponses fortes possibles (la « Critical Phenomenology », mais cela n'engage que moi, n'en fait pas partie, du moins pas de nos jours, car ce n'est pas de la phénoménologie – je pourrais développer cette idée, mais ce n'est pas le sujet aujourd'hui). Donc, deux réponses fortes :

1/ La première réponse (qui n'est pas celle de Grégori Jean dans sa formulation brute, tout en renvoyant bel et bien à ce qu'elle présuppose) est la réponse à la question suivante : qu'est-ce que le « réel », qu'est-ce que la réalité, face à la contamination, observable partout et allant en se renforçant chaque jour, du réel par le virtuel ? Il y a une lignée phénoménologique (dans un nouveau sens qui s'écarte de l'orthodoxie husserlienne), dans laquelle je m'inscris moi-même (*cf.*

---

<sup>2</sup> G. Jean, *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. XIII, Dixmont/Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, 2020.

mes deux ouvrages publiés par les « Compagnons d'humanité »<sup>3</sup>), qui va au moins de Heidegger à Richir, en passant par Barthes, Derrida et Deleuze, et qui érige le *simulacre*, au cœur d'une « matrice transcendantale », en concept fondamental pour avancer dans la compréhension de cet enchevêtrement du réel et du virtuel. La phénoménalité et ses modifications relèvent du *Schein* (qui a deux sens en allemand, ne se réduisant pas à la pure illusion), elles relèvent 1/ de l'*apparition* et 2/ de l'*apparence*, du *simulacre* (et nous verrons que là, Grégori Jean et moi-même nous retrouvons complètement parce que cette idée correspond très exactement aux conclusions qu'il tire de sa lecture du « malin génie »). Par ailleurs, cette perspective est évidemment aussi rattachée à Kant : mais elle *retourne* les choses parce qu'elle inverse le geste kantien de l'*autonomisation* du phénomène vis-à-vis de l'apparence, en creusant le sens phénoménologique de la *recontamination* du phénomène par l'apparence.

Je fais encore une dernière remarque là-dessus (et qui me permet de dresser encore d'une autre façon le pont vers la pensée de Grégori Jean) : pourquoi cette perspective me paraît-elle importante ? Parce qu'elle découle de ce qui, à mon avis, est l'enseignement fondamental de la phénoménologie depuis sa naissance, du moins depuis le Husserl phénoménologue transcendantal y compris : la méthode phénoménologique opère une *rupture avec l'expérience naturelle*, le phénomène n'est *pas* ce que l'expérience naturelle croit – et, dès lors, la question est de savoir comment la phénoménologie gère cette rupture, en quoi le simulacre s'immisce dans la brèche ouverte par l'*epochè*, quelles conséquences ontologiques ou « ontogénétiques » en découlent, et bien entendu aussi, ce qui est cher à Grégori Jean, de savoir comment la phénoménologie peut tout de même rendre compte du fait que l'attitude phénoménologique n'a malgré tout pas affaire à un autre monde que l'expérience naturelle.

2/ Le second champ auquel s'attache la question de savoir ce que la phénoménologie apporte comme réponses aux problèmes du monde contemporain est encore plus proche de la pensée de Grégori Jean. Je me dirigerai maintenant vers les enjeux fondamentaux de *Capsule XXI*.

D'une manière générale, Grégori Jean fait – ou a déjà fait – un diagnostic remarquable de la condition de la pensée philosophique et phénoménologique aujourd'hui. Et je pense que ce diagnostic restera, dans l'histoire, rattaché à son nom. L'idée est la suivante : Notre époque se caractérise par ceci – et il suffit, pour s'en convaincre, d'aborder la question de la raréfaction des ressources, du

---

<sup>3</sup> A. Schnell, *Les sombres reflets du temps. Essai sur Black Mirror*, Paris, Les Éditions des Compagnons d'humanité, 2024 ; *Deleuze phénoménologue*, Paris, Les Éditions des Compagnons d'humanité, 2025.

changement climatique, etc. – que la disparition de la civilisation humaine, du moins de la civilisation occidentale, ne constitue pas (ou plus) un simple événement apocalyptique prophétique à l’horizon des traditions religieuses, mais est devenue une *possibilité réelle, mesurable scientifiquement et pertinente politiquement* – elle signale en quelque sorte une apocalypse sans Messie, sans salut, sans promesse. Et, pour Grégori Jean, la question centrale que l’on doit se poser d’un point de vue théorique – à côté de la question pratique : que faut-il faire ? – est dès lors la suivante : *quelles conséquences cela doit-il avoir pour notre pensée du monde et de l’être en général, si la fin ne s’annonce pas seulement de manière vague en ayant lieu « un jour » lointain, mais s’immisce de façon urgente et réelle dans notre rapport concret au monde ?*

*Capsule XXI* fait état de la condition humaine *aujourd’hui* (au regard de cette situation apocalyptique concrète). *Et* le livre pense – indépendamment de la situation et du contexte historique – la situation de la *philosophie* (et ça veut dire pour Grégori Jean : de la *phénoménologie*) *aujourd’hui*.

## **Résumé de *Capsule XXI***

Je propose d’abord un résumé du livre qui pourra servir de guide pour les personnes qui ne l’ont pas lu (je dirai en particulier un mot sur le plan de l’ouvrage). Ensuite, je ferai des remarques sur des points qui me paraissent particulièrement saillants. Enfin, je poserai des questions à l’auteur à partir de ma propre position phénoménologique.

Le livre se divise non pas en parties, mais tout de même en quatre moments (se déclinant en 3 étages, pour utiliser, comme Grégori Jean, la terminologie astronautique [sachant que l’un des étages est divisé en deux]) (+ la conclusion) :

1) Capsules 1-4 (= étage 1) : Le premier étage circonscrit le sens de la « *captivité* » et la caractérise comme « *absolue* ». Captifs, nous le sommes en vertu de la corrélativité transcendantale et phénoménologique<sup>4</sup>. Mais *Capsule XXI* va bien au-delà : comme chez Heidegger, cette corrélativité ne se restreint nullement à un cadre *conscientiel*, et elle est en outre tributaire des perspectives à la fois de Henry (*cf.* l’auto-affection de la vie immanente) et de Deleuze (*cf.* le plan d’immanence). Surtout : Grégori Jean opère le renversement du geste critique de Kant : il ne s’agit pas de *poser des limites à la connaissance*, mais

---

<sup>4</sup> *Cf.* le § 49 des *Ideen I* de Husserl.

de se rendre compte du fait que le champ phénoménal dont on est captifs est *illimité* (ce qui veut dire que l'on ne peut en sortir). (Pour anticiper, deux questions se posent : en quoi pouvons-nous être captifs de ce qui est *illimité* ? Et *de quoi* sommes-nous captifs, exactement ?)

- 2) Capsules 5-9 (= étage 2, première partie) : Elles mettent au centre le « crash de la phénoménalité ». Celui-ci signifie d'abord : l'absolu est *absolument relatif*. L'idée plus subtile est que la structure temporelle de l'apparaître s'effondre : le présent, privé d'avenir, se crashe sur le passé et apparaît comme déjà mort. Et la phénoménologie du crash est la description de ce que cela produit sur notre monde : les étants sont empiriquement intacts mais transcendantalement en ruine – ce que Grégori Jean appelle des *zombies* (vivants en apparence, morts en vérité). Et Capsule 9 ajoute encore une idée supplémentaire : ce qui découle de ce crash, c'est que le fait de reconnaître la vérité *phénoménologique* (= ce qui m'apparaît indubitablement) ne garantit nullement sa vérité *métaphysique* : rien ne prouve que l'être par lequel j'accède au réel soit originairement corrélé à ce que ce réel est en lui-même. Et j'ajouterais : du coup, on entre dans une dimension de l'indistinction du réel et de l'illusoire, de l'être et du simulacre.

La Capsule 10 constitue une sorte de transition (livrant une réflexion sur le livre, sur ses conditions de possibilité et d'impossibilité – en passant : j'étais surpris de ne pas voir figurer la *Critique de la raison pure* dans la liste des rares livres philosophiques, mais peu importe).

- 3) Capsules 11-13 (= étage 2, seconde partie) : elles développent une « phénoménologie de l'espèce » (qui se réfère à Feuerbach). Cela signifie : l'Absolu du premier étage n'est qu'une production et une limite propres à notre espèce qui constitue l'essence de l'humain (il y a ici une continuité avec l'idée fondamentale de *L'humanité à son insu*).

(Capsule 13 synthétise l'animalité et fait la transition vers la soteriologie ; par ailleurs, Capsule 13 concentre les 4 moments constitutifs de tout l'ouvrage)

- 4) Capsules 14-19 (= étage 3) : L'humanité est condamnée à être sauvée précisément par cette captivité sans échappatoire. Autrement dit : la réponse heideggérienne à tout cela, à savoir la *mort, n'est pas une issue à la captivité*. C'est ce que Grégori Jean appelle une « *soteriologia naturalis* ».

Conclusion (Capsule 20) : Le vrai salut ne vient pas d'un Dieu qui trie les bons des mauvais, mais de la nature même du temps qui enregistre absolument tout pour l'éternité. Puisque le temps garde tout en mémoire (y compris le mal), la référence à Bergson et à Deleuze est ici évidente, aucun Dieu juge, aucun Dieu moral ne peut exister derrière cela. Nous sommes donc seuls pour définir ce

qui est bien ou mal, mais nous avons au moins une certitude réconfortante : rien de ce que nous avons vécu ou fait ne disparaîtra jamais.

Pour Grégori Jean, il s'agit d'articuler l'affectivité et la construction. Il est un grand penseur *et* de l'affectivité, *et* de la construction. Je passe maintenant à deux thèmes fondamentaux : l'humanité de l'humain et le statut de la réalité, du réel.

## **L'humanité de l'humain**

Voici les traits qui définissent fondamentalement l'humain dans cette perspective :

- Une « boursoufflure » accidentelle et éphémère : L'humanité n'est porteuse d'aucun sens particulier. Elle est un accident localisé, une petite boursoufflure ajoutée à un *No man's land* (le Réel) qui lui est parfaitement indifférent. Elle est une parenthèse transitoire.
- Une espèce captive d'elle-même : L'humain est avant tout l'« espèce ». Il ne s'agit pas d'une addition d'individus libres, mais d'un bloc phénoménologique prisonnier de sa propre manière de percevoir le monde (= sa « néoténie » [qui ne désigne pas ou plus la prématuration du corps humain, mais un blocage de la conscience à un stade « infantile » ; c'est cette « immaturité » qui pousserait l'être humain à se croire radicalement individuel (alors qu'il n'est qu'une expression de l'espèce) et qui le conduit, par illusion, à inventer la religion et le divin pour expliquer ce qui n'est en réalité que l'essence de l'humanité]). On ne s'évade pas de l'espèce ; l'humain est sa propre prison spatiale et cognitive.
- Un « fossile en temps réel » (l'être du « futur antérieur ») : L'humain se définit moins par ce qu'il accomplit au présent que par ce qu'il *aura été*. Sachant son extinction inéluctable, l'humanité est une entité dont la trajectoire est déjà refermée eidétiquement. L'humain est cet être qui, tout en vivant, est déjà en train d'être archivé sans aucun tri moral dans l'éternité du passé.
- Le bénéficiaire absurde d'un « salut nihiliste » : L'humain est cette créature qui ne peut pas être anéantie ontologiquement. Même s'il disparaît physiquement, la trace de son existence (ses atrocités, comme ses actes de grâce) est condamnée à subsister dans l'impossibilité d'être effacée (aussi Grégori Jean le caractérise-t-il comme « capsule eidétique »). L'humain est sauvé de force, pour le meilleur et pour le pire, dans une totale indifférence à l'idée de justice.

- Le spectateur clandestin de sa propre clôture : La seule « marge de manœuvre » qui reste à l'humain – et c'est le rôle de la philosophie telle que Grégori Jean la conçoit – n'est pas de se sauver ou de changer le monde, mais de mener une « guérilla ». L'humain est cet être capable, par des ruses conceptuelles, de passer dans le dos de sa propre condition pour observer, de l'extérieur, l'image pathétique et finie de sa propre captivité.

Comment peut-on relier ces idées à la thèse (centrale dans *L'humanité à son insu*) que, phénoménologiquement, le sujet humain peut se *connaître*, mais jamais *se vivre* tel qu'il se connaît – et (se) vivre (être dans le vécu, non dans des constructions rationnelles extérieures), mais jamais se connaître tel qu'il se vit ? La relation entre cette ancienne thèse – que j'appellerais, en termes whiteheadiens, la « bifurcation » non pas de la *nature* (comme chez Whitehead) mais du *sujet* – et les nouvelles idées (l'humanité comme capsule eidétique figée) est remarquable : la nouvelle théorie est la transposition à l'échelle de l'*espèce* et du *temps* de cette déchirure originelle du sujet humain.

Le drame gnoséologique du sujet individuel (l'impossibilité de joindre la connaissance et le vécu) devient le drame ontologique de l'humanité face à son extinction et à son éternité. Voici comment ces deux moments de la pensée de Grégori Jean s'articulent :

1. « Se vivre sans se connaître » : L'illusion de la morale et de l'individualité.

Quand l'humain *se vit*, il est immergé dans ce que Grégori Jean appelle la « texture de l'apparaître ». Dans ce vécu absolu (en première personne), l'humain fait l'expérience viscérale de l'injustice, il s'indigne, il exige que justice soit rendue, il espère un salut sélectif, et il perçoit sa propre conscience comme une « individualité » unique et agissante. Mais dans cet état de vécu immersif, il ne se connaît pas. Il ignore qu'il n'est que le jouet de « consciences néoténiques », que sa quête de morale n'est qu'une doublure psychologique, et que son espèce n'est qu'une masse invariable de moments. Le vécu est par essence aveugle à la structure eidétique (éternelle et indifférente) de la réalité.

2. « Se connaître sans se vivre » : Le regard froid du futur antérieur.

À l'inverse, quand l'humain parvient à *se connaître* (par l'effort philosophique, la phénoménologie de l'espèce, l'anticipation de l'extinction), il accède à une vérité objective écrasante : il n'est qu'une « boursouflure » accidentelle, une « capsule » figée dans le *No man's land* du temps, bénéficiaire tragique d'un « salut nihiliste » qui sauvegarde aussi bien les bourreaux que les victimes. Cependant, *cette connaissance est invivable*. On ne peut pas *vivre* au quotidien l'indifférence radicale du salut ontologique. On ne peut pas *vivre* au futur antérieur. Savoir que tout est déjà sauvé dans un bloc d'éternité fige l'action morale, mais le sujet

humain, dans sa chair, ne peut s'empêcher de continuer à souffrir, à espérer et à se débattre. Le savoir objectif (le troisième œil) est un regard désincarné, extérieur, post-apocalyptique.

3. La « guérilla phénoménologique » comme exploitation de la faille.

Puisqu'il est impossible de réconcilier ces deux versants (car « de l'espèce on ne s'évade pas »), le projet de Grégori Jean n'est plus de chercher une synthèse harmonieuse, mais de jouer de cette bifurcation par le sabotage. Grégori Jean est un *philosophe saboteur*. C'est le sens de la métaphore de la guérilla et d'ailleurs aussi du jeu de « 1, 2, 3 Soleil » que Grégori Jean propose de lire à l'envers :

- Puisque je ne peux pas me connaître *pendant* que je me vis, je dois m'éloigner silencieusement de mon propre vécu (« passer dans le dos de l'Absolu »).
- Le philosophe pose des « explosifs conceptuels » pour forcer la conscience à sortir de son vécu et à regarder, de l'extérieur, l'image pathétique de sa propre captivité.
- Il s'agit de provoquer un court-circuit cognitif : contempler le vécu avec les lunettes froides de la connaissance (le regard depuis l'extinction). (Il n'y a donc nullement une disqualification de la connaissance chez Grégori Jean ; ça va de soi, mais il faut le souligner tout de même).

La définition fondamentale de l'humain reste bien cette fracture incurable. Mais elle a pris une autre dimension : l'humain est cet animal tragique qui est condamné à vivre son existence comme un drame moral ouvert vers l'avenir (en quête de justice et de salut), tout en ayant la capacité de savoir que son espèce est déjà une archive close, un fossile absurde consigné pour l'éternité dans l'indifférence absolue du temps.

La bifurcation n'est plus seulement entre la raison et l'émotion ; elle est entre notre *temps vécu* (l'espoir, l'action, l'illusion) et notre *être eidétique* (le futur antérieur, la capsule, l'immobilité éternelle).

### **La « réalité » et le « réel »**

Le livre a pour objectif de résoudre *trois problèmes superposés* (p. 14) : « celui, d'abord, d'une détermination de "la Réalité" (de *l'humanité en général* et du *Réel* auquel elle se trouve par principe *corrélée*) ; celui, ensuite, de *la situation historique* qui est la nôtre (et qui ne nous laisse pas d'autre choix que d'appréhender une telle "Réalité" sous la condition de sa *disparition*) ; celui, enfin, d'une définition de la *phénoménologie* (cette façon si *anormale* de faire de

*la philosophie*) comme n'étant finalement rien d'autre que *notre manière d'exister sous cette condition*, et d'en saisir *eidétiquement* les éternelles conséquences quant à ce qu'*être* et *ne plus être* veut dire. »

Capsule 1 affirme d'emblée la corrélation *a priori* de l'humanité et du Réel comme la seule « Réalité ».

Capsule 2 et 4 soutiennent que la philosophie a eu tort d'opposer l'humanité ordinaire au vrai réel. C'est qu'en vérité, le réel ne se situe pas au-delà de l'apparaître humain : il se donne en lui. La réalité est donc inséparable de l'expérience humaine du monde, et non accessible par une sortie hors de l'humain. Capsule 9 établit que le réel n'est pensable qu'à même l'apparaître humain, mais que cet apparaître, loin d'être éternellement fondé, est contingent et mortel ; la réalité a donc le statut d'un absolu phénoménologique fini, exposé à l'origine et à l'extinction.

Capsule 18 vient fortement nuancer la thèse de l'extinction : tout ce qui apparaît dans le réel est voué à disparaître comme présence. Cependant, sa disparition ne l'anéantit pas totalement, car son « être-été » (pour ainsi dire) demeure à jamais inscrit dans la Réalité. La Réalité n'est donc pas seulement le lieu de l'apparition des choses, mais aussi celui de la conservation ontologique irréversible de leur passé.

Capsule 20 conclut : le réel n'est ni un en-soi décorrélé accessible hors de l'humain, ni un simple contenu subjectif. La réalité est l'apparaître absolu du monde pour l'humanité, mais cet absolu est à la fois contingent, extinguable dans sa présence, et pourtant indestructible dans son passé.

Et puisque tout ce qui a eu lieu est éternellement conservé dans la Réalité comme passé intangible, il existe un « salut » universel, mais *purement ontologique*, non moral, non sélectif, et donc radicalement indifférent à la justice.

### **Questions (en guise de conclusion)**

1/ On est captifs du *monde*, de la *vie* – sous la contrainte de la relativité à l'*espèce*. Est-ce cela qui fait l'*humanité de l'humain* ? Cette captivité ? N'est-ce pas là la réponse au problème déjà soulevé dans *L'humanité à son insu* ? Et cela ne contredit-il pas l'idée que, phénoménologiquement, nous n'aurions aucun vécu de ce qui se réfère à l'humanité à même nos vécus (*Erlebnisse*) ? En tout cas, il semble évident que la captivité n'est pas *qu'*empirique, mais elle n'est pas non plus *que* transcendantale.

Or, quelle que soit la réponse de Grégori Jean : c'est de toute façon *sa* thèse, ou peut-être même la manière dont lui *il vit* la vie. Est-ce suffisant pour en faire une

caractéristique essentielle de l’humain ? Moi, personnellement, par exemple, je n’éprouve pas vraiment une telle captivité. Cela soulève donc la question fondamentale – et bien connue – de la légitimité d’ériger une expérience personnelle (qu’elle soit vécue ou qu’elle relève d’une élaboration théorique) en affirmation universelle.

J’ajoute, pour compléter : Grégori Jean fait comprendre et sentir qu’il faut penser sous la contrainte de la condition d’une finitude apocalyptique *réelle*. Mais si une telle contrainte est « vraie », c’est uniquement le cas pour autant que nous en avons une *connaissance* (c’est les *sciences* qui nous l’apprennent). Nous ne la *vivons* pas. Lui, peut-être, mais probablement pas moi, ni non plus de nombreuses personnes autour de nous. Peut-être que cette même connaissance, la science, trouvera-t-elle des issues (à la pénurie des ressources, etc.). Si nous tenons compte de l’acquis (au moins provisoire) de *L’humanité à son insu* que l’humain se caractérise par la « bifurcation du sujet » – ce qui est vécu n’est pas connu, et ce qui est connu n’est pas vécu – et si, précisément, l’apocalypse présumée relève de la seule *connaissance*, alors comment tout cela tient-il et se tient-il ?

2/ La deuxième question est plutôt une remarque. L’un des éléments d’identification de la « deuxième phénoménologie » depuis les années 1960 consiste, d’après ma lecture proposée dans *Préphénoménalité et générativité*, dans l’idée que chaque geste philosophique fondamental et fondateur *soit* propose une matrice, *soit* est mû d’une façon plus ou moins inconsciente et implicite par une telle matrice<sup>5</sup>. J’en vois une dans *Capsule XXI*. Cette matrice est caractérisée par un double geste. D’un côté, Grégori Jean développe à nouveaux frais, sur le plan architectonique, la structure de *Sein und Zeit* : selon une telle lecture, le livre pourrait aussi s’appeler « L’étant-captif et temps » ou « Captivité et temporalité ». De même que, dans *Sein und Zeit*, la seconde section répète – sur le plan de la temporalité – l’analytique existentielle du *Dasein* de la première section, dans *Capsule XXI*, l’étage 3 (c’est-à-dire les Capsules 14-19) rejoue sur le plan temporel les deux premiers étages (eu égard au lien entre l’absoluité et la relativité, où la temporalité n’était certes pas totalement absente) : la matrice de *Capsule XXI* consiste ainsi dans l’idée qu’il y a solidarité entre la contrainte absolue de la captivité et le relâchement relatif à l’espèce, d’une part, et la futurité antérieure (= le « à la fois » du *non pas encore* et de l’être sous le mode du *passé*), d’autre part. On n’est jamais au présent, on ne saurait dire ce qu’« est » l’humain, on ne pourra que dire ce qu’il *aura été*. Dans les deux cas – donc concernant le rapport entre absoluité et relativité et celui entre la futurité et l’antériorité –, il y a un attachement absolu et un détachement. C’est aussi la modalité affective du

---

<sup>5</sup> A. Schnell, *Préphénoménalité et générativité. Pour une nouvelle phénoménologie théorique*, Paris, Hermann, „Le Bel Aujourd’hui“, 2025.

geste philosophique de Grégori Jean (parce qu'en effet, ce geste a une telle *Grundstimmung*) : attachement et relâchement, contraction et décontraction, systole et diastole.

3/ Ma dernière question exprime une certaine perplexité : les concepts d'« anthropologie » et d'« anthropologique », omni-présents dans le livre, traduisent peut-être une idée assez spécifique (pour ne pas dire : restreinte) de l'anthropologie. Cela rejoint mes troisième et quatrième impressions évoquées tout au début : comment parler de l'humain sans faire référence aux résultats fondamentaux des anthropologues et notamment à l'idée exprimée partout que ce qui est humain *s'ouvre* précisément à une *extériorité* qui, en particulier, *ne le clôture pas* à une « espèce ». On peut renvoyer à ce propos au « perspectivisme » de Viveiros de Castro (ou tout simplement à n'importe quel chamanisme en Sibérie, en Amérique du Sud ou en Asie du Sud-Ouest) affirmant que l'humain n'est nullement une exception ontologique. L'on peut aussi citer les travaux de Tim Ingold : cet anthropologue refusant de voir les espèces comme des entités isolées. L'humain n'est pas un être fini et clos, mais un « devenir » perpétuel. Il n'existe qu'au travers des relations, des flux et des interactions qui l'enchevêtrent avec son environnement et les autres formes de vie. Comment justifier une position qui, si je la restitue correctement, s'oppose pratiquement à l'intégralité des recherches anthropologiques étudiant des cultures très diverses et ce, eu égard à des formes d'expression fort différentes ?

Il reste à remercier Grégori Jean d'avoir produit un livre aussi remarquable qui, à mon avis, fera date et ne cessera de provoquer toujours à nouveau de nombreuses réactions.