

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

École doctorale de philosophie, UFR 10

UNIVERSITÉ CHARLES

Faculté des lettres, ÚFaR

**THÈSE DE DOCTORAT / DISERTAČNÍ PRÁCE
EN COTUTELLE**

Pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ CHARLES

Champ disciplinaire : Philosophie / Filozofie

Petr PRÁŠEK

LE DEVENIR-AUTRE DE L'EXISTENCE

Essai sur la phénoménologie contemporaine

Directeurs de thèse :

Monsieur Renaud BARBARAS, Professeur des Universités

Monsieur Miroslav PETŘÍČEK, Professeur des Universités

Jury :

Monsieur Renaud BARBARAS, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Monsieur Claude ROMANO, Université Paris IV Paris-Sorbonne

Madame Claudia SERBAN, Université Toulouse II Jean Jaurès

Monsieur Miroslav PETŘÍČEK, Université Charles

Monsieur Karel NOVOTNÝ, Académie des Sciences de la République tchèque

Monsieur Jakub ČAPEK, Université Charles (président du jury)

Monsieur Ondřej ŠVEC, Université Charles

Date de soutenance : Le mardi 10 septembre 2019

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE

École doctorale de philosophie, UFR 10,
17 rue de la Sorbonne, 75005, Paris, France

UNIVERSITÉ CHARLES

Faculté des lettres, Ústav filosofie a religionistiky,
Nám. Jana Palacha 2, 116 38, Praha 1, Česká republika

Petr PRÁŠEK

LE DEVENIR-AUTRE DE L'EXISTENCE

Essai sur la phénoménologie contemporaine

DĚNÍ EXISTENCE

Esej o současné fenomenologii

THE BECOMING-OTHER OF THE EXISTENCE

Essay on Contemporary Phenomenology

Remerciements

Je tiens à remercier tout d'abord les professeurs Renaud Barbaras et Miroslav Petříček, directeurs de cette thèse, pour leur bienveillance et pour le soutien qu'ils m'ont apporté tout au long de mes études doctorales. Je voudrais exprimer toute ma gratitude à Renaud Barbaras de m'avoir accueilli à Paris et de m'avoir fait découvrir la phénoménologie, et à Miroslav Petříček de m'avoir ouvert le vaste champ de la pensée contemporaine qui ne se réduit seulement pas à la phénoménologie. Sans eux, ce travail n'aurait jamais été possible.

Je souhaite également exprimer toute ma gratitude au professeur Jakub Čapek qui, en m'intégrant à son groupe de recherche, m'a permis de consacrer tout mon temps à l'élaboration de cette étude.

Mes remerciements vont aussi à tous ceux qui m'ont soutenu et encouragé tout au long de ces années : à tous mes proches et particulièrement à Monique et Patrick Roussel qui m'ont accueilli chaleureusement dans leur maison à Bry-sur-Marne à l'époque où j'en avais le plus besoin.

Je suis aussi très reconnaissant à tous ceux qui, en relisant minutieusement ce texte pendant les différentes phases de sa rédaction, m'ont permis d'y apporter des corrections substantielles : à Pascaline Sordet, Mathias Goy, Octave Larmagnac, A. Chouan et avant tout à Lara Bonneau.

Enfin, comme il s'agit d'une thèse en régime de cotutelle, je voudrais remercier toutes les institutions qui m'ont permis, par l'attribution de bourses, de faire ma recherche à Paris : le Fond mobility de l'Université Charles (deux bourses), le gouvernement français (une bourse de stage), Erasmus+ (une bourse de stage) et Nadační fond Františka Topiče (une bourse pour achever ce travail).

Petr Prášek

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 14. 5. 2019

Petr Prášek

Résumé

Le devenir-autre de l'existence, essai sur la phénoménologie contemporaine, est une étude phénoménologique à la fois systématique et historique. En prenant pour fil conducteur un problème systématique, soit le devenir-autre de l'existence, son objectif est de présenter et de confronter dans un champ phénoménologique unique cinq représentants majeurs de la phénoménologie contemporaine en France : Henri Maldiney, Claude Romano, Jean-Luc Marion, Renaud Barbaras et Marc Richir. L'étude entre dans la phénoménologie avec Edmund Husserl puis elle présente plusieurs concepts clés forgés par deux générations de philosophes post-husserliens qui jalonnent la voie menant à la phénoménologie contemporaine (Martin Heidegger, Erwin Straus, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Emmanuel Lévinas). Elle se focalise ensuite sur l'« empirisme événemential » de Maldiney et de Romano qui envisagent l'existant et le monde dans leur co-appartenance : l'événement est considéré comme co-naissance du sujet et du monde. Or, puisque l'existence qui « devient-autre » est nécessairement une existence finie radicalement séparée de la transcendance métaphysique du monde, on est conduit à intégrer à la discussion trois d'autres philosophes : d'abord Marion dont l'adonné est conçu comme limite de la donation, et ensuite Barbaras et Richir qui thématisent les couches les plus archaïques de la subjectivité au sein d'une métaphysique phénoménologique. A l'issue de ce parcours, les contours de ce champ phénoménal unique sont présentés de manière synthétique, faisant apparaître certaines tâches de l'analyse phénoménologique actuelle, y compris un problème déjà primordial pour Husserl : celui d'une éthique phénoménologique.

Mots clés : phénoménologie contemporaine ; événement ; devenir ; existence ; éthique ; Henri Maldiney ; Claude Romano ; Jean-Luc Marion ; Renaud Barbaras ; Marc Richir.

Abstrakt

Dění existence, esej o současné fenomenologii, je současně systematická i historická fenomenologická studie. Jejím cílem je – prostřednictvím volby systematického problému dění existence jako hlavního tématu – na pozadí jediného fenomenologického pole představit a konfrontovat pět význačných představitelů současné fenomenologie ve Francii: Henriho Maldineye, Clauda Romana, Jeana-Luca Mariona, Renauda Barbarase a Marca Richira. Studie vstupuje do fenomenologie spolu s Edmundem Husserlem a poté představuje některé klíčové originální pojmy dvou generací po-husserlovských autorů, již současné fenomenologii připravují cestu (Martin Heidegger, Erwin Straus, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Emmanuel Lévinas). Pak se už soustředí na „událostní empirismus“ u Maldineye a Romana, kteří promýšlejí existujícího a svět v jejich sounáležitosti: událost je chápána jako společné zrození subjektu a světa. Avšak vzhledem k tomu, že dějící se existence je nutně existencí konečnou, radikálně oddělenou od metafyzické transcendence světa, do diskuse musí vstoupit ještě tři další autoři: nejprve Marion, jehož adonné je mezi dávání, a následně i Barbaras s Richirem, kteří tematizují nejarchaičtější vrstvy subjektivity v rámci fenomenologické metafyziky. Všechny rysy jediného fenomenálního pole jsou nakonec představeny synteticky, což umožní zahlédnout některé úkoly pro současnou fenomenologickou analýzu, a to včetně problému, který byl prvořadý pro Husserla: problému fenomenologické etiky.

Klíčová slova: současná fenomenologie; událost; dění; existence; etika; Henri Maldiney; Claude Romano; Jean-Luc Marion; Renaud Barbaras; Marc Richir.

Summary

The Becoming-other of the Existence, Essay on Contemporary Phenomenology, is both a systematic and a historical study of phenomenology. By choosing a systematic problem of becoming-other of the existence it attempts to present and to confront five major contemporary phenomenologists in France within a single phenomenological field: Henri Maldiney, Claude Romano, Jean-Luc Marion, Renaud Barbaras, and Marc Richir. The study enters phenomenology with Edmund Husserl and presents some key original concepts invented by two generations of post-husserlian authors who marked out the road to contemporary phenomenology: Martin Heidegger, Erwin Straus, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Emmanuel Lévinas. Then it turns to “evential empiricism” in the work of Maldiney and Romano who consider the existent and the world in their belonging-together: the event is thus understood as co-birth of the subject and the world. Nevertheless, because of the fact that the existence that “becomes-other” is necessarily a finite existence, a radically separated existence from the metaphysical transcendence of the world, three other authors must become involved in the discussion: Marion, whose adonné is a limit of the givenness, and then Barbaras and Richir who explore the most archaic layers of the subjectivity within a phenomenological metaphysics. Finally, all the contours of the single phenomenal field are presented synthetically which allows to see some tasks for an actual phenomenological analysis, including one major problem of Husserl: that of the phenomenological ethics.

Keywords: contemporary phenomenology; event; becoming; existence; ethics; Henri Maldiney; Claude Romano; Jean-Luc Marion; Renaud Barbaras; Marc Richir.

Table des matières

Introduction.....	10
Chapitre 1 : L'eidétique de Husserl	16
1.1 L'attitude naturelle et l'époché accomplie par la réduction.....	16
1.2 La phénoménologie en tant que science de la corrélation	21
1.3 La science eidétique.....	25
1.4 Les limites de la phénoménologie husserlienne.....	30
1.5 La voie vers une phénoménologie du devenir.....	40
Chapitre 2 : Après Husserl. Sur la voie d'une phénoménologie du devenir.....	45
2.1 Heidegger : l'événement de l'existence	45
2.2 Straus et Merleau-Ponty : l'incarnation de l'existence	53
2.3 Patočka : le mouvement de l'existence	63
2.4 Lévinas : la séparation de l'existant et la transcendance métaphysique.....	70
Chapitre 3 : La phénoménologie de l'événement chez Henri Maldiney et Claude Romano.....	80
3.1 Henri Maldiney : Compléter Heidegger	80
3.1.1 La vraie transcendance est l'événement	80
3.1.2 Le devenir-autre de l'existant	87
3.1.3 Compléter Heidegger	89
3.2 Claude Romano : Dépasser Heidegger.....	92
3.2.1 Dépasser Heidegger et Maldiney	92
3.2.2 L'herméneutique événementiale	96
3.2.3 Les limites de l'herméneutique événementiale	102
3.2.4 L'empirisme événemential	107
Chapitre 4 : La finitude de l'existant chez Jean-Luc Marion, Renaud Barbaras et Marc Richir	111
4.1 L'herméneutique de Jean-Luc Marion.....	111
4.1.1 L'infini finitude	111
4.1.2 La finitude « essentielle ».....	118
4.1.3 La finitude « métaphysique »	123
4.2 Renaud Barbaras : l'archi-événement de la séparation.....	126
4.2.1 Le dogmatisme sartrien	126
4.2.2 Un a priori de l'a priori husserlien	128
4.2.3 L'archi-mouvement	131
4.2.4 L'archi-événement	133

4.3 Marc Richir : le contact de soi à soi dans le « moment » du sublime.....	140
4.3.1 La refonte de la phénoménologie transcendantale	140
4.3.2 La base phénoménologique	146
4.3.3 Le « moment » du sublime	149
4.4 Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un (archi-)événement ?	155
4.4.1 Pourquoi le « moment » du sublime n'est-il pas un événement ?	155
4.4.2 Pourquoi le « moment » du sublime n'est-il pas un archi-événement ?	158
Chapitre V : Synthèse.....	163
5.1 Synthèse linéaire	163
5.2 Synthèse systématique – schéma	168
5.2.1 Le « sujet »	171
5.2.2 Le monde	171
5.2.3 Le devenir et l'événement	172
5.3 Synthèse par une illustration.....	174
En guise de conclusion : une éthique phénoménologique	182
La fondation phénoménologique de la vie quotidienne.....	182
La Crise husserlienne aujourd'hui	188
Être digne de l'événement.....	198
Bibliographie	202
Note bibliographique	214
Index nominum.....	215

Introduction

Quand on cherche à s'approprier la méthode phénoménologique et à entrer dans la phénoménologie, il arrive que l'on s'étonne de ce que les descriptions de phénomènes élaborées par Edmund Husserl ne correspondent pas exactement à ce que l'on éprouve. Par exemple dans son analyse célèbre du son ou de la mélodie, Husserl se focalise sur la constitution de l'objet temporel, de son identité dans la conscience qui unit plusieurs phases ou moments d'une même mélodie. Dès lors que la conscience de tout nouveau présent de la mélodie est en même temps une conscience des présents passés, dès lors qu'elle retient ainsi les phases écoulées (rétention) tout en anticipant la suite de la mélodie (protention), on ne perçoit pas les phases détachées l'une de l'autre mais justement la durée d'une même mélodie. À première vue, il s'agit d'une description incontestable. Et pourtant, en essayant de reproduire une telle analyse, on peut être frappé par exemple par le fait (connu par Husserl) que tout présent de l'expérience réelle de la mélodie n'est pas seulement un présent *de la mélodie* mais tout autant celui des bruits arrivant de la rue où passent des voitures et gazouillent des oiseaux. En outre, tout présent de la mélodie et de ces bruits, pour le dire brièvement, tout présent du champ acoustique, est en même temps un présent du champ visuel, du champ tactile, etc., qui quant à eux n'ont rien à voir avec la constitution de l'identité de la mélodie. Bien au contraire, la source incontrôlable de la nouveauté qu'est le présent, l'impression originaire de Husserl (*Urimpression*), est à même de nous faire oublier que nous avons voulu effectuer une analyse de la mélodie. Tout « maintenant » de l'expérience comporte plusieurs couches ou horizons, plus ou moins actuels, selon lesquels on peut lire et décrire ce qui est en réalité vécu, à ceci près que toute couche est capable de changer radicalement le cours de la perception actuelle de telle ou telle chose et même de toute l'existence. Tandis que la mélodie d'une chanson populaire ne cesse de durer, quelqu'un frappe à la porte en pleurant à chaudes larmes, et ces larmes, qui signalent un événement fatal, vont transformer le monde. Certes, Husserl parle souvent d'un « flux héraclitéen » de vécus mais il ne croit pas que l'on puisse le thématiser dans le cadre de la phénoménologie qu'il construit lui-même, à savoir dans le cadre d'une science des phénomènes. Mais alors, en se concentrant sur ce qui est stable et,

partant, saisissable dans ce flux, soit l'identité (de la mélodie), *le propre mouvement du phénomène, de l'apparaître même* qui ne se réduit pas à l'apparaître d'un apparaissant, lui glisse entre les doigts. Et c'est justement ce mouvement spontané et autonome du phénomène, le phénomène comme singularité ou événement qui a le pouvoir de transformer toute l'existence, qui nous intéresse dans cette étude.

Il est déjà absolument clair qu'il s'agira d'une étude *phénoménologique*, d'une *description* des phénomènes mis au jour par une *epochè* radicalisée par rapport à celle de Husserl. Or, puisque l'on ne peut décrire les phénomènes que par l'*argumentation*, c'est-à-dire en confrontant toute description à l'histoire de la phénoménologie (ou même à l'histoire de la philosophie en général), et comme la phénoménologie contemporaine que l'on pratique aujourd'hui en France porte justement sur l'« événementialité » du phénomène¹, nous entreprendrons une étude à la fois systématique et historique : nous nous efforçons plus précisément de traiter un problème systématique, celui du *devenir-autre de l'existence*, ce qui nous permettra de confronter plusieurs auteurs majeurs de la phénoménologie contemporaine. Quand Jean-Luc Marion réagit au livre de H. Gondek et L. Tengelyi sur la nouvelle phénoménologie en France², il préfère à l'hypothèse d'un tournant théologique proposée par D. Janicaud une autre façon de thématiser ce qui s'est produit dans la dernière phase de la phénoménologie :

S'il y a eu une rupture et s'il y a des accords ou des désaccords, ceux-ci restent beaucoup plus secrets et bien différents que ce que l'on croit. Je pense, pour prendre un exemple, que ce que Jocelyn Benoist appelle (voudrait pouvoir appeler) le réalisme a un rapport étroit avec la notion de donné, que cette notion de donné a un rapport étroit avec l'événementialité privilégiée dans la redéfinition du phénomène, et ceci quels que soient les placements sur l'horizon des convictions et des idéologies des protagonistes. Il vaudrait mieux, je pense, essayer de préciser quelques points non pas de

¹ C'est L. Tengelyi qui, résumant ses recherches sur la spontanéité ou la vivacité du phénomène dans la phénoménologie contemporaine, parle d'une « événementialité » de l'apparaître, ce qui englobe plusieurs caractéristiques du phénomène : la formation spontanée du sens, l'excès non objectif, la prédominance et l'initiative du donné, etc. Voir L. Tengelyi, « New Phenomenology in France », in : *The Southern Journal of Philosophy*, No. 2, 2012, pp. 295-303.

² H. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011.

rupture, mais de décision, qui permettraient de redéfinir le réseau dans lequel chacun des auteurs que vous avez sélectionnés joue un rôle³.

Notre étude s'inspire de cette proposition. En prenant pour fil conducteur un problème systématique, l'objectif n'est pas de créer un inventaire historique des auteurs mais de présenter et de confronter à la fois dans un champ phénoménologique unique dont les contours se dessineront au fur et à mesure de notre exposé, cinq représentants majeurs de la phénoménologie contemporaine en France : Henri Maldiney, Claude Romano, Jean-Luc Marion, Renaud Barbaras et Marc Richir⁴. Ce faisant, nous chercherons à esquisser, dans le cadre d'une nouvelle phénoménologie, les tâches de l'analyse phénoménologique actuelle et leurs ancrages possibles. Notre intention n'est pas de créer une hiérarchie entre les auteurs ou de suggérer une évolution quelconque, mais d'observer comment, en prenant des décisions différentes, ils investissent tous les cinq peu à peu un seul et même champ phénoménologique.

Le premier chapitre qui nous permet d'entrer dans la phénoménologie doit nécessairement porter sur Husserl. Il nous faut montrer au juste pourquoi celui-ci ne dispose pas de moyens adéquats pour thématiser l'événementialité de l'apparaître : l'eidétique de Husserl, basée sur l'*ego* transcendantal qui transforme tout devenir-autre en devenir-même, se développe indépendamment de notre expérience réelle qui dépasse les essences.

À rebours de la phénoménologie husserlienne, une phénoménologie du devenir-autre doit être en mesure de décrire l'expérience dans sa *singularité*. Une telle phénoménologie serait impensable sans les deux générations de philosophes qu'incarnent M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, E. Straus, J. Patočka ou E. Lévinas. *Dans le deuxième chapitre*, nous ne pouvons ni ne voulons nous occuper

³ J.-L. Marion, « Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation », in : *Nouvelles phénoménologies en France*, Ch. Sommer (éd.), Hermann, Paris 2014, p. 217.

⁴ Notre choix d'auteurs est, dans une certaine mesure, arbitraire : il est guidé par l'exigence d'entrer dans la phénoménologie contemporaine en suivant la question du devenir-autre de l'existence. C'est pourquoi nous commençons, dans le troisième chapitre, par l'œuvre de H. Maldiney portant sur l'événement. Même si la vie de Maldiney (1912-2013) traverse plusieurs générations des phénoménologues, jusqu'à la génération contemporaine, son œuvre éminemment actuelle a tout particulièrement suscité l'intérêt des interprètes dans les dernières années. C'est la raison pour laquelle Maldiney compte parmi les auteurs contemporains, tout aussi bien que M. Richir qui était belge mais vivait en France, et qui a contribué de manière décisive à la phénoménologie pratiquée aujourd'hui en France.

de tous ces phénoménologues mais nous devons obligatoirement présenter les concepts originaux qui jalonnent la voie menant à la phénoménologie du devenir-autre (soit à la phénoménologie contemporaine). Il s'agit surtout du primat de la pratique chez Heidegger, de la corporéité de l'existant chez Straus et Merleau-Ponty, de la notion de mouvement chez Patočka ou celle de la vraie transcendance chez Lévinas. Nous nous en tenons donc à introduire les concepts qui servent de point de départ pour les auteurs dont nous parlerons dans les chapitres suivants. Cela nous permettra de ne pas perturber l'exposé de leurs propres projets philosophiques, ce qui est le sujet principal de ce travail⁵.

La construction même d'un champ phénoménal unique de la phénoménologie contemporaine pourrait paraître un peu arbitraire, en particulier le fait de consacrer *le troisième chapitre* à la phénoménologie existentielle de l'événement chez Henri Maldiney et Claude Romano. Nous avons préféré cette démarche à une démarche chronologique Maldiney – Richir – Marion pour des raisons historiques d'abord : sous le terme d'événement, Maldiney synthétise l'œuvre des auteurs traités dans le deuxième chapitre ; mais aussi pour des raisons systématiques : l'empirisme du sentir de Maldiney, ou l'empirisme événemential de Romano qui radicalise le projet de Maldiney, constituent le mouvement propre de l'apparaître.

Ensuite, *dans le quatrième chapitre*, nous nous orienterons selon les points de repère de la phénoménologie du devenir-autre que nous avons acquis dans le deuxième chapitre. Étant donné que l'existence qui devient-autre est forcément une existence finie faisant face à la vraie transcendance métaphysique, et que la finitude essentielle, la finitude comme telle constitue la limite de l'empirisme événemential de Romano, nous sommes obligés de passer au projet phénoménologique de Jean-Luc Marion qui s'approche de Romano en pensant le sujet à partir de l'infini (l'événement chez Romano, la donation chez Marion) tout en soulignant le fait que le sujet ne se réduit pas à sa relation à l'infini, et que sa différence ou sa finitude est irréductible à son retard par rapport à la donation imprévisible du sens.

⁵ Nous soulignons que toute la partie historique de ce travail est subordonnée à une seule question systématique. Nous ne prétendons donc pas à l'exhaustivité de nos exposés historiques.

Or, pour Marion, le fait que le destinataire de l'apparaître constitue une limite de la donation n'est qu'un archi-fait de la phénoménologie. Cela revient à dire que toute thématization de cette limite qu'est la finitude de l'existant n'est possible que derrière les frontières de la phénoménologie, soit au sein d'une métaphysique. Et pourtant, dans la mesure où l'existant ne peut devenir-autre que parce qu'il est fondamentalement séparé de la transcendance avec laquelle il est pourtant en relation, ces questions sont d'une importance considérable pour notre tâche visant à éclaircir le devenir-autre de l'existence. C'est la raison pour laquelle nous entrerons dans une métaphysique phénoménologique qui s'esquissera dans la discussion jamais réalisée dans les faits entre Renaud Barbaras et Marc Richir.

Quelle que soit notre démarche concrète, nous entendons observer comment les auteurs choisis, en prenant des décisions différentes, investissent un seul et même champ phénoménologique, un champ que nous tentons d'esquisser de manière synthétique *dans le cinquième chapitre*. Nous y proposons un tableau systématique où nous cherchons à définir le mieux possible tous les concepts clés : le devenir, l'événement, l'existant, etc. Il faudra par exemple décider quel concept (l'advenant de Romano, l'adonné de Marion, le désir de Barbaras, etc.) est le plus pertinent pour décrire le destinataire de l'apparaître et pourquoi.

Enfin, *dans la conclusion*, nous aimerions soulever l'une des questions impliquées dans la phénoménologie du devenir-autre : le problème d'une éthique phénoménologique. C'est Gilles Deleuze qui a rendu possible l'articulation d'une question éthique que nous considérons comme *phénoménologique* : Comment pourrions-nous être digne de ce qui nous arrive ? Même si Husserl a consacré toute sa vie à la question de l'*a priori* corrélationnel, son élaboration n'était que la première partie de la solution à cette crise qu'il constatait. De fait, la découverte de la subjectivité absolue donne également un nouveau sens à l'existence dans le monde spatio-temporel. Nous souscrivons à cette thèse, à l'exception du fait que nous disposons, avec la phénoménologie contemporaine, d'une nouvelle instance absolue. Étant donné que la phénoménologie contemporaine substitue à la subjectivité absolue le devenir événementiel du monde, nous reformulons le problème de Husserl ainsi : comment le sujet, en tant qu'être à la fois séparé (intentionnel, conceptuel, objectivant) et appartenant à l'apparaître même (grâce

au sentiment chez Barbaras, à l'intuition saturée chez Marion, à la *phantasia* chez Richir ou à l'ouverture à l'événement chez Maldiney et chez Romano), comment ce sujet peut-il vivre phénoménologiquement ?

Chapitre 1 : L'eidétique de Husserl

1.1 L'attitude naturelle et l'épochè accomplie par la réduction

La phénoménologie, c'est selon son fondateur une science purement descriptive des phénomènes dans lesquels se situe la source de tout ce qui fait un sens pour nous. Cependant, si l'on parle assez communément de tel ou tel « phénomène », ce n'est qu'en un sens dérivé par rapport à celui qu'Edmund Husserl confère à ce terme. Notre approche quotidienne de la réalité, y compris de tel ou tel phénomène scientifique ou sportif, n'est pas celle du phénoménologue ; nous l'abordons en vertu de ce que Husserl appelle l'*attitude naturelle* :

J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps. Que veut dire : j'en ai conscience ? D'abord ceci : je le découvre par une intuition immédiate, j'en ai l'expérience. Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensibles, les choses corporelles sont *simplement là pour moi*, avec une distribution spatiale quelconque ; elles sont « *présentes* » au sens littéral ou figuré, que je leur accorde ou non une attention particulière, que je m'en occupe ou non en les considérant, en pensant, sentant ou voulant. Les êtres animés également, tels les hommes, sont là pour moi de façon immédiate...⁶

Le monde spatio-temporel des choses, des animaux, des humains, des valeurs, des activités théoriques ou pratiques, etc., le monde qui gît là-devant moi en tant qu'être conscient, je le considère (ou, en termes de Husserl, je le « pose ») – et, au-delà de moi, toute personne saine d'esprit – comme *existant*. J'y crois. C'est encore plus fort qu'une croyance car je ne peux cesser de croire à son existence : il va de soi que le monde existe. Ainsi, il va de soi que je suis assis sur une chaise assez peu confortable dans une bibliothèque à Paris, entouré par d'autres chercheurs, que je me suis assigné, juste pour aujourd'hui, la tâche d'entrer dans la philosophie de Husserl, et que tout cela fait partie de mes études à

⁶ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, livre premier, Introduction à la phénoménologie pure*, traduit par P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950, pp. 87-88. Désormais cité *Idées I*.

l'université. Bien que l'on puisse mettre en cause telle ou telle donnée au sein du monde (une illusion perceptive peut arriver à tout le monde), on ne saurait imaginer que le monde même, ce monde qui nous offre telles données, telles possibilités, ne soit pas là⁷. Tout ce que l'on fait s'appuie sur la croyance inébranlable dans le monde ; le monde de l'attitude naturelle ne disparaît jamais.

Et pourtant, Husserl affirme : en principe, on peut adopter une autre attitude vis-à-vis de la réalité. S'il est vrai que l'on ne saurait faire disparaître le monde, on peut toutefois douter de n'importe quoi et par là, du moins, modifier la thèse de l'existence du monde, c'est-à-dire ébranler doucement ce qui est inébranlable. Husserl ne nous incite pas à répéter le doute cartésien consistant à nier le monde sensible pour aborder un plan ontologique qui se dérobe à tout doute. Il souscrit à la thèse selon laquelle la philosophie ne peut s'identifier méthodologiquement avec les sciences de l'empirique mais la phénoménologie ne vise pas non plus à révéler une sphère inébranlable de prémisses dont on pourrait déduire le reste des connaissances⁸. En quoi consiste donc la modification de l'attitude vis-à-vis de la réalité qu'est l'*epochè* phénoménologique ? Tout ce qui va de soi pour nous, dit Husserl, nous pouvons le « mettre hors jeu », « hors circuit » ou « entre parenthèses ». Le monde est toujours là mais, dans l'*epochè*, en mettant hors jeu « toutes les attitudes que nous pouvons prendre vis-à-vis du monde objectif⁹ », on s'abstient de se comporter comme on le fait dans l'attitude naturelle, on cesse de vivre sur le mode quotidien. En tant que phénoménologue, je ne me considère par exemple plus comme un chercheur dans une bibliothèque équipée de chaises inconfortables. Or, étant donné que l'on ne supprime aucun contenu de l'expérience « naturelle » (par exemple l'impression de manque de confort demeure), ce dont il s'agit dans cette suspension de l'attitude naturelle, c'est précisément d'une prise de recul presque invisible par rapport à la vie spontanée, c'est-à-dire de l'adoption d'une attitude différente, réflexive ou philosophique vis-à-vis du contenu de l'expérience. Il s'agit de laisser le monde

⁷ Comme l'écrit C. Romano, toute illusion est une entorse locale de la cohésion globale du monde. Cf. C. Romano, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », in : *Les Études philosophiques*, No. 1, 2012, p. 46.

⁸ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel, Gallimard, Paris 1976, §55, p. 215. Désormais cité *La crise*. Cf. E. Husserl, *Idées I*, §31.

⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, traduit par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, Paris 1992, p. 46. Désormais cité *Méditations cartésiennes*.

paraître dans l'expérience sans le décrire dans les termes de l'attitude naturelle (« je suis assis sur une chaise inconfortable »), pour qu'il puisse, pour ainsi dire, venir tout seul, pour qu'il puisse se montrer comme phénomène. Le monde devient pour nous « un simple phénomène élevant une prétention d'existence (*Seinsanspruch*)¹⁰ ». C'est seulement en prenant une certaine distance par rapport à lui que nous pouvons comprendre ou étudier le monde naturel et notre vie en son sein¹¹.

Mais alors la question se pose de savoir ce que nous avons obtenu au juste en accomplissant l'*epochè*. Qu'est-ce qui se soustrait à l'*epochè* ? Que subsiste-t-il de ce que l'on éprouve dans l'attitude naturelle et qui s'offre maintenant au regard du philosophe ? La réponse est brève : tout. Il faut rappeler encore une fois que l'on vient de changer d'attitude vis-à-vis du monde et de sa propre vie en général mais que le contenu de cette vie ne s'en trouve nullement modifié. J'éprouve toujours le vécu d'inconfort et d'autres impressions encore qui témoignent – pour l'exprimer dans la langue propre à l'attitude naturelle – de ce que je me trouve dans la bibliothèque mentionnée.

Il est remarquable que même Descartes (dont le doute comporte, contrairement à l'*epochè* husserlienne, la *négation* du monde sensible) affirme que le monde des qualités sensibles ne disparaît pas tout simplement¹². En effet, ce qui est mis hors jeu chez Descartes, ce n'est pas simplement supprimé mais doit être élucidé dans la suite des *Méditations* : dans la deuxième et troisième méditation, la *res cogitans* ne se présente que comme une certitude *temporaire* dans la connaissance mais nullement comme une substance absolue¹³. On doit cependant ajouter que la démarche de Descartes, y compris dans les deux méditations mentionnées, n'est pas phénoménologique car la *res cogitans*, que ce soit une certitude temporaire ou absolue, fait partie du monde, il s'agit d'une *res*, à savoir de quelque chose de réel. Il en va tout autrement pour un

¹⁰ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 43.

¹¹ Cf. E. Husserl, *La crise*, §39, p. 168.

¹² « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses... » R. Descartes, *Œuvre philosophiques, Tome II – 1638-1642*, Éditions Classiques Garnier, Paris 2010, p. 430. Nous soulignons.

¹³ Cf. Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, pp. 60-61; J. P. Carrero, *Between two worlds, a reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton et Oxford, 2009, pp. 100-103.

phénoménologue qui renonce à tout jugement sur l'existence du monde. Il n'est pas autorisé à dire : le résidu de l'*epochè* est une chose ou un sujet pensant, ayant en l'occurrence les impressions d'une bibliothèque avec une chaise inconfortable. Dans son universalité, l'*epochè* touche tous les étants du monde, y compris celui qui pense, faisant s'estomper les frontières du fossé cartésien entre l'immanence et la transcendance, le dedans et le dehors, le Je pensant et le monde matériel. En effet, interpréter le Je pensant comme une certitude équivaut à demeurer dans le monde naturel qui se donne incontestablement à ce Je qui le perçoit, l'envisage ou peut douter de son existence. L'*epochè* est au contraire une méthode qui conduit à perdre l'ensemble du monde naturel, y compris celui qui le connaît, et à découvrir un nouveau monde et un nouveau sujet, c'est-à-dire le monde apparaissant non pas à un sujet-étant du monde mais au sujet *transcendental* conçu comme conscience *pure* ou *non-mondaine* en un sens très précis : c'est une conscience qui, après avoir opéré l'*epochè*, *n'est plus enfoncée dans le monde et dans la vie en son sein*, ce qui équivaut à en prendre une distance infime permettant de les étudier. La conscience pure n'est plus le moi psychologique de l'homme naturel qui se renferme en lui-même ou la *substantia cogitans* de Descartes¹⁴ ayant un rapport mystérieux à son propre corps situé au monde, pas plus que l'intuition mystique des choses en soi de Kant ; même si Husserl la désigne comme la *conscience pure*, ce qui est une source de confusions, il est déjà clair qu'il s'agit plutôt d'un flux *a-subjectif* de vécus dans lequel les transcendances de n'importe quel sujet mondain et de n'importe quel objet mondain se constituent, c'est-à-dire un flux *a-subjectif* qui se situe *entre* le sujet et l'objet. L'hypothèse célèbre de l'anéantissement du monde¹⁵ n'a pas tant pour but de révéler l'absoluité de la conscience par opposition au monde que de montrer que toute transcendance se constitue dans cette sphère de purs vécus qui n'appartiennent à personne.

Ce qui fait l'objet de la recherche phénoménologique, c'est donc le monde *pour* la conscience tout court, le monde en tant que corrélat de la conscience, c'est-à-dire le monde tel qu'il est vécu par la conscience naturelle (il est perçu, pensé, jugé, etc.) et qui est devenu maintenant l'objet d'une réflexion philosophique mise en œuvre par la conscience pure :

¹⁴ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 51.

¹⁵ Cf. E. Husserl, *Idées I*, §51.

[I]nterceptons dans son principe général l'opération de toutes ces thèses cogitatives ; c'est-à-dire « mettons entre parenthèses » celles qui ont été opérées et « ne nous associons plus à ces thèses » pour les nouvelles investigations ; au lieu de vivre *en* elles, de *les* opérer, opérons des actes de *réflexion* dirigés sur elles ; nous les saisissons alors elles-mêmes comme l'être *absolu* qu'elles sont. Nous vivons désormais exclusivement dans ces actes de second degré dont le donné est le champ infini des vécus absolus – *le champ fondamental de la phénoménologie*¹⁶.

Si Husserl en conclut que l'existence du monde dépend de celle de la conscience pure ou absolue plutôt que de celle de la conscience empirique, c'est parce que la conscience pure, en réfléchissant le flux des vécus, arrive à *dépasser les limites de la conscience naturelle* qui ne vit qu'un sens particulier au lieu d'intuitionner le flux absolu de tout sens. Le savant naturaliste, par exemple, considère sa connaissance de la nature et sa possibilité comme évidentes et vit dans cette évidence, tout en laissant dans l'obscurité la question de savoir comment cette transcendance particulière d'une chose connue (ou de la nature tout court) se constitue dans la conscience pure :

Au cours de ces dernières considérations, nous avons fait usage du droit de la *réduction phénoménologique*¹⁷ et c'est le résultat salubre de cette méthode fondamentale, d'une validité incontestable et qui nous conduit à la détermination du sens la plus originaire, que de nous affranchir des limites du sens de l'attitude naturelle et, par là, de toute attitude relative. L'homme en tant qu'être naturel, et tout particulièrement le savant naturaliste, ne remarque pas ces limites, il ne remarque pas que ses résultats sont affectés

¹⁶ E. Husserl, *Idées I*, §50, pp. 166-167.

¹⁷ À maints endroits, Husserl confond l'*epochè* avec la réduction car l'*epochè* s'accomplit pour lui dans la réduction à la conscience pure (ce que critiqueront, à l'instar de Patočka, tous les auteurs contemporains dont nous parlerons plus tard). Cf. par exemple un passage de *L'idée de la phénoménologie* où Husserl décrit ce que nous avons désigné jusqu'ici l'« *epochè* » comme « réduction gnoséologique » : « [E]n toute recherche gnoséologique, qu'elle porte sur tel ou tel autre type de connaissance, il faut accomplir la *réduction* gnoséologique, c'est-à-dire marquer toute transcendance qui y entre en jeu, de l'indice de mise hors circuit... » E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, traduit par A. Lowit, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 64-65.

d'un certain indice qui précisément manifeste le caractère purement relatif de leur sens¹⁸.

Voilà déjà une différence majeure entre la phénoménologie de Husserl et la phénoménologie contemporaine que nous avons l'ambition de considérer dans ce travail. Si elles sont d'accord pour dire que le sens du monde n'est pas séparable de la conscience (ou plutôt : de l'expérience du monde), et c'est ce qui fait d'ailleurs que l'on parle, dans les deux cas, de phénoménologie, elles ne sont pas du tout d'accord sur la réponse à la question de savoir s'il s'agit d'une conscience naturelle immergée dans le monde (on peut parler déjà d'un être-au-monde) ou d'une conscience absolue douée de réflexion absolue. Pour Husserl, dont nous nous occupons dans ces pages, la chose est claire : bien qu'elle ne fasse rien d'autre que réfléchir la conscience *naturelle*, c'est la conscience *absolue* qui constitue le monde parce qu'elle seule arrive à prendre du recul par rapport à la vie et dépasse ainsi les restrictions de sens propres à la conscience naturelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Husserl parle de l'*ego pur* : l'*ego* en tant que réflexion *comme telle*, l'*ego* de *tout* sens possible, qui n'existe pas hors des vécus particuliers mais les dépasse en même temps, ne peut pas être empirique¹⁹.

1.2 La phénoménologie en tant que science de la corrélation

Au grand déplaisir des phénoménologues post-husserliens, l'*epochè* s'accomplit chez Husserl par le geste de la réduction phénoménologique transcendantale²⁰. L'objet propre de la phénoménologie après le tournant transcendantal, ce sont les actes de la conscience – non l'« activité » mais les vécus liés à une signification – et leurs corrélats objectifs qui se constituent en corrélation avec ces actes au sein des vécus purs de la conscience absolue. En d'autres termes, le but de l'*epochè* ne consiste pas à limiter le champ des phénomènes à l'« immanence réelle » des vécus de conscience, c'est-à-dire à ce

¹⁸ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, livre second, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par É. Escoubas, Presses Universitaires de France, Paris 1982, §49, p. 254. Désormais cité *Idées II*.

¹⁹ Cf. E. Husserl, *Idées I*, §80.

²⁰ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 47.

qui peut être donné de manière adéquate (par opposition au monde transcendant qui ne se donne que par esquisses²¹), ce qui était à peu près la position de Husserl dans les *Recherches logiques*. Bien au contraire, ce qui est réellement immanent, à savoir la matière des vécus, les contenus primaires sensoriels tels que les données de couleur, les données de son, les données d'inconfort que j'éprouve, etc., qui sont qualifiés par Husserl de *hylè* sensorielle, tout cela est toujours intentionnellement animé et transformé en une *morphé* intentionnelle : on ne perçoit jamais les données de couleur mais la qualité colorée d'une chose ; on n'éprouve jamais la sensation d'inconfort mais celle d'une chaise inconfortable, etc. L'*epochè* ne nous conduit donc pas à l'immanence trop étroite des vécus mais à l'immanence *intentionnelle* dans laquelle tout vécu de conscience est un vécu de *quelque chose*. Selon Husserl, dans la réflexion de la conscience absolue, le flux des vécus, y compris les moments intentionnels de la donation de sens (*Sinngebung*), ce flux « peut être saisi et analysé de façon évidente²² ». La phénoménologie s'assigne dès lors la tâche d'étudier comment les actes *noétiques* de la conscience animent ou donnent un sens à la matière brute des vécus en constituant les sens *noématiques* correspondants, relatifs au monde de l'attitude naturelle²³. C'est donc l'intentionnalité qui se trouve au cœur de la phénoménologie husserlienne²⁴.

Résumons à grands traits : la phénoménologie s'occupe de la manière dont le monde, l'objet intentionnel, se donne subjectivement, relativement, soit selon des perspectives. La subjectivité elle-même, le plus grand danger pour toute science objective, devient l'objet d'une nouvelle science – la science des phénomènes. Le phénomène de la phénoménologie n'est rien d'autre que la corrélation intentionnelle elle-même, c'est-à-dire le flux de vécus subjectifs et ce qui se montre à travers lui, soit la corrélation entre la *noèse* et le *noème* : comme l'écrit Husserl, « le mot phénomène a ce double sens en vertu de la corrélation

²¹ Cf. E. Husserl, *Idées I*, §44.

²² E. Husserl, *Idées I*, §78, p. 252.

²³ Notons que l'acte noétique n'est pas un acte de perception propre à l'attitude naturelle : l'acte noétique, en animant les données issues d'une perception, « produit » la perception d'une chose rouge. Ainsi, on peut dire que, dans une perception (par exemple de la chose rouge), entrent en corrélation l'acte noétique, la *hylè* et le sens noématique. Le *noème* est le sens objectif qui se trouve vécu de manière différente dans les différents actes de la conscience naturelle : une même chose rouge peut être perçue, imaginée, on peut en avoir un souvenir, etc. Pour le concept de *noème*, cf. E. Husserl, *Idées I*, §§91, 131.

²⁴ E. Husserl, *Idées I*, §84.

essentielle entre *l'apparaître* et *ce qui apparaît*²⁵ ». Mais alors, une question décisive s'impose : Comment étudier *de manière scientifique* ce qui ne cesse de se bouger et se transformer, c'est-à-dire la vie de la conscience ? Il est clair qu'une réflexion de l'expérience dans son caractère changeant n'équivaut pas à la science recherchée car un vécu concret est un « apeiron » que l'on ne peut déterminer scientifiquement²⁶. Si la phénoménologie peut être une science, il ne s'agira pas d'une science descriptive du flux de vécus à l'instar des sciences empiriques de faits. À ce sujet, Husserl écrit :

Même le philosophe particulier ne peut, dans l'*epochè*, procéder sur lui-même à aucune constatation de ce genre concernant le flux insaisissable de la vie, il ne peut répéter sans cesse le même contenu et acquérir la certitude de son *quid* et de son *quod* de telle sorte qu'il pourrait le décrire dans des énoncés solides et (ne serait-ce que pour sa propre personne) en donner pour ainsi dire le document²⁷.

Comment décrire, dès lors, le flux héraclitéen de vécus n'ayant pas de relations et d'éléments stables que l'on pourrait saisir par des concepts fixes ? En cherchant la réponse, on ne doit pas oublier le deuxième pôle de la corrélation. S'il est vrai que les données subjectives s'écoulent, il n'en reste pas moins que la synthèse *intentionnelle* de ce flux est guidée par des structures essentielles, susceptibles d'être exprimées par des concepts rigoureux²⁸. Comme Husserl l'affirme dans la *Krisis* :

Mais cependant la pleine factualité concrète de la subjectivité transcendante universelle est saisissable scientifiquement en un autre sens, parfaitement légitime, précisément par le fait qu'il est effectivement possible et nécessaire dans la méthode eidétique de proposer la grande tâche

²⁵ E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, p. 116.

²⁶ « Dans son immanence, le singulier ne peut être posé que comme ce "là" – cette perception, ce souvenir fluants, etc. – , et, tout au plus, subsumé sous les concepts rigoureux, appropriés aux essences, et qui proviennent de leur analyse [...] Pour elle [la phénoménologie], le singulier sera toujours un ἄπειρον ». Cf. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Presses Universitaires de France, Paris 1989, p. 53.

²⁷ E. Husserl, *La crise*, §52, pp. 202-203.

²⁸ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 91.

suivante : soumettre à la recherche la forme d'essence [...] de la subjectivité transcendante dans ses prestations...²⁹

Il va de soi que Husserl, en cherchant à établir la phénoménologie comme science dans laquelle une communauté de savants pourra produire et partager des connaissances sur les phénomènes, s'appuie sur ce qui demeure stable dans la conscience, à savoir un objet intentionnel, un donné, pour remonter ensuite au mode de conscience correspondant. « La "réduction" transcendante exerce l'*epochè* à l'égard de la réalité : mais c'est à l'élément qu'elle conserve de cette réalité qu'appartiennent les *noèmes* avec l'unité noématique qui réside en eux-mêmes...³⁰ ». Cela revient à dire que l'objet intentionnel sert de « guide transcendantal³¹ » pour se repérer dans le flux du champ phénoménal : l'expérience subjective, le *comment* de l'apparaître n'est pas, dans son changement, un chaos total car il se différencie selon les catégories de l'étant. Dès que le phénoménologue se met à suivre l'apparaître de l'apparaissant, dit Husserl, une *typique solide* surgit devant lui : « l'étant, quel qu'en soit le sens concret ou abstrait, réel ou idéal, a ses façons de se donner lui-même...³² ». C'est donc non seulement la corrélation entre le monde et la conscience tout court, mais cette corrélation en tant qu'elle est régie par des lois nécessaires *a priori* qui constitue l'objet propre de la phénoménologie :

La première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet d'expérience et des modes de donnée (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, environ l'année 1898) me frappa si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel³³.

Or, si l'on veut entrer en phénoménologie, on ne peut pas s'arrêter ici. Si le phénomène n'est rien d'autre que la corrélation dirigée par des lois *a priori*, il va de soi que la phénoménologie en tant que science descriptive des phénomènes ne

²⁹ E. Husserl, *La crise*, §52, p. 203.

³⁰ E. Husserl, *Idées I*, p. 340.

³¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 91.

³² E. Husserl, *La crise*, §48, p. 189.

³³ E. Husserl, *La crise*, §48, p. 189.

visée à décrire que cette typique. Mais alors, on doit se demander : Où faut-il chercher cette typique ? Ou plutôt : De quelle manière convient-il d'aborder l'objet intentionnel pour dégager ses lois *a priori* ? En quoi consiste au juste le travail de la phénoménologie ? Cette nécessité *a priori* qui règne au sein de la conscience absolue et, par là même, au sein de toute conscience empirique, répond Husserl, *peut être transformée* « par une méthode appropriée en des généralités d'essence, en un puissant système de vérités aprioriques d'un genre nouveau et suprêmement étonnant³⁴ ». Il nous incombe alors de nous appliquer à cette « méthode appropriée » qui n'est rien d'autre que la fameuse *variation eidétique*, une constante de la phénoménologie de Husserl depuis les *Recherches logiques* jusqu'à la phénoménologie transcendantale telle qu'elle se présente dans la *Krisis*. En effet, seule cette variation peut accomplir l'*epochè* et nous conduire à la description phénoménologique recherchée : « Nous arrivons donc à la vue méthodique suivante : à côté de la réduction phénoménologique, l'intuition eidétique est la forme fondamentale de toutes les méthodes transcendantales particulières ; elles déterminent donc ensemble le rôle et la valeur d'une phénoménologie transcendantale³⁵ ».

1.3 La science eidétique

On doit donc s'appuyer sur ce qui est donné et puis remonter « au mode de conscience correspondant et aux horizons de modes potentiels impliqués dans ce mode, puis aux autres modes d'une vie de conscience possible dans lesquels l'objet pourrait se présenter comme "le même"³⁶ ». C'est ainsi, pour la caractériser brièvement, que l'on effectue une variation eidétique dans laquelle, en ayant comme point de départ un objet actuel, on s'attache à le transformer en objet *possible*, en présentant tous les modes fondamentaux d'une conscience *possible* de cet objet intentionnel. Autant dire que l'*ego* pur ne vit pas dans l'actuel mais dans le possible ; la conscience ne se réduit pas à l'actualité de ce qui est posé sous le regard actuel d'un phénoménologue mais s'élargit à toutes les potentialités de son regard :

³⁴ E. Husserl, *La crise*, §48, p. 189. Nous soulignons.

³⁵ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp. 124-125.

³⁶ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 91.

[C]e n'est pas seulement l'environnement chosique constitué effectivement en tant qu'arrière-plan, apparaissant effectivement ou même seulement présentifié, qui est mien, mais c'est le « monde » tout entier qui est mien, qui est monde environnant de l'*ego* pur – le monde tout entier avec toutes les choses, tous mes congénères, tous les animaux qui adviennent en lui et me sont encore inconnus, mais dont je peux faire l'expérience...³⁷

Cela signifie que la phénoménologie comme science eidétique ne s'occupe pas des faits mais des possibilités idéales, étant entendu que la variation eidétique est une voie directe conduisant vers cette idéalité. Ce dont il retourne avec la variation, présentée très clairement dans *Expérience et jugement*, ce n'est pas de l'altération d'une chose réelle avec une identité stable ni de la comparaison des objets analogues, pas plus que de la généralisation empirique. À la différence de ces démarches, la variation eidétique produisant des essences pures présuppose l'*epochè* de toute position de réalité (et, partant, de toute identité) ; elle exige une possibilité de progrès à l'infini (ce qui n'est pas possible dans une comparaison empirique), et les *eidé* obtenus sont des nécessités qui précèdent tous les faits³⁸. Husserl distingue trois étapes principales de ce processus de variation ou d'idéation :

1) On sait déjà que les essences phénoménologiques prescrivent des règles pour toute expérience possible d'un objet intentionnel. Pour se libérer de la contingence de toute généralisation empirique, par exemple celle des maisons réelles, dont le point de départ est une maison contingente donnée dans l'expérience, et obtenir par là des nécessités *a priori*, il faut certes être guidé par une donnée ou par un fait (en l'occurrence, notre maison de famille dont j'ai le souvenir alors que je me trouve dans une bibliothèque à Paris) mais ceux-ci doivent être ensuite soumis à variation ou à métamorphose dans l'imagination pure. De la sorte, on produit des images analogues à l'image originelle de la maison, une multiplicité absolument libre de variantes qui peut même comporter des images de la maison s'excluant dans l'expérience actuelle (une maison actuellement grise peut être pensée aussi

³⁷ E. Husserl, *Idées II*, p. 162.

³⁸ E. Husserl, *Expérience et jugement*, traduit par D. Souche-Dagues, Presses Universitaires de France, Paris 1991, pp. 422-429.

comme bleue, etc.), et qui *pourrait* en droit continuer à l'infini (c'est justement ce qui nous permet de surmonter la contingence de l'empirique : la voie de l'actuel vers le possible passe par l'imagination).

2) Dans la juxtaposition de toutes les variantes imaginées, d'une variation à une autre, on voit qu'elles se recouvrent au point de faire ressortir un invariant ; c'est bel et bien une même maison qui parcourt toutes les images.

3) C'est grâce à ce recouvrement que l'on peut faire un pas supplémentaire et saisir *activement* le congruent par opposition à toutes les différences entre les variantes : la conscience absolue conserve la multiplicité des images qui se recouvrent et puis regarde vers la congruence et obtient ou *intuitionne* le pur *eidos*³⁹.

La variation eidétique est donc la réduction des choses à leurs essences ; on abandonne l'identité d'un individu factuel, par exemple une maison perçue, et on le fait se transformer en individu idéal que l'on peut rencontrer dans toute expérience possible de maison. Or, rappelons encore une fois que les essences ainsi mises au jour ne sont que les essences des choses *en relation avec la conscience absolue*. Dans la mesure où l'objet intentionnel est un guide naturel de l'analyse phénoménologique, l'eidétique se focalise d'abord sur l'essence noématique (comme s'il s'agissait des choses « en soi ») mais l'essence d'un objet intentionnel n'est rien d'autre que le congruent de ses modes potentiels de conscience. Il importe de le souligner parce qu'il existe d'autres types d'eidétique qui ne peuvent pas être désignées comme *phénoménologiques*. L'eidétique qualifie toute science qui, dans ses démarches, ne pose pas les faits. La logique ou la mathématique pures peuvent être définies comme des eidétiques formelles, l'ontologie de la nature ou de l'animalité comme des eidétiques matérielles ou régionales⁴⁰. Quant à la phénoménologie, elle fait partie de ce dernier type, puisqu'il s'agit d'une eidétique ou d'une ontologie d'une région particulière, celle de la conscience pure⁴¹. En entrant dans la phénoménologie, on met hors jeu non

³⁹ E. Husserl, *Expérience et jugement*, pp. 412-418.

⁴⁰ E. Husserl, *Idées I*, §§7-8.

⁴¹ La démarche de Husserl dans les *Idées I* peut nous servir d'autre preuve de la différence entre l'eidétique en général et la phénoménologie. Il y opère une eidétique de la conscience *avant l'effectuation de l'épochè* : « Pour commencer, et sans encore opérer les exclusions phénoménologiques du jugement, soumettons la conscience à une analyse *eidétique* systématique quoique nullement exhaustive. » E. Husserl, *Idées I*, §33, p. 107. Cf. aussi l'interprétation claire de

seulement toutes les sciences de fait mais aussi toutes les sciences eidétiques et, par conséquent, toutes les essences dont elles s'occupent, à l'exception justement des essences de la conscience pure : « Quant aux sphères matérielles eidétiques, il en est *une* qui se distingue, de telle façon qu'il ne peut être question de toute évidence de la mettre hors circuit : c'est la sphère eidétique de la conscience elle-même après sa purification phénoménologique⁴² ».

Dès lors, quand on parlera maintenant de variation eidétique, il s'agira de cette variation dans la conscience pure, au sein de la phénoménologie : toutes les essences obtenues sont les essences immanentes, intuitionnées par la conscience pure, par opposition aux essences transcendantes (par exemples celles de chose, d'homme, de mouvement)⁴³. Il n'en reste pas moins que l'on peut très facilement passer des essences transcendantes aux essences immanentes :

Or, toute vision évidente ontologique, clarifiante et accomplie dans le cadre d'une clarté axiomatique qui n'est pas directement phénoménologique, le devient grâce à une simple *conversion du regard*, comme inversement dans l'univers des visions évidentes phénoménologiques, il en surgira qui deviendront ontologiques par une simple conversion du regard⁴⁴.

Cette conversion n'est rien d'autre que l'*epochè* ou la réduction phénoménologique. Il résulte de tout cela que la phénoménologie n'est pas la science de l'être en tant qu'être (l'ontologie au sens classique) et que – si elle s'intéresse aux essences noématiques – ces essences sont inséparables des actes noétiques⁴⁵. La phénoménologie n'est pas la science de l'être en tant qu'être mais la science de l'*a priori* corrélationnel ; elle n'est ni une science des essences de la réalité en soi, ni une science des essences de la conscience en tant que sphère de l'immanence réelle des vécus, mais la science des essences de la conscience

cette démarche par R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Paris 2008, pp. 84-103.

⁴² E. Husserl, *Idées I*, §60, pp.196-197.

⁴³ Cf. E. Husserl, *Idées I*, §60, p. 196.

⁴⁴ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, livre troisième, La phénoménologie et les fondements des sciences*, traduit par D. Tiffeneau et A. L. Kelkel, Presses Universitaires de France, Paris 1993, §20, p. 125. Désormais cité *Idées III*.

⁴⁵ Cf. H. Holzhey, W. Röd, *Filosofie 19. a 20. století II*, traduit par M. Pokorný, Oikoymenh, Praha 2006, pp. 206-207, 217-219.

intentionnelle dans laquelle la *noèse* est inséparable du *noème* : « [I]l importe aussi de noter que les essences de *noème* et de *noèse* sont inséparables l'une de l'autre : toute différence ultime du côté noématique renvoie, sur le plan eidétique, aux différences ultimes du côté noétique⁴⁶ ».

L'*a priori* corrélationnel désigne donc une typique ayant deux ou plutôt trois facettes qui équivalent à trois orientations possibles de la recherche phénoménologique : l'*ego* – le *cogito* – le *cogitatum*. Husserl se situe ici aux antipodes de Descartes : il n'a pas comme point de départ l'*ego* mais ce qui est donné (quelque chose, *cogitatum*), il remonte, après avoir effectué l'*epochè*, à la diversité de ses modes d'apparition (l'apparition de quelque chose, *cogitationes*) pour finir, dans une nouvelle orientation de son regard, au pôle égologique (orientation de l'*ego* sur quelque chose)⁴⁷. Pour mieux illustrer la démarche de la réflexion husserlienne, prenons un des exemples concrets fournis par Husserl : la perception d'un cube⁴⁸. Dans la réflexion pure rendue possible par l'*epochè*, on voit que le cube est donné comme une unité objective dans une multiplicité variable (modes de présentations de ce cube). Le cube se présente sous des aspects divers (je peux le toucher, le voir sous telle ou telle face, je peux m'en éloigner, etc.) mais toujours comme une unité de ces multiplicités qui s'écoulent. Le *cogitatum* ou le *noème*, soit le sens objectif, est en corrélation avec la multiplicité de ces *cogitationes*. Mais la description phénoménologique qui travaille avec la méthode de variation eidétique est indépendante du cours de la perception réelle : le phénoménologue « élucide ce qui est "impliqué" par le *sens* du *cogitatum* sans être intuitivement donné (par exemple l' "envers" de l'objet), en se représentant les perceptions potentielles qui rendraient le non-visible visible⁴⁹ ». C'est ainsi que le phénoménologue met au jour ce que Husserl appelle l'horizon intérieur du cube, c'est-à-dire l'horizon ouvert de perceptions possibles de ce cube, par opposition à l'horizon extérieur de ce cube constitué par le champ des autres choses qui l'entourent et sont perçues simultanément avec le cube, par exemple un stylo situé juste à côté du cube vers lequel le phénoménologue peut orienter son

⁴⁶ E. Husserl, *Idées I*, §128, p. 434.

⁴⁷ E. Husserl, *La crise*, §50, p. 195.

⁴⁸ Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §18.

⁴⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §20, p. 88.

regard⁵⁰. Enfin, ce regard intentionnel, la vision dirigée vers le cube et réfléchi par la conscience absolue, n'est rien d'autre qu'un acte noétique (un *cogito*) de l'*ego* en tant que corrélat du *noème* (*cogitatum*), c'est-à-dire l'acte qui synthétise des présentations (*cogitationes*) diverses du cube en un seul cube : quelles que soient ses présentations actuelles, je-perçois-le-cube, *ego-cogito-cogitatum*. Cette synthèse particulière, comme toutes les autres synthèses, est rendue possible par le fait que la vie psychique est unifiée par une synthèse ultime ou « *une forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus*⁵¹ » – en bref, par la conscience immanente du temps⁵². Cela revient à dire que l'*ego* transcendantal n'est pas le dernier mot de Husserl ; il se constitue soi-même et prend sa source dans un absolu véritable : celui de la temporalité. C'est grâce à elle que tous les états de la vie psychique sont ordonnés dans une seule structure de l'*ego* que l'on peut considérer comme « le réalisateur identique de toutes les validations⁵³ ». Chez Husserl, il y a donc trois possibilités ou orientations principales de la recherche phénoménologique, qui sont néanmoins inséparables les unes des autres : le pôle égologique – le subjectif en tant qu'apparitions toujours synthétisées – le pôle objectif.

Pour notre propos, il n'est pas nécessaire de s'occuper davantage de cette thématique de l'*a priori* corrélationnel. Pour l'instant, il importe que l'on soit déjà entré dans la phénoménologie qui, dans sa version classique, étudie les lois essentielles et universelles qui déterminent *d'avance* le sens possible de toute assertion empirique portant sur le monde : toute réalité empirique est soumise aux conditions *a priori* qui prescrivent des règles – avant toute expérience – à son cours ultérieur⁵⁴.

1.4 Les limites de la phénoménologie husserlienne

La phénoménologie, que ce soit chez Husserl ou chez les auteurs contemporains, est avant tout une prise de distance qui permet d'observer comment on vit au sein du monde de l'attitude naturelle. C'est justement pourquoi

⁵⁰ Cf. E. Husserl, *La crise*, §47, p. 184.

⁵¹ E. Husserl, *Idées I*, §81, p. 275.

⁵² Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §18, p. 81.

⁵³ E. Husserl, *La crise*, §50, p. 194.

⁵⁴ Cf. E. Husserl, *Expérience et jugement*, §86, p. 413, et §90, p. 430.

elle suspend, par l'*epochè*, la vie – pour que nous puissions nous éloigner de nous-mêmes et par là nous voir nous-mêmes. Mais par conséquent une question cruciale s'impose : est-ce que la phénoménologie élaborée en tant qu'eidétique correspond à ce que l'on observe après l'*epochè* ? Est-ce que l'eidétique phénoménologique est à même de décrire de manière adéquate la vie que nous avons à étudier après l'*epochè* ? Étant donné que la tâche que nous nous sommes assignée dans cette étude est d'esquisser les contours d'une nouvelle phénoménologie qui s'adresse de manière critique à Husserl, la réponse négative ne nous réserve aucune surprise. Pourquoi Husserl ne parvient-il pas à décrire les choses mêmes ? Tout simplement parce que nous ne vivons pas au sein d'un monde idéal de pures possibilités mais au sein d'un monde qui ne cesse de bouger et que Husserl désigne comme un flux héraclitéen. Tout le problème consiste en ceci que si l'on cherche une vérité à propos de ce flux *comme tel*, si l'on veut s'appuyer sur la science phénoménologique qui est censée parler de la vie, on est forcé de constater qu'elle n'en dit presque rien. Elle décrit les structures de toute expérience possible mais l'expérience est à la fois possible *et actuelle ou réelle*. Husserl le souligne lui-même depuis le début de sa tentative d'introduire son lecteur dans la phénoménologie transcendantale : la phénoménologie est une science des essences mais « *les vérités pures concernant les essences ne contiennent pas la moindre assertion (Behauptung) relative à des faits ; et donc, d'elles seules, on ne peut non plus dériver la plus mince vérité portant sur des faits*⁵⁵ ». En d'autres termes :

Conformément à son origine dans la méthode de libre variation et de l'exclusion qui en résulte de toute position de l'être réel, la généralité pure ne peut naturellement *pas avoir pour l'extension des faits*, des réalités empiriques qui la lieraient à l'expérience, mais seulement *des possibilités pures*⁵⁶.

Il est bien vrai que les essences ont également relation à la réalité empirique en tant qu'elles lui prescrivent des règles nécessaires mais « il ne faut pas entendre

⁵⁵ E. Husserl, *Idées I*, §4, p. 25.

⁵⁶ E. Husserl, *Expérience et jugement*, §90, p. 429.

cela comme si elles avaient, à côté de leur extension en possibilités pures, une extension en réalités⁵⁷ ».

Certes, ce que nous venons d'évoquer ne revient pas à dire que Husserl sous-estime l'importance de la sphère empirique. Bien au contraire, comme nous le montrerons dans le dernier chapitre, Husserl prétend, par l'élaboration de la phénoménologie, fonder les sciences empiriques pour élever leur rationalité au plus haut point possible et pour assurer leur bon fonctionnement dans le cadre de l'existence humaine. Dans sa lettre adressée à K. Joël le 11 mars 1914⁵⁸, Husserl écrit que la philosophie ne se réduit pas à la « première philosophie » qu'est la phénoménologie transcendantale, et avoue qu'il voudrait lui-même pratiquer la « deuxième philosophie » ou la métaphysique en tant que science propre de la réalité factuelle, et qu'il se contente seulement *provisoirement* de l'eidétique qui rendra possible cette métaphysique. Il n'en reste pas moins que, pour lui, il n'y a d'autre « science phénoménologique de faits » que l'eidétique qui « laisse tomber » l'individuation :

La phénoménologie ne laisse tomber que *l'individuation* mais elle retient tout le fond eidétique en respectant sa plénitude concrète, l'élève au plan de la conscience eidétique, le traite comme une essence dotée d'identité idéale qui pourrait comme toute essence s'individualiser non seulement *hic et nunc* mais dans une série illimitée d'exemplaires⁵⁹.

C'est ainsi que, dans la phénoménologie ou plus précisément, dans la méthode de variation eidétique, « les images libres ont une position privilégiée par rapport aux

⁵⁷ E. Husserl, *Expérience et jugement*, §91, p. 431.

⁵⁸ La lettre est citée par R. Bernet, I. Kern et E. Marbach, *An introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1993, pp. 229-230.

⁵⁹ E. Husserl, *Idées I*, §75, p. 239. Cf. avec un autre passage consacré à ce sujet : « Il apparaît, en effet, qu'il ne peut pas exister à côté des sciences de faits étrangères à la phénoménologie une science de faits de nature phénoménologique qui soit parallèle et juxtaposée aux premières ; la raison en est que l'ultime appréciation des sciences de fait conduit à relier dans un unique système les connexions phénoménologiques correspond à toutes ces sciences et motivées en tant que possibilités de fait ; or cette unité ainsi rassemblée n'est autre que le domaine de cette science phénoménologique de fait dont nous éprouvons la manque. » E. Husserl, *Idées I*, §62, p. 205.

perceptions⁶⁰ ». Tout ce qui surgit dans le flux héraclitéen de vécus, tout fait singulier, n'est plus qu'un simple exemple d'une possibilité pure⁶¹.

Or, si la phénoménologie est de prime abord une réflexion philosophique sur la vie, ne faudrait-il pas, compte tenu de ce que nous avons dit, changer son objet principal et, par conséquent, la redéfinir radicalement, quitte à abandonner l'idée d'une *science* des phénomènes ? A l'instar des phénoménologues auxquels nous nous consacrerons dans la suite de cette étude, nous croyons que si la phénoménologie est une discipline portant sur la vie et sur les phénomènes, elle devrait devenir une discipline de l'expérience *dans sa singularité*, c'est-à-dire une phénoménologie du flux héraclitéen – une phénoménologie du devenir. En effet, le fait que le phénomène concret rassemble une *noèse*, un *noème* mais aussi de la *hylè* et se dérobe ainsi à toutes les essences, ne constitue-t-il pas le trait le plus saillant du phénomène ?⁶² Pour l'instant, nous nous en tenons à cette caractérisation négative de la critique principale adressée à Husserl. Son côté positif se déploiera au fur et à mesure de notre exposé et d'abord dans le deuxième chapitre consacré aux premières générations de phénoménologues post-husserliens, plus précisément à Heidegger, Merleau-Ponty, Straus, Patočka et Lévinas, qui développent leurs propres projets en direction de ce que nous appelons la phénoménologie du devenir. On doit cependant remarquer que Husserl lui-même semble parfois aller en cette direction. Certes, la phénoménologie transcendantale est une philosophie des essences mais c'est également une philosophie du devenir, de la genèse, du flux temporel : Husserl parle, par exemple, de la subjectivité personnelle dont « le monde environnant est d'une certaine manière toujours en devenir, dans une production de soi incessante, par des mutations de sens et des formations de sens toujours nouvelles...⁶³ ». Ce sont donc ces passages dans l'œuvre de Husserl auxquels nous voudrions nous attacher tout d'abord. Nous n'avons pas l'intention d'identifier tous les passages

⁶⁰ E. Husserl, *Idées I*, §70, p. 225.

⁶¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §36, p. 126. Cf. E. Husserl, *Expérience et jugement*, §89, p. 426.

⁶² M. Richir écrit : « Ce qui intéresse Husserl, c'est l'acte de viser un objet. Mais dans cet acte, il y a toujours non seulement une *noësis* et un *noème*, mais aussi de la *hylè*. Dès lors, le vécu en quoi consiste proprement le phénomène, c'est le tout concret des trois. [...] cela signifie que les parties sont indissociables du tout, et que le tout est toujours plus que la somme des parties. » M. Richir, *L'écart et le rien, conversations avec Sacha Carlson*, Millon, Grenoble 2015, p. 93.

⁶³ E. Husserl, *Idées II*, §50, p. 262. Cf. J. Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », in : J. Derrida, *Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 232.

où Husserl parle du devenir, mais en nous focalisant sur trois exemples majeurs, nous entendons indiquer l'attitude générale de Husserl face à cette problématique.

À partir des années 1920 environ, on peut constater que la relation entre le fait et l'*eidōs* change et que Husserl commence à souligner la dépendance de l'*eidōs* du fait originaire de l'*ego* transcendantal :

Nous avons ici un cas remarquable en ce qui concerne la relation du *factum* à l'*eidōs*. L'être d'un *eidōs*, l'être des possibilités eidétiques et de l'univers de ces possibilités est libre vis-à-vis de l'être ou du non-être d'une quelconque réalisation de ces possibilités, il est ontologiquement indépendant de toute réalité, à savoir de la réalité correspondante « à l'*eidōs* ». Mais l'*eidōs* de l'*ego* transcendantal est impensable sans l'*ego* transcendantal en tant que factice [...] Toutes les nécessités d'essence sont des moments de son *factum*, sont des modes de son fonctionnement en relation à lui-même – ses manières de se comprendre ou de pouvoir se comprendre lui-même⁶⁴.

Ainsi, dans les *Méditations cartésiennes*, si la phénoménologie est toujours définie comme une science eidétique, elle est qualifiée de « science d'une singularité inouïe ». Husserl ajoute qu'« elle a pour objet la subjectivité transcendantale concrète en tant que donnée dans une expérience transcendantale effective ou possible⁶⁵ ». Autrement dit, l'objet de cette science est l'« *ego de fait*, avec ses contenus monadiques concrets, comme l'*ego* absolu, seul et unique⁶⁶ ».

Bien que l'intérêt de Husserl porte ici sur l'*ego* empirique, ceci ne saurait néanmoins être analysé, comme nous le savons déjà, « d'une manière véritablement scientifique que par un recours aux principes apodictiques qui appartiennent à l'*ego* en tant qu'*ego* en général⁶⁷ ». Même si l'on se focalise sur une analyse scientifique de l'*ego de fait*, cette science de l'*ego* factuel sera de nouveau une eidétique au sein de laquelle tout fait n'est plus qu'un exemple d'une

⁶⁴ E. Husserl, *Husserliana XV*, pp. 385-386, cité par C. Romano, *Mémoire de synthèse présenté en vue d'habilitation à diriger des recherches*, 2009, p. 5 (le texte est accessible sur <http://paris-sorbonne.academia.edu/ClaudeRomano>). Cf. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, pp. 284-287.

⁶⁵ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §13, p. 60.

⁶⁶ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §34, p. 120.

⁶⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §34, p. 124.

pure possibilité. Et pourtant, par opposition aux *Idées II* (citées supra) ce Husserl plus tardif approfondit ses recherches portant sur la subjectivité « en devenir » en ajoutant une analyse de sa genèse. Il se rend compte du fait que toutes les possibilités pures ne sont pas compatibles dans un même *ego*⁶⁸, et que tout *ego* concret en tant qu'unité compossible de ces possibilités typiques et de son flux héraclitéen de vécus résulte d'une forme génétique universelle :

Le fait qu'une nature, qu'un monde de la culture et des hommes, avec leurs formes sociales, etc., existent pour moi, signifie que des expériences correspondantes me sont possibles, c'est-à-dire que, indépendamment de mon expérience réelle de ces objets, je puis à tout instant les réaliser et les dérouler dans un certain *style synthétique* [...] Un *habitus* fermement établi, acquis par une certaine genèse soumise à les lois essentielles, y est impliqué⁶⁹.

Il s'agit d'un approfondissement considérable de la phénoménologie transcendantale dont le noyau n'est plus la variation eidétique guidée par un objet intentionnel donné. La phénoménologie génétique s'efforce de redescendre en-deçà de la corrélation pour saisir la genèse des possibilités pures, soit l'histoire des objets que l'*ego* transcendantal factuel constitue dans son flux de vécus : ainsi la possibilité de percevoir *les choses* « renvoie elle-même à sa formation première. Tout ce qui est connu renvoie à une prise de connaissance originelle ; et même ce que nous appelons inconnu a la forme structurelle du connu, la forme de l'objet et, plus précisément, la forme d'objet spatial, culturel, usuel, [...] etc.⁷⁰ ».

Il résulte de tout cela, encore une fois, que la phénoménologie génétique ne porte pas sur la genèse *comme telle* mais sur la genèse des formes objectives et que, tout en essayant d'élucider la formation du système des possibilités ou des formes typiques, à savoir des possibilités unifiées dans un *ego* par la forme universelle du temps⁷¹, elle demeure une eidétique. En d'autres termes, « le fait

⁶⁸ Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §36, p. 127.

⁶⁹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §37, pp. 129-130.

⁷⁰ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §38, p. 135. Quant à la perception des choses, Husserl écrit : « Le champ de la perception que nous trouvons “donné” dans notre “première enfance” ne contient donc rien encore de ce qu'un simple coup d'œil pourrait expliciter en “chose” ». E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §38, p. 134.

⁷¹ Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §39.

est irrationnel, mais il n'est possible qu'intégré au système des formes aprioriques qui lui appartiennent en tant que fait égologique. A ce propos, il ne faut pas perdre de vue que le *fait lui-même*, avec son *irrationalité*, est un *concept structurel dans le système de l'a priori concret*⁷² ». Cela revient à dire que le devenir ou la singularité de l'*ego* de fait est conçue comme une possibilité pure de l'*ego* transcendantal. Husserl n'abandonne donc pas la thèse selon laquelle c'est l'*ego* transcendantal qui constitue le monde ; la différence entre la phénoménologie génétique et la phénoménologie statique qui procède à l'analyse de la donation des objets – *tout faits ou accomplis* – dans les modes subjectifs de donnée, consiste en ceci que les formes objectives mêmes (y compris la possibilité pure de « vivre » quelque chose comme un fait) sont désormais considérées comme issues d'une genèse au sein de la sphère transcendantale⁷³.

Mais Husserl ne s'en tient pas aux analyses génétiques de la sphère transcendantale de l'*ego* et en vient à décrire la possibilité même d'une vraie genèse, soit d'un devenir toujours nouveau de la réalité factuelle. Et, dans le cadre de ces analyses, il semble toucher de nouveau aux limites de sa phénoménologie. Plus précisément, il parle d'« une *autre différenciation* qui *n'est pas spécifique*⁷⁴ », de l'individuation d'une espèce par l'intermédiaire de différenciations spatiales et temporelles, *hic et nunc*, à l'intérieur d'une espace et d'un temps, c'est-à-dire d'un monde *réel* – par opposition à la variation eidétique qui ne se limite pas à ce monde là-devant moi actuellement. Il semble que nous découvrons là ce que nous cherchions : il s'agit de *la différence individuelle* ou factuelle à l'intérieur d'une essence. Par exemple la différence entre moi qui est assis dans la bibliothèque de Paris et mon frère qui se trouve en République tchèque, nos différences spatio-temporelles à l'intérieur de l'essence « homme ». Quelle est donc l'essence phénoménologique de cette différenciation factuelle selon Husserl ? La différence factuelle est liée à la temporalité de l'*ego* : « [U]n contenu qui est spécifiquement le même est pour la conscience comme étant “en fait”, dans son être-là, différent, comme étant dans son individualité continuellement un autre dans la suite des présents [...] C'est ici *le point d'origine*

⁷² E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §39, p. 137.

⁷³ Quant au rapport entre la phénoménologie statique et celle génétique, cf. R. Bernet, I. Kern et E. Marbach, *An introduction to Husserlian Phenomenology*, chap. VII.

⁷⁴ E. Husserl, *Expérience et jugement*, §91, p. 432.

de l'individualité, de la facticité, de la différence dans l'être-là⁷⁵ ». Plus précisément, la différence individuelle « se présente sous la forme de l'être-actuel-dans-le-maintenant. Un second caractère possible, l'être-ici, le présuppose⁷⁶ ». L'essence de l'être factice ou individuel réside donc dans un maintenant toujours nouveau, c'est-à-dire dans l'impression originaire (*Urimpression*) qui constitue « le point-source vivant de l'être⁷⁷ » et ne se donne cependant comme telle que dans l'unité continue de l'*ego* qui traverse la continuité des passés fluents (« des avoir-été intérieurement des maintenant⁷⁸ »). L'être factice se constitue à travers la continuité sans fin des rétentions, comme unité des apparitions et des disparitions d'un maintenant donné une première fois :

Tout ce qui *est* est en tant que *devenant* à l'infini, et *s'abîmant* dans le continuum des passés correspondants. C'est *l'identique dans le flux du changement* du présent en passés se dégradant continûment. « Durer » se constitue dans le flux d'un devenir toujours nouveau, dans le flux du devenir d'un être toujours nouveau, c'est-à-dire dans le surgissement et l'effacement continus⁷⁹.

Il semble donc que Husserl thématise un vrai devenir-*autre* dont la source se trouve dans l'impression originaire, c'est-à-dire dans l'ouverture essentielle du flux héraclitéen de vécus. Toute la difficulté consiste néanmoins en ceci que l'ouverture du flux est sous la dépendance du mouvement d'objectivation, ce qui a pour conséquence, comme l'affirme Jean-Luc Marion, que la nouveauté ne surgit que dans le cadre d'un horizon déjà défini :

[L]a nouveauté irrépressible du flux des vécus, donc de l'intuition, reste, en droit, toujours comprise dans un horizon déjà défini, où des vécus non

⁷⁵ E. Husserl, *Expérience et jugement*, appendice I, p. 467.

⁷⁶ E. Husserl, *Expérience et jugement*, appendice I, p. 468.

⁷⁷ E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par H. Dussort, Presses Universitaires de France, Paris 1983, p. 90. Cf. commentaire de D. Franck, « Au-delà de la phénoménologie », in : D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 118-119.

⁷⁸ E. Husserl, *Expérience et jugement*, appendice I, p. 474.

⁷⁹ E. Husserl, *Expérience et jugement*, appendice I, p. 471.

encore donnés pourront seulement venir s'unifier aux vécus déjà donnés (ou déjà passés et confiés au souvenir) dans une même et seule visée d'objet⁸⁰.

De ce fait, même si l'on pouvait être frappé de voir Husserl parler du devenir, il est clair qu'en réalité, il n'abandonne pas son projet eidétique et parle de l'essence du devenir des objets empiriques, c'est-à-dire du devenir qui se constitue sur le sol de la conscience intentionnelle. Mais s'agit-il d'une description correspondant à la singularité ou à l'autonomie de l'impression originaire, la vraie source du devenir-*autre* ? Il semble que l'on puisse à bon droit conclure que non, et que Husserl parle d'un devenir-*même* de l'*ego* transcendantal.

Venons-en cependant à une autre réflexion qui paraît encore plus radicale du point de vue de la phénoménologie du devenir. Husserl ajoute au paragraphe 51 des *Idées I* une remarque à laquelle doit se confronter, nous semble-t-il, quiconque envisage la possibilité d'une phénoménologie du devenir :

C'est un fait que le cours de la conscience présente un ordre donné dans ses différenciations en individus ; or *cette facticité et la téléologie immanente à ces formes individuelles donnent une occasion légitime de s'interroger sur les fondements qui rendent raison de cet ordre précis* [nous soulignons] ; si on recourt au nom de la raison à l'hypothèse d'un *principe théologique*, des raisons eidétiques nous *interdisent d'y voir une transcendance au sens où le monde en est une* [...] C'est dans l'absolu lui-même et dans une considération radicalement absolue qu'il faut trouver le principe qui confère à cet absolu un ordre⁸¹.

Cela signifie qu'il est légitime de s'interroger sur le fondement de cet ordre précis de la facticité de la conscience absolue. Il n'importe pas que Husserl s'efforce de répondre à cette question dans les termes théologiques, en sortant de la

⁸⁰ J.-L. Marion, *Étant donné*, Presses Universitaires de France, Paris 2013, pp. 305-306. Cf. aussi F. Dastur, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », in : *Alter*, No. 24, 2016, p. 34 : « On peut donc affirmer que [...] l'analyse intentionnelle peut être considérée comme la base d'une véritable phénoménologie de l'attente, de la tension vers un objectif qui demeure par là même ouvert à la confirmation ou à l'infirmité de ses propres anticipations par le déploiement de toujours nouveaux horizons... »

⁸¹ E. Husserl, *Idées I*, §51, p. 169.

phénoménologie⁸². Ce qui compte, c'est qu'il pose cette question d'un « principe » à la fois transcendant – qui ne saurait être immanent au sens de vécu – et immanent – il s'agit du principe de la conscience absolue – qui se cache derrière la singularité du flux héraclitéen (y compris tout ce qui se constitue en son sein). E. Housset, qui a bien compris la teneur *phénoménologique* de cette « théologie », écrit à ce propos :

En montrant dans le § 51 des *Idées I* que Dieu ne peut ni être immanent au sens du vécu, ni transcendant au sens du monde, Husserl met en évidence qu'il possède la transcendance de l'Idée, notamment l'Idée d'une connaissance parfaite du monde. Dieu est l'homme infiniment éloigné, une Idée régulatrice, une limite idéale. Il n'est donc pas du tout un simple invariant d'une expérience empirique, mais il est un *a priori* de toute connaissance. Autrement dit, l'auto-élucidation de la subjectivité montre qu'il appartient à l'essence de la connaissance d'être polarisée par l'Idée de Dieu et ainsi la réduction phénoménologique dévoile cette Idée comme un *a priori* de l'autoconstitution du sujet⁸³.

Il s'agit plus précisément d'une Idée téléologique au sens kantien de fondement de l'enchaînement ordonné par rapport auquel la nature peut se constituer : « Il s'agit d'élucider la rationalité de ce fait en se demandant quelle téléologie règne de façon à constituer un seul et même monde⁸⁴ ». Mais si les réflexions précédentes se situaient encore dans le cadre de l'eidétique de l'*ego*, l'idée de Dieu quant à elle n'est pas un simple invariant mais un *a priori* de toute eidétique. Comme l'expliquent Bernet, Kern et Marbach, ces réflexions téléologiques ou théologiques participent d'une nouvelle métaphysique que l'on doit distinguer de celle conçue comme deuxième philosophie, c'est-à-dire de la science de faits fondée par la philosophie première qu'est la phénoménologie⁸⁵. Ce dont il retourne dans cette nouvelle métaphysique, c'est de l'élucidation des questions ultimes de la vie factuelle de l'homme :

⁸² Cf. E. Husserl, *Idées I*, §51, p. 170.

⁸³ E. Housset, « Prolégomènes à la constitution de Dieu », in : *Transversalités*, No. 130, 2014, p. 160.

⁸⁴ E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Cerf, Paris 2010, p. 80.

⁸⁵ Cf. R. Bernet, I. Kern et E. Marbach, *An introduction to Husserlian Phenomenology*, chap. X.

La phénoménologie ne dit pas qu'elle s'arrête devant « les dernières questions les plus hautes ». [...] à l'intérieur de toute sphère monadique effective, et, à titre de possibilité idéale, à l'intérieur de la sphère monadique imaginable, réapparaissent *tous les problèmes de la réalité contingente, de la mort, du destin*, le problème de la possibilité d'une *vie « authentiquement » humaine* et ayant un « sens » dans l'acception la plus forte de ce terme et, parmi ces problèmes, ceux de « *sens* » *de l'histoire* et ainsi de suite, en remontant toujours plus haut. Nous pouvons dire que ce sont là les problèmes *éthiques et religieux*, mais posés sur un terrain où doit être posée toute question qui peut avoir un sens possible pour nous⁸⁶.

Certes, tous ces problèmes apparaissent, une fois de plus, « à titre de possibilité idéale, à l'intérieur de la sphère monadique imaginable », mais on assiste quand même à un élargissement du rôle de la métaphysique par rapport à l'eidétique. Comme nous l'avons indiqué, les réflexions sur la facticité de l'*ego* produites dans les années 20 impliquaient déjà une transformation de la relation entre le fait et l'*eidos*. Si la métaphysique était auparavant subordonnée à l'eidétique, alors, maintenant, l'*eidos* dépend absolument du fait de l'*ego* transcendantal, et par voie de conséquence, de la nouvelle métaphysique qui se pose « les dernières questions les plus hautes » et, parmi elles, celle sur Dieu comme un *telos* de l'ordre précis de la facticité de l'*ego*, comme un *a priori* de toute sphère eidétique.

1.5 La voie vers une phénoménologie du devenir

Dans toutes les réflexions sur la facticité de l'*ego*, sur l'essence du fait et sur Dieu, Husserl a pour l'objet le devenir de l'expérience. Or, bien que son intérêt se porte sur l'*ego* factuel, il affirme que celui-ci ne peut être analysé « d'une manière véritablement scientifique que par un recours aux principes apodictiques qui appartiennent à l'*ego* en tant qu'*ego* en général⁸⁷ ». Bien qu'il s'efforce de décrire phénoménologiquement le fait, il finit par dire que l'être factice se constitue dans la conscience intime du temps, ce qui est la base de l'*ego*

⁸⁶ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §64, p. 250.

⁸⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §34, p. 124.

transcendantal et, par conséquent, d'un devenir-même⁸⁸. Et lorsqu'il s'agit de poser une des questions les plus hautes, celle sur la facticité originaire de l'*ego* lui-même, on sort de la phénoménologie et entre dans la métaphysique dont l'objet principal est un *telos* solide qui permet à Husserl de s'approprier, une fois pour toute, toute genèse sauvage des phénomènes⁸⁹. En bref, le devenir tel qu'il est analysé par Husserl, que ce soit le devenir des objets intentionnels avec leurs essences stables ou, plus généralement, le devenir de l'*ego* transcendantal, ce devenir n'est finalement rien d'autre qu'un devenir-*même* et nullement un devenir-*autre* (tel qu'il est indiqué chez Husserl notamment sous le terme de l'impression originaire⁹⁰). Plus précisément, c'est comme si Husserl voyait davantage que ce qu'il parvenait à décrire. D'un côté, il se bat contre le psychologisme et le naturalisme, c'est-à-dire contre la tendance des philosophes à décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique⁹¹ ; de l'autre, lorsqu'il décrit l'apparaître comme la constitution des objets dans les actes de la conscience, quoique transcendantale et non-mondaine, il conserve l'essentiel de l'empirique, à savoir sa forme⁹². Quelles qu'en soient les raisons précises (nous avons mentionné le projet de la fondation des sciences auquel nous reviendrons dans le dernier chapitre), Husserl, en s'appuyant sur des points stables (les deux pôles de la corrélation, des essences, etc.), cherche à élaborer une philosophie de l'identité⁹³.

Chez Husserl, presque tout le poids de l'apparaître est porté par l'un des étants dans la relation – c'est-à-dire par le sujet, en dépit du fait, comme le souligne Patočka, que les actes ou intentions de la conscience ne soient pas donnés et qu'ils ne soient peut-être qu'une projection de l'unité donnée du *noème*

⁸⁸ Cf. E. Husserl, *Expérience et jugement*, p. 470.

⁸⁹ J. Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », p. 232 et pp. 248-251.

⁹⁰ Cf. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003, p. 39.

⁹¹ Même s'il se concentre sur la constitution de l'empirique, Husserl découvre un champ génétique plus profond qui le conditionne : « Ce qui se donne dans une description purement statique comme similitude ou analogie doit donc être considéré en soi-même comme étant déjà le produit de l'une ou de l'autre espèce de synthèse de recouvrement que nous désignons du terme traditionnel d'*association*, mais en changeant le sens. Le phénomène de genèse associative est ce qui domine cette sphère de la prédonation passive ; il est institué sur les synthèses de la conscience interne du temps. » E. Husserl, *Expérience et jugement*, §16, p. 87.

⁹² Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 119.

⁹³ Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 2007, p. 4 ; M. de Beistegui, « Toward a Phenomenology of Difference? », in : *Research in Phenomenology*, No. 30, 2000, pp. 55-61.

dans la sphère de la *noèse*⁹⁴. En dépit du fait également, accentué cette fois-ci par Derrida, que le *noème* est bien donné mais qu'il n'appartient pas réellement à la conscience, et que ce qui appartient réellement à la conscience, à savoir la *hylè*, n'est pas intentionnelle⁹⁵. L'impression originaire surgit à partir de l'impossible, affirme Maldiney. Et Barbaras continue en affirmant que, comme en témoigne la donation par esquisses propre à la perception, à savoir une sorte de recul originaire de l'apparaissant, le propre du perçu réside en ceci qu'il transcende toute apparition possible – le perçu n'apparaît certes que par elle mais il est aussi ce qui l'excède, la transcendance pure qui témoigne de l'irréductibilité de l'apparaître à toute subjectivité⁹⁶. C'est ce que l'on aurait peut-être découvert si l'on avait posé la question heideggérienne sur le mode d'être de l'*ego* intentionnel⁹⁷. On aurait d'abord découvert, à l'instar de Merleau-Ponty, que l'*ego* transcendantal, et partant toute réflexion, font intégralement partie de l'attitude naturelle, de l'existence conçu comme être-au-monde⁹⁸. Toute la structure de la phénoménologie husserlienne s'en trouve bouleversée : il se peut, écrit Lévinas, que la conscience ne vise à quelque chose qu'en essayant de faire bouger le corps situé dans un monde qui bouge lui-même⁹⁹ ; il se peut, cette fois-ci dans les termes de Marion, que l'apparaître (du côté de la conscience) et l'étant apparaissant (du côté de la chose) soient mis en corrélation dans l'unique donation du phénomène même, « le premier vaut comme un donné donné par et selon le second, la donation elle-même¹⁰⁰ ».

Tout cela fera l'objet de notre exposé plus tard. Pour l'instant, nous devons nous contenter d'affirmer que l'apparaître est irréductible à la subjectivité, et que c'est probablement cet excès non-objectif du phénomène, situé du côté de la transcendance de l'apparaissant, qui est la source du devenir au sens du devenir-

⁹⁴ Cf. J. Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, traduit par E. Abrams, Millon, Grenoble 2002, pp. 189-216.

⁹⁵ J. Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », pp. 242-243.

⁹⁶ Cf. R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris 2009, pp. 67-74.

⁹⁷ Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, Gallimard, Paris 1986, traduit par F. Vezin, §10, pp. 79-80.

⁹⁸ Cf. M. Merleau-Ponty, « Philosophe et son ombre », in : M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 267.

⁹⁹ Cf. E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in : E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, pp. 214-225.

¹⁰⁰ J.-L. Marion, *De surcroît*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, p. 25.

autre. La présence (au sens de l'évidence dans l'intuition) en vertu de laquelle Husserl construit une phénoménologie de l'identité est sans cesse compromise par la non-présence au sens où l'entend Derrida, par l'ouverture de l'apparaître, par son devenir-*autre*. L'Idée régulatrice de Dieu ne devrait pas être comprise comme ce qui réconcilie la genèse sauvage avec l'eidétique mais, bien au contraire, comme ce qui ouvre à jamais la structure de l'*ego* transcendantal – ce qui la fait bouger et la subordonne au devenir-*autre*. En effet, si l'on prend la facticité, le devenir-*autre*, l'ouverture de l'apparaître au sérieux, il s'avère que l'on doit abandonner l'idée de savoir absolu de l'*ego* transcendantal. Husserl ne l'a jamais fait car s'il l'avait fait, il aurait dû reformuler toute sa phénoménologie.

Quoi qu'il en soit, en essayant de thématiser le devenir-*autre*, on pourra se positionner à la frontière de la phénoménologie husserlienne, comme le font d'ailleurs ses nombreux critiques dont nous allons parler dans le deuxième chapitre. On peut s'y positionner car le champ phénoménal mis au jour par Husserl est toujours pertinent – même si sa description doit être améliorée. Husserl l'a du reste anticipé :

Selon notre analyse la phénoménologie se donne comme une science à ses *débuts*. Combien parmi les résultats des analyses tentées ici sont-ils définitifs ? Seul l'avenir peut l'apprendre. Il est certain qu'un grand nombre de nos descriptions devraient être faites autrement *sub specie aeterni*. Mais une seule chose est permise et nécessaire, c'est que nous nous efforcions à chaque pas de décrire fidèlement ce que nous voyons réellement de notre point de vue et après l'étude la plus sérieuse. Notre démarche est celle de quelqu'un qui ferait un voyage d'études dans une partie inconnue du monde : il décrit soigneusement ce qui s'offre à lui sur les chemins non frayés et non pas toujours les plus courts qu'il emprunte. Il peut avoir l'assurance que ce qu'il énonce c'est ce qui *devait* être dit étant donné le temps et les circonstances ; ses descriptions conserveront toujours leur valeur, parce qu'elles sont une expression fidèle de ce qu'il a vu, – même si de nouvelles études doivent donner le jour à de nouvelles descriptions considérablement améliorées. Dans le même esprit que ce voyageur, nous voulons être par la suite de fidèles témoins des configurations

phénoménologiques et pour le reste garder une attitude de liberté intérieure, même à l'égard de nos propres descriptions¹⁰¹.

Le premier philosophe qui nous permettra de développer la thèse relative à une phénoménologie du devenir-autre, celui qui a pris au sérieux la facticité et abandonné la phénoménologie transcendantale au sens husserlien, s'appelle Martin Heidegger.

¹⁰¹ E. Husserl, *Idées I*, §96, p. 334.

Chapitre 2 : Après Husserl. Sur la voie d'une phénoménologie du devenir

2.1 Heidegger : l'événement de l'existence

La phénoménologie du devenir, telle qu'elle s'esquisse dans l'œuvre des phénoménologues contemporains en France, serait impensable sans les deux générations de philosophes que furent Heidegger, E. Straus, Merleau-Ponty, Patočka ou Lévinas. Dans ce chapitre, nous ne pouvons ni ne voulons exploiter toute la richesse de l'œuvre de ces phénoménologues. Nous nous contenterons d'exposer, parmi les concepts originaux qu'ils forgèrent, ceux qui ont bouleversé la phénoménologie husserlienne et ont frayé la voie à la phénoménologie du devenir.

Il serait impossible d'avancer dans notre quête de la phénoménologie du devenir sans tenir compte du tournant heideggérien vers le « pratique ». Comme le montre I. Thomas-Fogiel, l'originalité de la philosophie de Heidegger dans l'histoire de la philosophie ne réside pas tant dans la question de l'être ni dans l'intérêt porté à l'existence « concrète » mais plutôt dans « un radicalisme de la destruction » qui fait apparaître – à partir de cette concrétude de l'existence quotidienne, à partir de la compréhension moyenne de l'être – ce qui a été oublié dans la conceptualité philosophique traditionnelle (l'être en tant qu'il est distingué de l'étant¹⁰²). Pour le dire plus précisément, Heidegger se pose la question du mode d'être de l'*ego* transcendantal de Husserl¹⁰³ qu'il détermine comme « être-au-monde » : comme la monstration du phénomène à *partir de soi-même*¹⁰⁴ consiste dans l'*être* de l'étant apparaissant, l'intentionnalité de Husserl ne peut plus reposer sur les actes immanents de la conscience mais au contraire sur le dépassement de la conscience vers le monde, c'est-à-dire sur la compréhension de l'être par celui qui ex-iste. En d'autres termes, il faut substituer à l'intuition de Husserl le comprendre de l'existence qui est transcendance de part en part.

¹⁰² I. Thomas-Fogiel, « Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger a d'original ? », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, No. 2, 2017, pp. 195-214.

¹⁰³ M. Heidegger, *Être et Temps*, pp. 79-80.

¹⁰⁴ Cf. la définition heideggérienne du phénomène : « Cela qui se montre, le se-montrant ... le se-montrant-de-soi-même, le manifeste. » M. Heidegger, *Être et Temps*, §7, p. 55.

N'entrons-nous pas alors dans une phénoménologie du devenir ? D'après Lévinas, c'est le cas :

[J]e pense que le « frisson » philosophique nouveau apporté par la philosophie de Heidegger consiste à distinguer *être* et *étant*, et à transporter dans l'être, la relation, le mouvement, l'efficace qui jusqu'alors résidaient dans l'existant. L'existentialisme, c'est ressentir et penser l'existence – l'être-verbe – comme événement. Événement qui ne produit pas ce qui existe, qui n'est pas l'action de ce qui existe sur un autre objet. C'est le pur fait d'exister qui est événement¹⁰⁵.

Cependant en quoi consiste-t-il, cet événement dont parle Lévinas ? Exister en tant que se pro-jeter (*Ent-werfen*) signifie être arraché à son « jet », à l'être-jeté (*Geworfenheit*) ou à la contingence de l'étant donné que l'existant est, et être emporté dans la sphère de la possibilisation (*Ermöglichung*) ou du pouvoir-être (*Sein-können*) dans laquelle l'existant (le *Dasein*) est « au-delà de soi » (au sens de l'étant contingent)¹⁰⁶. Mais en quel sens l'existant peut-il transcender son être factuel ? C'est en prenant une certaine distance de l'étant contingent par la compréhension de l'être qu'il y parvient. Autrement dit, en tant qu' « étant pour qui il y va dans son être de cet être même [...] le *Dasein* s'est dans son être chaque fois déjà mesuré à une possibilité de lui-même¹⁰⁷ ». Cela ne signifie pas que le *Dasein* posséderait la miraculeuse capacité de prévoir ce qu'il sera au niveau de faits avant de le devenir effectivement, comme s'il était ou s'imaginait d'abord une certaine possibilité déterminée se réalisant par la suite. En tant qu'il se comprend, il n'est que la possibilité *en général*, il est ce qu'il sera *ou ne sera pas* au niveau des faits : « [C]'est seulement parce que l'être du là doit au comprendre et au caractère projectif inhérent à celui-ci sa constitution, parce qu'il *est* ce qu'il sera aussi bien que ce qu'il ne sera pas, qu'il peut du fond de son comprendre se dire à lui-même : “Deviens ce que tu es !”¹⁰⁸ ». Le *Dasein* peut se dire « Deviens ce que tu es ! » parce qu'il y va, en son être, de cet être, parce qu'il comprend le mot « être », le fait qu'il *est* et que les choses *sont*, ce qui le libère de

¹⁰⁵ E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994, p. 112.

¹⁰⁶ Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, pp. 309-310.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Être et Temps*, §41, p. 241.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Être et Temps*, §31, pp. 190-191. Traduction légèrement modifiée.

la contingence (à la fois de son propre être factuel et de celui des choses) et l'emporte dans la sphère des possibilités (à la fois du *Dasein* et des étants intramondains) qu'il effectue en les existant. Cette sphère des possibilités n'est donc rien d'autre que l'ouverture du monde comme l'ensemble des structures de renvoi dans lequel tout étant se présente comme un outil renvoyant à tous les autres, et dont le *Dasein*, qui s'intéresse à son être, est la finalité dernière :

[P]ar exemple avec cet étant à-portée-de-la-main, que nous appelons pour cette raison marteau, la conjointure sera de taper à coup (de marteau), acte qui a pour conjointure de consolider, ce dernier acte ayant pour conjointure la protection contre les intempéries ; cette dernière « est » à-dessein-de mettre le *Dasein* à l'abri, c'est-à-dire à dessein d'une possibilité de son être¹⁰⁹.

Par conséquent, si Lévinas parle de l'événement de l'existence, et si Heidegger lui-même parle d'un « devenir essentiel de notre *Dasein* » (*das Grundgeschehen unseres Da-seins*)¹¹⁰ dont le noyau se trouve dans la situation-affective de la tonalité (*Die Befindlichkeit der Stimmung*) qui nous dévoile « chaque fois à sa manière l'existant en son ensemble¹¹¹ », il s'agit d'un grand événement ontologique qu'est l'existence comme telle, à savoir l'événement par lequel l'être-au-monde transcende l'étant qu'il est factuellement. Cela revient également à dire que c'est cet événement ontologique qui conditionne tout événement ontologique qui lui arrive. Comme l'affirme Claude Romano, le *Dasein* ne peut subir qu'un seul événement, à savoir l'événement tel qu'il est déjà, soit

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Être et Temps*, §18, p. 121. Traduction légèrement modifiée.

¹¹⁰ Le terme de *Geschehen*, comme le rappelle C. Abettan, soulève un grand problème de traduction. Puisque nous voulons indiquer la mobilité essentielle de l'existence, et puisque, comme le souligne C. Romano, la thématization de l'événement est réduite chez Heidegger à un seul événement de l'existence, nous ne pouvons pas adopter la traduction de C. Abettan comme « devenir-événementiel » et traduisons simplement comme « devenir ». Cf. C. Abettan, « L'événement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney », in : *Alter*, No. 23, 2015, p. 278 : « Le terme de *Geschehen* pose dans ce contexte un redoutable problème de traduction, déjà soulevé par J. Greisch [...] et auparavant par P. Ricoeur [...] E. Martineau traduit par « provenance », F. Veizin par « aventure », tandis que H. Corbin préférerait « historial », M. Simon « être-historial » et J.-F. Courtine « devenir-historial ». Nous proposons « devenir-événementiel » afin de conserver le lien avec l'idée d'un devenir tout en faisant apparaître la référence à la notion d'événement, qu'il faut conserver dans la mesure où *das Geschehen*, dans la langue allemande usuelle, c'est avant tout l'événement, au sens de ce qui survient, ce qui arrive, ce qui se produit ».

¹¹¹ M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in : M. Heidegger, *Questions I et II*, traduit par H. Corbin, Gallimard, Paris 1968, p. 57. Traduction légèrement modifiée.

l'événement de son existence¹¹². Rien ne peut l'illustrer mieux que les §§72-76 d'*Être et Temps* qui sont consacrés au devenir (*Geschehen*) du *Dasein*. Heidegger thématise la mobilité ou l'historicité du *Dasein* en s'appuyant sur sa détermination ontologique comme souci, c'est-à-dire sur la continuité du *Dasein* dans son extension (*Erstreckung*) entre la naissance et la mort, qui conditionne tout changement, qui constitue une sorte d'arrière-plan sur lequel un événement peut surgir : en vue de déterminer l'historicité du *Dasein*, Heidegger parle de lui comme *destin* (*Schicksal*) qui ne devient clairvoyant par rapport aux contingences de la situation ouverte qu'en devançant la mort. Pour donner un exemple concret, un événement malheureux, tel qu'une maladie grave, peut échoir au *Dasein* précisément parce qu'il est capable de le comprendre en tant que malheureux, parce qu'il se rapporte, en tant qu'être-pour-la-mort, à soi-même :

La seule raison pour laquelle le *Dasein* peut subir des coups du destin, c'est qu'au fond de son être il *est* destin. Existant résolument en embrassant la possibilité à laquelle il se destine, le *Dasein*, comme être-au-monde, se découvre à l'« aubaine » des circonstances « heureuses » et à la cruauté des aléas du sort. Ce n'est pas d'abord du choc des circonstances et des événements que naît le destin¹¹³.

Autant dire que tout événement ou devenir est pensé par Heidegger à partir de l'existant. Mais si nous ne pouvons rencontrer quelque chose qu'à la lumière d'un projet de monde, s'agit-il là d'un vrai événement et d'un devenir-*autre* ? Ne faut-il pas considérer avec Derrida tout événement à la hauteur de son nom comme ce qui arrive « verticalement » et, par conséquent, d'une manière irréductible à tout horizon, y compris l'horizon du projet ?¹¹⁴ Et, à l'inverse, si Heidegger envisage le devenir à partir de l'auto-constance (*Selbst-ständigkeit*) du *Dasein*, ne s'agit-il pas, malgré toute son innovation par rapport à Husserl, d'un autre projet de totalisation (cette fois-ci ontologique), à savoir d'une « rémanence

¹¹² Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, pp. 27-29.

¹¹³ M. Heidegger, *Être et Temps*, §74, pp. 448-449.

¹¹⁴ J. Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes », in : *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven, Peeters, No. 1, 1983, p. 9. Cf. l'interprétation de ce texte par M. Petříček, *Co je nového ve filozofii?*, Nová beseda, Praha 2018, pp. 33-36.

du “sujet” transcendantal métaphysique¹¹⁵ » ? En effet, à l’époque de *Sein und Zeit*, la description heideggerienne du devenir de l’existence ne semble pas à la hauteur des phénomènes car, en tant que subordonnée au devenir-*même* du *Dasein*, elle demeure, tout comme chez Husserl, subjectiviste. Comme l’écrit Lévinas à ce sujet : « ses projets dessinent un destin dont il est maître et esclave¹¹⁶ ». Malgré tout, le cadre de l’analytique de l’être-au-monde laisse bien un espace pour penser le devenir-*autre* car le rapport du *Dasein* à soi-même ne signifie aucunement la possession de soi-même. Cependant, pour profiter de cet espace et pour mieux décrire le devenir-*autre* de l’existence, il nous faut passer du premier Heidegger au second ainsi qu’à d’autres penseurs qui développent son œuvre.

Il semble en effet que tout change après la fameuse *Kehre*, comme le note entre autres Patočka :

Heidegger retourne la situation : l’événement de l’être, l’éclosion du domaine phénoménal, la « temporalisation » du temps et l’éclaircie du monde (monde = lumière) sont ce qui rend possible l’humanité, la naissance de l’homme [...] L’être n’est pas l’étant humain, ni ne repose sur lui ; l’être n’est ni notre perception, ni notre pensée, notre affectivité, etc. ; au contraire, l’humanité – l’étant humain – n’est possible que parce que notre pensée, notre perception, notre affectivité se passent toujours à la lumière du monde, à la lumière de l’être¹¹⁷.

Cela veut dire que l’intuition de Husserl ainsi que l’espace et le temps ek-statiques du *Dasein* sont conditionnés par un site entièrement a-subjectif, par « la libre clairière de l’Ouvert¹¹⁸ » (*Lichtung, Alétheia*) conçu comme un archi-phénomène qui « laisse advenir l’être et la pensée dans leur présence l’un à l’autre¹¹⁹ ». Étant donné que l’horizon du projet en accord avec lequel *Dasein* peut rencontrer

¹¹⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 423.

¹¹⁶ E. Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l’extériorité*, Le Livre de Poche, Kluwer, Paris 1991, p. 308.

¹¹⁷ J. Patočka, « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », in : J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduit par E. Abrams, Vrin, Paris 2016, p. 221.

¹¹⁸ M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in : M. Heidegger, *Questions III et IV*, traduit par J. Beaufret et F. Fédier, Gallimard, Paris 2002, p. 296.

¹¹⁹ M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », p. 299.

quelque chose est postérieur à l'Ouvert¹²⁰, entendu radicalement comme le premier phénomène de la phénoménologie qui n'apparaît qu'à *partir de soi-même*, il semble que Heidegger ait mis au jour un site qui pourrait servir de base pour penser le devenir-*autre* de l'existence. Or, c'est de nouveau la description de ce site qui n'est pas, semble-t-il, à la hauteur de la découverte.

Comme l'écrit J. Michálek dans un article récent portant sur le terme *Ereignis* sous lequel Heidegger pense l'Ouvert¹²¹, il convient de traduire le mot *Ereignis* employé par Heidegger entre 1936-1946 comme « événement » parce qu'il s'agit, par exemple dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), de décrire l'accord de l'être et de la pensée comme un saut de l'étant dans l'être. Cela revient à considérer, sur fond de la différence ontologique, que le *Dasein* et l'être sont deux choses différentes dont la relation doit s'établir par ce saut¹²². Au contraire, dans la dernière phase de la pensée de Heidegger (par exemple dans la conférence *Temps et Être* de 1962), il faudrait chercher une autre traduction parce que « nous ne pouvons plus représenter ce qui se nomme par ce nom d'*Ereignis* au fil conducteur de la signification courante du nom ; car celle-ci entend *Ereignis* au sens de “ce qui arrive”, “ce qui se passe”, l'événement – et non à partir du *Eignen* – faire advenir à soi-même en sa propriété – comme éclaircie sauvegardante de la porrection et destination¹²³ ». Ce dont il retourne, nous dit Michálek, ce n'est plus du saut mais plutôt du réveil (*Erwachen*) de l'oubli de l'être car nous sommes déjà « dans » l'être conçu comme *Ereignis des Gevierts* : « La terre et les divins et les mortels se tiennent, unis d'eux-mêmes les uns aux autres, à partir de la simplicité du Quadriparti uni¹²⁴ ».

Quoi qu'il en soit, même si chez le dernier Heidegger l'homme n'est pas un *subiectum* de l'apparaître parce que la compréhension du *Dasein* dépend d'un envoi (époqual) de l'être (*Seinsgeschick*), nous pouvons mentionner au moins une

¹²⁰ Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 112.

¹²¹ J. Michálek, « Heideggerovo slovo “das Ereignis” », in : *Filosofický časopis*, No. 6, 2017, pp. 957-965. Pour notre interprétation de l'*Ereignis*, cf. aussi W. Röd, « M. Heidegger », in : R. Thurnher, W. Röd, H. Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století. III. Filosofie života a filosofie existence*, traduit par M. Petříček, Oikoyomenh, Praha, 2009, pp. 322-349.

¹²² J. Michálek, « Heideggerovo slovo “das Ereignis” », p. 963.

¹²³ M. Heidegger, « Temps et Être », in : M. Heidegger, *Questions III et IV*, traduit par F. Fédier, Gallimard, Paris 2002, p. 220.

¹²⁴ M. Heidegger, « La chose », in : M. Heidegger, *Essais et conférences*, traduit par A. Préau, Gallimard, Paris 1958, p. 213. Cf. J. Michálek, « Heideggerovo slovo “das Ereignis” », p. 964.

raison d'importance qui nous indique que nous n'avons pas encore trouvé l'expression adéquate du devenir que nous sommes en train de chercher. La pensée de l'*Ereignis* est en relation étroite avec la question de l'être développée dans *Être et Temps*. Plutôt qu'un vrai tournant, c'est un accomplissement de la pensée de l'être. Comme l'écrit C. Romano à l'instar de F. Fédier, même après son tournant, Heidegger n'abandonne pas la sphère de la compréhensibilité du *Dasein* : « L'*Ereignis* est bien ce à partir de quoi la position de la question de l'être elle-même devient intelligible, mais qui, en dehors des sentiers tracés par cette pensée de l'être, se réduit à un mot vide. »¹²⁵ Il est donc clair que chez Heidegger, tout sens est sens d'être tandis qu'il y a des auteurs comme, par exemple, M. Henry ou M. Richir qui affirment, à juste titre à notre avis, que la question de l'être est secondaire dans la phénoménologie et occulte la première question de l'apparaître même¹²⁶. Du point de vue de notre problème, cela revient à dire que le « moment pathique » de l'existence caractérisant son devenir-autre n'est pensé que *trop abstraitement ou formellement* comme un envoi époqual de l'être ou sous la figure du « quadriparti » (*Geviert*). Ce que Patočka reproche au premier Heidegger vaut aussi bien pour le second :

[I] semblerait que l'analytique rende l'ontologie heideggérienne de l'existence trop formelle. La praxis est, certes, la forme originelle de la clarté, mais Heidegger ne prend jamais en considération le fait que la praxis originelle doit être principalement l'activité d'un sujet *corporel*, que la corporéité doit donc avoir un statut ontologique qui ne peut être identique à l'occurrence du corps comme présent donné ici et maintenant. L'éclaircie qui caractérise l'existence est l'éclaircie d'un étant corporel¹²⁷.

En effet, il semble qu'une description plus concrète de l'existence dans laquelle des événements de notre devenir-*autre* ne sont pas absorbés par le seul

¹²⁵ C. Romano, *L'événement et le monde*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 26.

¹²⁶ Cf. M. Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : tâche de la phénoménologie à venir », in : M. Henry, *Phénoménologie de la vie I, De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, p. 113 ; M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », in : M. Henry, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 94-99 ; M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », in : *Les Études philosophiques*, No. 4, 1998, p. 435.

¹²⁷ J. Patočka, « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », p. 215.

événement de l'ex-ister ou par plusieurs événements époquaux de l'être, doit thématiser le vivre spontané lié à la sensibilité la plus primitive¹²⁸. Tout le problème consiste en ceci que, chez Heidegger, la sensibilité ou l'affection sont toujours déjà un comprendre, un sens, car la situation-affective de la tonalité (*Die Befindlichkeit der Stimmung*) et la compréhension sont deux existentiels unis dans la structure du souci. Barbaras l'exprime clairement :

En vérité, cette analyse de l'affection correspond à une théorie existentielle de la sensibilité et vient donc en lieu et place d'une esthétique transcendantale. Il s'agit au fond de comprendre ce que peut bien signifier la sensibilité [...] dans une perspective qui fait l'économie de toutes les catégories généralement sous-jacentes à la sensibilité, à savoir celles de corps, d'organe des sens, de conscience sensible. Comprise depuis l'existence elle-même, comme une possibilité de cette existence, la sensibilité doit être affection ou disposition car celle-ci est en effet une manière singulière d'être indistinctement à soi et au monde¹²⁹.

Cela revient à dire que le *Dasein* est déterminé ontiquement (en tant que corps) par son existence ontologique ; le sentir a toujours déjà un sens : « Ce que nous écoutons "d'abord", ce ne sont jamais des bruits, jamais des complexes sonores mais au contraire le véhicule qui grince, ou la motocyclette¹³⁰ ». Tout le problème consiste en ceci que la facticité du *Dasein* n'équivaut pas à la factualité du *Dasein*, de l'homme ontique, elle est son pro-jet et non pas son « jet »¹³¹. C'est pourquoi, comme l'écrit Romano à bon droit, Heidegger ne résout pas l'énigme de l'archi-facticité du sujet phénoménologique et de sa résistance au discours eidétique¹³². Certes, Heidegger a raison en disant que nous écoutons la motocyclette mais nous devons nous demander si cela vaut pour tous les aspects de l'existence quotidienne. Lorsque l'on fait du sport, par exemple lorsque l'on joue au tennis, l'expérience *réelle* est telle que l'on est littéralement plongé dans

¹²⁸ Cf. M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », p. 436.

¹²⁹ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Cerf, Paris 2016, p. 217. Cf. J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995, p. 95.

¹³⁰ M. Heidegger, *Être et Temps*, §34, p. 210.

¹³¹ Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, §12, p. 89.

¹³² C. Romano, *Mémoire de synthèse présenté en vue d'habilitation à diriger des recherches*, 2009, p. 9.

le jeu, de sorte que la raquette est un prolongement du corps vivant en communication immédiate avec le monde, c'est-à-dire en rapport avec un monde qui se transforme par les sentiments les plus infimes du joueur sur le court de tennis. La sensation n'est-elle donc pas, en tant qu'elle implique le changement de direction (sens) de notre rapport au monde, le sens le plus originaire de l'existence ? Ne pourrait-elle pas constituer le noyau du devenir *réel* ou *concret* du *Dasein* ? Heidegger souligne lui-même que l'analytique du *Dasein* dirigée par la question de l'être « ne peut vouloir donner une ontologie exhaustive du *Dasein*¹³³ ». Il se peut qu'en suivant la question de la corporéité de l'existant nous soyons capables, à l'instar des auteurs de la phénoménologie contemporaine, de compléter l'ontologie du *Dasein* en indiquant à quoi se résout chaque fois factivement le *Dasein*, ce qui est, pour Heidegger, une énigme insoluble : « A quoi se résout chaque fois factivement le *Dasein*, l'analyse existentielle ne peut par principe en débattre¹³⁴ ».

C'est pourquoi nous devons nous tourner maintenant vers deux auteurs pour qui la concrétude de l'existence revêt la figure du sensible et de la corporéité¹³⁵, c'est-à-dire vers Erwin Straus et Maurice Merleau-Ponty.

2.2 Straus et Merleau-Ponty : l'incarnation de l'existence

Comme l'écrit E. Straus, dans le cadre des conceptions classiques du sujet, celles de Descartes ou encore Husserl, le sujet (transcendantal) est un *subiectum* extramondain sous-tendant le flux héraclitéen des vécus, à savoir le sujet identique à lui-même et soustrait au temps et au devenir, dont « la relation au sentir est celle d'un pur "avoir" ; il a des sensations, mais il ne sent pas¹³⁶ ». En bref, ajoute-t-il, la sensation n'est qu'un mode imparfait ou dérivé de la connaissance¹³⁷. Nous avons vu que Heidegger, en posant la question de l'être et celle sur le mode d'être du sujet capable de poser cette question, a rendu ce dernier au monde en le déterminant comme « être-au-monde », ce qui l'a conduit néanmoins à élaborer

¹³³ M. Heidegger, *Être et Temps*, §5, p. 42.

¹³⁴ M. Heidegger, *Être et Temps*, §74, p. 447. Traduction légèrement modifiée.

¹³⁵ Cf. I. Thomas-Fogiel, « Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger a d'original ? », p. 213.

¹³⁶ E. Straus, *Du sens des sens*, Millon, Grenoble 2000, p. 34. Cf. E. Husserl, *Idées II*, §54.

¹³⁷ E. Straus, *Du sens des sens*, p. 19.

une théorie de la sensibilité nécessairement abstraite car construite à partir de l'existant qui *transcende son corps*, faisant partie de son être-jeté (*Geworfenheit*), vers le *pro-jet* (*Entwurf*) qu'il est en tant qu'ex-istence. C'est ainsi que le corps ne joue presque aucun rôle dans l'analytique existentielle du *Dasein*. D. Franck dit à ce sujet : « La détermination ekstatique de l'essence de l'homme implique l'exclusion totale de son animalité vive et jamais, dans l'histoire de la métaphysique, l'être de l'homme n'a été aussi profondément désincarné. Si, pour poser la question de l'être et comprendre notre être dans cette question, il pouvait être nécessaire de réduire ce que la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel concède à l'obnubilation, il n'en demeure pas moins que la disparition de la chair, du corps, est le prix phénoménologique de l'apparition de l'être¹³⁸ ». Par voie de conséquence, on a du mal à comprendre le rapport entre le *Dasein* et l'homme concret. Merleau-Ponty offre une solution : ce qui est au fond l'être au sens de Heidegger, c'est le monde perceptif ou sensible¹³⁹ que nous habitons par notre corps. L'ex-istence n'est que la foi perceptive, c'est-à-dire une fréquentation naïve du monde par « un Soi aliéné ou en ek-stase dans l'Être¹⁴⁰ ». Cela revient à dire que Straus et Merleau-Ponty inventent une nouvelle théorie existentielle de la sensibilité mais, à la différence de Heidegger, leur point de départ ne réside pas dans la question de l'être, ils découvrent un sens encore plus originaire et irréductible à l'être-jeté (que le *Dasein* sait reprendre¹⁴¹). Comme l'existant est un être incarné, le sens est d'abord une direction sans cesse changeante du rapport entre lui et le monde :

Chaque fois que j'éprouve une sensation, j'éprouve qu'elle intéresse non pas mon être propre, celui dont je suis responsable et dont je décide, mais un autre moi qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est déjà ouvert à certains de ses aspects et synchronisé avec eux. Entre ma sensation et moi, il y a

¹³⁸ D. Franck, « L'être et le vivant », in : D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, p. 55.

¹³⁹ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 221.

¹⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 76.

¹⁴¹ Nous développerons plus tard, dans les passages consacrés à Maldiney et à Romano, la question de savoir en quel sens l'incarnation du sujet est irréductible à la facticité en tant que moment de l'être-au-monde, c'est-à-dire à un être-jeté (*Geworfenheit*) qui devrait être assumé ou repris par le *Dasein*.

toujours l'épaisseur d'un *acquis originaire* qui empêche mon expérience d'être claire pour elle-même¹⁴².

Dans les termes de Maldiney, les possibilités existentielles de l'existant (ses projets) dépendent de sa communication changeante avec le monde (de « jet » toujours singulier résultant de leurs rencontres). Et c'est pourquoi nous nous adressons à Straus et à Merleau-Ponty : ce qui nous intéresse, ce n'est pas l'autoconstance du *Dasein* mais son devenir-*autre*, c'est-à-dire non la facticité mais plutôt la factualité ou la singularité de l'être-au-monde, qui déterminent les configurations toujours singulières de l'ensemble de ses possibles.

L'existant est donc l'être incarné dont l'ex-istence est déterminée tout d'abord par son « moment pathique », c'est-à-dire par l'aspect *inhumain* ou *animalier* du *Dasein* : le sujet sentant n'a pas à être, l'être pour lui « n'existe pas encore¹⁴³ ». La « relation continue » entre l'existant et le monde (l'être-au-monde, le sujet en tant qu'il est *au* monde) ne cesse de changer¹⁴⁴, s'actualise de manières différentes, prend différentes directions (sens)¹⁴⁵ : le « dans » devient-*autre* ; le sujet et le monde *co-deviennent*. Les impressions singulières du sujet ne constituent pas les données hylétiques immanentes liées aux qualités objectives des choses transcendantes mais révèlent des transformations ou délimitations de la relation entre le je et le monde, elles ne sont que leurs « modes variés de communication¹⁴⁶ » ou « des modalités de l'existence¹⁴⁷ ». Dans ce co-devenir qu'est le sentir, tout se passe *comme si* le sujet et le monde, formant le couple inséparable, re-naissaient toujours de nouveau : « Chaque sensation, étant à la rigueur la première, la dernière et la seule de son espèce, est une naissance et une mort. Le sujet qui en a l'expérience commence et finit avec elle...¹⁴⁸ ». Le sujet

¹⁴² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 250.

¹⁴³ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995, p. 98.

¹⁴⁴ « [L]a relation je-monde envahit la durée entière de notre existence individuelle ; c'est donc *dégressivement* que nous atteignons les moments individuels en particulierisant cette relation [...] ce processus de discrimination et de détermination progressives s'accomplit dans le domaine du sentir... » E. Straus, *Du sens des sens*, p. 369.

¹⁴⁵ Cf. P. Kouba, *Život rozumění*, Oikoymenh, Praha 2014, pp. 106-108.

¹⁴⁶ E. Straus, *Du sens des sens*, p. 245.

¹⁴⁷ Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 270.

¹⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 250. En toute rigueur, il ne s'agit que de la deuxième naissance qui dépend de la première « naissance » établissant la « relation continue » du sujet et du monde. Merleau-Ponty aborde ce sujet dans le passage suivant : « Le sujet de la perception n'est pas ce penseur absolu, il fonctionne en application d'un pacte passé à

du sentir n'est donc pas un sujet souverain et identique à soi-même pas plus qu'il ne disparaît de sorte à se dissoudre dans l'événement du monde car le sujet et le monde surgissent l'un avec l'autre, le sujet « co-naît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui¹⁴⁹ ». L'existant n'est pas un observateur calme de telle ou telle couleur transcendante parce que celles-ci « s'offrent avec une physionomie motrice, elles sont enveloppées d'une signification vitale¹⁵⁰ ». Le sujet se sent dans cette couleur mais sent également l'arrivée, l'irruption d'une altérité qu'est le monde. On verra tout à l'heure en quel sens le monde présente, au sein du couple qu'il forme avec le sujet, une altérité, mais pour l'instant, focalisons-nous sur « le commun » au sein de leur relation :

En sentant, nous nous éprouvons nous-mêmes dans le monde et avec le monde. La préposition « avec » n'est pas composée d'une partie d'expérience, le « Monde » et d'une autre, le « Je ». Le phénomène unitaire de la sensation se déploie toujours vers les pôles du Monde et du Je. La relation du Je à son monde est, dans la sensation, une manière d'être-relié que l'on doit séparer radicalement de la façon dont la connaissance se trouve en face du monde¹⁵¹.

Le sujet tout autant que le monde peuvent donner lieu à une re-naissance des deux pôles dans le phénomène unitaire qu'est la sensation. De même que le dormeur peut faire venir le sommeil « quand une certaine attitude volontaire reçoit soudain du dehors la confirmation qu'elle attendait¹⁵² », de même la couleur provoque « une certaine attitude du corps qui ne convient qu'à elle¹⁵³ ». De la sorte, l'un ou l'autre fait venir le deuxième pôle du couple, ils appellent la *rencontre* du sujet et du monde dans le sentir qui est « émergence d'un pré-objet

notre naissance entre notre corps et le monde, entre nous-mêmes et notre corps, il est comme une naissance continuée... » M. Merleau-Ponty, « Un inédit de Merleau-Ponty », in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Verdier, Paris 2000, pp. 40-41.

¹⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 245. Cf. E. Straus, *Du sens des sens*, p. 417.

¹⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 243.

¹⁵¹ E. Straus, *Du sens des sens*, p. 245.

¹⁵² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 245.

¹⁵³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 244.

pour un pré-individu : *devenir* d'une perspective¹⁵⁴ ». On pourrait même dire avec Deleuze et Guattari que je-deviens-couleur au sens où le sujet sentant, n'ayant aucune identité fixe et préalable, n'est rien d'autre que ce qui lui arrive dans le sentir, il n'est que son corps et sa situation¹⁵⁵. Comme l'exprime Merleau-Ponty :

Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas *en face* de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il « se pense en moi », je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité¹⁵⁶.

En d'autres termes, l'expérience *réelle* du sentir, à savoir l'expérience singulière qui se définit par opposition à toute expérience *possible* (et donc répétable¹⁵⁷), passe *entre* les identités fixes du sujet et du monde, les faisant communiquer dans une multiplicité toujours singulière : «... "réel" ne signifie donc pas que quelque chose s'est passé dans le monde mais bien que quelque chose *m'est* arrivé dans le monde¹⁵⁸ » ; « l'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle, mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience, il faut retrouver, en deçà de l'idée du sujet et de l'idée de l'objet, le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses¹⁵⁹ ». Il faut retrouver un-être-à-un-monde, une couleur ou un

¹⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites de 1958-1960, Bibliothèque Nationale de France, vol. VIII. 2*, transcrites par F. Robert dans sa thèse, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Université de Nice, Nice 2002, Annexes 4, note [198, 198'] (36b). Je tiens à remercier R. Barbaras de m'avoir fourni cette transcription des notes non publiées par C. Lefort à la suite du *Le visible et l'invisible*.

¹⁵⁵ Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, chap. Devenir-intense, devenir-animal... ; cf. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 86.

¹⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 248. G. Bachelard en analysant la rêverie – dont on peut dire qu'elle correspond phénoménologiquement au sentir de Merleau-Ponty ou de Straus – donne de très beaux exemples de ce devenir-autre ou de cette co-naissance dans le sentir. Cf. G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Presses Universitaires de France, Paris 1989, chap. Le « cogito » du rêveur.

¹⁵⁷ Pour la définition de l'expérience réelle, cf. par exemple G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 300.

¹⁵⁸ E. Straus, *Du sens des sens*, p. 422.

¹⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 254. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 263 : « [U]n son atmosphérique qui est entre l'objet et mon corps, un son qui vibre en moi "comme si j'étais devenu la flûte ou la pendule" ».

son comme à la fois une facette du monde et un état du sujet s'éprouvant soi-même. Il faut retrouver l'expérience du sentir enjambant l'abîme entre le sujet et l'objet, dans laquelle le monde se donne avec la même certitude que l'être du sujet, c'est-à-dire avant tout doute possible. Le sentir précède la possibilité de négation, c'est un vivre-avec immédiat, un micro-événement perceptif dans lequel s'ouvre, pour un sujet sentant, le sens originaire, à savoir le monde en tant que transcendance dont dépend la perception des objets ou des faits. Selon Straus et Merleau-Ponty le sentir « anime et organise *leur facticité*¹⁶⁰ ». Ce qui s'ouvre dans le sentir, c'est donc un champ a-subjectif, proche de l'Oouvert de Heidegger, dans lequel l'être et la pensée s'approprient l'un l'autre, comme le soulignera d'ailleurs Maldiney en radicalisant Straus¹⁶¹.

Il est clair que le devenir-autre de l'existence est impensable si l'on ne tient pas compte du sentir. Si nous n'étions que parmi les faits, le seul « événement » qui pourrait se produire serait une modification du monde des faits (à savoir une modification de ce qui est déjà fait ou achevé), ce qui est de l'ordre de répétition (du même) et aucunement de l'ordre de devenir-autre du sentir. Cependant, ne nous méprenons pas, nous ne devons pas confondre la théorie phénoménologique du devenir-autre avec une forme d'empirisme impliquée dans la co-naissance du sujet et du monde dans le sentir. En effet, nous avons dit que tout se passe *comme si* le sujet et le monde co-naissaient toujours de nouveau. En réalité, c'est la « relation *continue* » qui se transforme, c'est-à-dire l'être-au-monde ou l'enracinement du sujet dans le monde. Si le sujet et le monde pouvaient être rabattus sur leur rencontre dans la sensation, nous ne serions jamais autorisés à parler d'un devenir-*autre*. Si le sujet demeurerait limité à ses sensations, comment pourrait-il devenir-*autre* ? Qu'est-ce qui en lui pourrait se transformer ? Mais alors, on est en droit de se poser la question de savoir ce qui constitue un certain arrière-fond quasi-stable sur lequel nous pourrions entrevoir un devenir au sens d'un changement. Cela signifie-t-il que nous sommes obligé de revenir à l'*ego* transcendantal de Husserl ? La même question se pose du point de vue du deuxième pôle de la relation : comment le sujet pourrait-il devenir-*autre* sans

¹⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 146. Cf. *ibid.*, p. 182 ; cf. E. Straus, *Du sens des sens*, p. 262.

¹⁶¹ Voir chap. III.

rencontrer une vraie altérité, c'est-à-dire un monde irréductible à l'unité qu'il forme avec le sujet dans la sensation ?

Il s'ensuit qu'il faudrait envisager le sujet sentant comme, en quelque sorte, un vrai sujet *qui ne se limite pas à ce qu'il rencontre mais ce qui rencontre doit en même temps être en mesure de le transformer*. La prise en compte de ce deuxième aspect nous empêche de revenir à l'*ego* transcendantal de Husserl : le sujet sentant est une unité comme chez Husserl mais une unité ouverte au point qu'elle peut être transformée *dans son ensemble*. Il semble que l'ontologie de l'être charnel de Merleau-Ponty, qui s'esquisse déjà dans la *Phénoménologie de la perception* et dont l'élaboration incomplète se trouve dans *Le visible et l'invisible*, nous permet de penser un tel sujet incarné faisant face à l'altérité du monde : la foi perceptive, l'expérience du fait que nous habitons le monde par notre corps n'exclut pas l'occultation du monde. La philosophie a justement pour tâche de dire, selon les termes de Merleau-Ponty : « comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclue¹⁶² ». Voilà la raison pour laquelle il faut passer de la phénoménologie de la perception (de la conscience) à la phénoménologie de l'être charnel : si c'est l'intransparent et l'irréfléchi qui prédominent dans la conscience, la conscience cesse en quelque sorte d'être conscience ; en tant que chair, le sujet devient moins une conscience qu'un corps. Et c'est précisément parce que nous sommes dans le monde en tant que sujet incarné que la rencontre avec le monde peut nous transformer, que celui-ci peut nous surprendre : pour pouvoir être sur-pris, écrit E. de Saint Aubert, il faut être en prise sur le monde¹⁶³. Mais cette prise sur le monde, comme nous l'avons déjà dit, ne signifie pas une possession. Si c'est bien la chose que nous percevons là devant nous, elle ne saurait être thématisée comme un *obiectum*, à savoir comme ce qui est jeté devant nous (ob-jet) et par là optiquement saisissable, déterminable, accessible et disponible¹⁶⁴, mais plutôt comme la chose en tant qu'elle appartient au monde dont la relation avec nous change sans cesse dans le sentir. Cela revient à dire que la sensation singulière laisse surgir la chose d'une nouvelle manière, mettant la distance objective entre parenthèses, sans pour autant réduire la différence entre le

¹⁶² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 48.

¹⁶³ E. de Saint Aubert, « Endurer la surprise », in : *Alter*, No. 24, 2016, p. 124.

¹⁶⁴ Cf. L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Oikoymenh, Praha 1997, pp. 74-75.

sujet et le monde. Il en va d'un rapprochement paradoxal, dans lequel la profondeur du monde sensible n'est pas réduite¹⁶⁵. La chose visible n'est donc pas constituée par la conscience absolue mais plutôt par le corps qui s'enfonce dans l'épaisseur inépuisable du monde sensible. La chose demeure immergée dans le fonds dont elle émerge pourtant ; elle est pleine d'indéterminités, possédant un côté invisible qui fait d'elle une véritable altérité et par lequel elle peut nous surprendre¹⁶⁶. Le sensible « est l'être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai¹⁶⁷ ». Entre la chose visible et nous, il y a donc une « proximité par distance¹⁶⁸ » :

L'immédiat est à l'horizon, et doit être pensé à ce titre, ce n'est qu'en restant à distance qu'il reste lui-même. Il y a une expérience de la chose visible comme préexistant à ma vision, mais elle n'est pas fusion, coïncidence : parce que mes yeux qui voient, mes mains qui touchent, peuvent être aussi vus et touchés, parce que, donc, en ce sens, ils voient et touchent le visible, le tangible, du dedans, que notre chair tapisse et même enveloppe toutes les choses visibles et tangibles dont elle est pourtant entourée, le monde et moi sommes l'un dans l'autre, et du *percipere* au *percipi* il n'y a pas d'antériorité, il y a simultanéité ou même retard. Car le poids du monde naturel est déjà un poids du passé. Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est [...] un segment de la chair durable du monde, est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres visions que la mienne...¹⁶⁹.

En bref, le co-devenir du sujet et du monde n'exclut pas leur différence, et ce n'est rien d'autre que le corps qui les fait communiquer et les tient à distance à la fois. C'est la conception du sujet en tant que corps qui nous permet de penser à la fois le devenir-autre de l'existant et de dépasser l'empirisme du co-devenir sans avoir pourtant à revenir vers l'unité stable du sujet husserlien :

¹⁶⁵ Cf. R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, pp. 95-103.

¹⁶⁶ Cf. E. de Saint Aubert, « Endurer la surprise », p. 140.

¹⁶⁷ M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in : M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 278.

¹⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 168.

¹⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 161-162.

Ce qui fait la « réalité » de la chose est donc justement ce qui la dérobe à notre possession. L'aséité de la chose, sa présence irrécusable et l'absence perpétuelle dans laquelle elle se retranche sont deux aspects inséparables de la transcendance. [...] si nous voulons rendre compte de la chose comme terme transcendant d'une série ouverte d'expériences, il faut donner au sujet de la perception l'unité elle-même ouverte et indéfinie du schéma corporel¹⁷⁰.

Le corps, cette « lacune dans le tableau du monde¹⁷¹ », n'est donc pas un voile entre le sujet et le monde mais la condition de leur apparition qui ne saurait compromettre leur transcendance. Ainsi, Merleau-Ponty nous présente une condition ontologique cruciale du devenir-autre de l'existant : celle de la chair en tant que ce qui est commun au sujet et au monde et qui permet à l'un et l'autre de devenir-autre dans leur rencontre qu'est le sentir. Mais s'agit-il d'une condition *suffisante* ? La chair conçue de manière univoque est-elle suffisante pour décrire ce qui se déroule *réellement* dans le sentir humain ? Est-elle suffisante, c'est-à-dire suffisamment sauvage pour décrire la rencontre parfois douloureuse de l'homme avec la profondeur du monde ? Tous les événements bouleversants tels qu'une catastrophe naturelle ou une maladie grave, qui reconfigurent de part en part notre existence, ne témoignent-ils pas d'un écart beaucoup plus grand entre nous et le monde que de celui exprimé par l'idée de la réversibilité du corps ? Cette ontologie de la chair, ne représente-t-elle pas seulement l'une des deux faces de la phénoménologie et ne devrait-elle pas en ce sens être complétée par une seconde face, « transcendantale » dans les termes de Barbaras, consacrée à la différence inexorable entre le sujet et le monde ? Si la réversibilité du corps n'est jamais réalisée en fait¹⁷², la relation du sujet et du monde, n'est-elle pas plus compliquée que la relation des deux corps de la même étoffe ? L'existant, n'est-il pas plutôt, comme le savaient Straus et Merleau-Ponty lui aussi, l'être vivant,

¹⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 270. Il s'ensuit que le corps est une source de la temporalisation : « [M]on corps noue ensemble un présent, un passé et un avenir [...] il devient ce lieu de la nature où, pour la première fois, les événements, au lieu de se pousser l'un l'autre dans l'être, projettent autour du présent un double horizon de passé et d'avenir et reçoivent une orientation historique. » M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 277.

¹⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 240.

¹⁷² M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 191.

c'est-à-dire l'être radicalement séparé du monde dont il vit pourtant ? D'après R. Barbaras qui, à l'instar de Straus et Patočka, se démarque sur ce point de Merleau-Ponty, la chair témoigne de l'appartenance au monde mais cette appartenance n'est pas une simple continuité, inclusion spatiale ou matérielle¹⁷³. Merleau-Ponty « met en avant un concept univoque de la chair, auquel la distinction même du sentant et du senti, c'est-à-dire finalement la distance intentionnelle doit pouvoir être rapportée¹⁷⁴ ». Même si on peut distinguer chez Merleau-Ponty deux sens de la chair, celle du monde au sens figuré en tant que dimension du corps et celle du monde au sens propre qui ne se réduit pas à l'homme¹⁷⁵, l'ontologie de la chair n'interroge pas le sens d'être du sujet sentant en tant qu'il diffère ou se sépare du monde senti¹⁷⁶. Or, le devenir-autre conçu comme le devenir d'une seule chair du monde ou comme le procès de la nature dont le corps humain fait partie¹⁷⁷, n'est-il pas finalement, encore une fois, un devenir-*même* ? Autrement dit, pour décrire le devenir-*autre* de l'existant, ne faut-il pas le penser en tant que vie séparée et autonome comme le fait Lévinas ?

Voilà ce qu'il nous reste à élucider avant de pouvoir nous tourner vers la phénoménologie contemporaine. Il nous faut en effet rappeler l'arrière-plan sur lequel se sont constitués le concept d'événement bouleversant l'existence individuelle ou celui de sujet conçu comme désir, soit comme être vivant radicalement séparé du monde. Cet arrière-plan comporte l'analyse de l'être vivant comme être sentant et se mouvant dans le monde (Straus, Patočka) mais aussi la thématization de la séparation radicale de cet être vivant du monde et celle de l'autonomie de sa demeure d'où il sort pour rencontrer une transcendance d'un nouveau type dont la figure par excellence est le visage d'autrui (Lévinas).

¹⁷³ Cf. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, pp. 18-19.

¹⁷⁴ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 20.

¹⁷⁵ Cf. M. Larison, *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Mimésis, Paris 2016, pp. 174-179.

¹⁷⁶ Merleau-Ponty pense la naissance ontologique du corps mais « l'idée de naissance ontologique est inadéquate pour dire la survenue de l'homme dans le monde qui excède les structures de l'être lui-même. » F. Jacquet, *Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, CNRS, Paris 2016, p. 31.

¹⁷⁷ Cf. M. Merleau-Ponty, *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995, pp. 159-160 ; T. Toadvine, « Sense and Non-Sense of the Event in Merleau-Ponty », in : *Ereignis auf Französisch, Von Bergson bis Deleuze*, M. Rölli (éd.), Wilhelm Fink Verlag, München 2004, pp. 131-133.

2.3 Patočka : le mouvement de l'existence

Comme le dit Barbaras, Merleau-Ponty envisage la vie *à partir du corps*. Or, la tâche que nous nous sommes assignées nous semble prescrire d'avancer de manière inverse et d'envisager le corps comme une modalité de la vie : « Si tout est chair ou relève de la chair, la singularité de ma chair, c'est-à-dire du corps comme propre devient impensable : "l'anonymat de moi-même" bascule dans l'anonymat du monde et, quant à la question du sujet, plus rien ne distingue cette position de celle du naturalisme¹⁷⁸ ». Mais que signifie envisager le corps à partir de la vie ? En principe, c'est simple : le corps du sujet sentant est un corps vivant *qui se meut*. Cela revient à dire que la profondeur inépuisable du monde sensible ne se donne pas « de manière statique » : le sujet sentant, en rapport avec le monde comme transcendance et, par conséquent, irréductible à toute modification particulière de leur relation continue, se vit transitivement d'un ici-maintenant à un là-après qui est *autre* que l'ici-maintenant¹⁷⁹ ; le monde *comme autre* s'ouvre devant le vivant comme but possible d'un être actuellement *incomplet*¹⁸⁰. En bref, le vivant vit la profondeur du monde et se vit comme un être en devenir *en tant qu'il est capable de se mouvoir* :

L'être sentant vit *dans* le monde et est voué, comme partie de ce monde, à s'unir à certaines autres parties ou à se séparer de celles-ci. Tout acte de séparation ou d'union est déjà, à l'ordre de l'immanence, un être-mû, mieux, un être-en-mouvement. En conséquence, le mouvement et la sensation sont liés l'un à l'autre par une relation intime...¹⁸¹.

On ne peut plus séparer le sentir du se-mouvoir : ce sont deux modes de l'être-au-monde qu'est l'être vivant. Le sujet sentant ne sent une attraction qu'en étant

¹⁷⁸ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, pp. 81-82.

¹⁷⁹ Cf. E. Straus, *Du sens des sens*, p. 295.

¹⁸⁰ « L'être-incomplet dans la particularité du moment actuel, constitue la possibilité ontologique fondatrice d'une transition d'un ici à un là, d'une particularité à une autre. Seul ce caractère existentiel rend possible le mouvement spontané, c'est-à-dire l'exploration animale et l'interrogation humaine. » E. Straus, *Du sens des sens*, p. 315.

¹⁸¹ E. Straus, *Du sens des sens*, p. 235.

capable de se rendre là et de s'unir à l'objet attrayant, et il ne se meut qu'en vivant la possibilité de devenir-autre en rejoignant un objet là¹⁸².

Straus et également Merleau-Ponty savaient, certes, que l'être-au-monde est l'être vivant qui à la fois (se) sent et se meut. Néanmoins, Straus n'était pas un phénoménologue systématique et Merleau-Ponty construisait, par son étude de la rencontre entre l'organisme et l'*Umwelt*, une ontologie de la chair qui, semble-t-il, n'est pas en mesure de saisir notre manière d'exister : elle ne tient pas suffisamment compte de la motricité du sujet sentant qui va de pair avec l'équivocité de la chair. Voilà où commence l'une des plus grandes interventions de Jan Patočka dans l'histoire de la phénoménologie. Nous avons déjà mentionné le fait qu'il reproche à l'analytique heideggerienne du *Dasein* d'être trop formelle. Heidegger, en interprétant l'existence à partir de la question de l'être, thématise la condition *ontologique* de l'affection. Selon lui seul un étant qui s'intéresse à son être peut être affecté parce que l'affection lui montre où il en est¹⁸³. C'est pourquoi Patočka parle d'un « dépassement de beaucoup » du problème du monde naturel, c'est-à-dire d'un dépassement qui équivaut à l'omission de notre enracinement corporel dans le monde : « [I] nous semble que les analyses présentées par Heidegger dans *Sein und Zeit*, ayant pour l'objectif principal de préparer une reprise du problème de l'être, dépassent de beaucoup le problème du monde naturel et, pour cette raison même, ne suffisent pas à en cerner les structures maîtresses¹⁸⁴ ». C'est d'ailleurs pourquoi nous nous sommes adressés à Straus et à Merleau-Ponty qui se sont rendu compte de ce que le sentir n'est ni une affection (car « la corporéité de l'existence ne relève pas seulement de son *être-en-situation...* ») ni un rapport de l'existant à son être. Or, selon Patočka, la

¹⁸² « Seul celui qui, comme être en devenir, fait l'expérience vécue de la possibilité de devenir autre, peut se-mouvoir et vouloir-se-mouvoir. C'est pourquoi je ne puis vouloir escalader la montagne que quand je suis dans la vallée. Vu de l'endroit actuel que j'occupe, le sommet de la montagne est un but possible, parce que cet endroit actuel peut être changé [...] Seul peut se-mouvoir un être qui, en raison de son devenir constitutif, vit transitivement de l'ici au là. Comme les moments du temps ne sont que des limitations de sa totalité, l'individu humain ou l'animal a toujours l'expérience vécue de soi en transition. » E. Straus, *Du sens des sens*, pp. 311-312.

¹⁸³ Cf. J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995, p. 97.

¹⁸⁴ J. Patočka, « Postface à la première traduction française », in : J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduit par E. Abrams, Vrin, Paris 2016, p. 253. Patočka écrit ailleurs : « Tout en soulignant le caractère indispensable du mouvement de dessaisissement, Heidegger n'examine pas le fondement dernier de cette nécessité : la corporéité, la "naturéité" de l'être humain. » J. Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », in : J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1988, p. 48.

description de la corporéité de l'existant chez ces auteurs « ne va pas jusqu'au bout¹⁸⁵ ». Ce qu'il entend précisément par là est exprimé clairement dans une lettre adressée à R. Campbell : « [C]e sont les choses que Heidegger a négligées dans *Sein und Zeit* où il n'inclut pas l'incarnation dans la structure du *Dasein* [...] Les analyses n'ont été tentées que par Merleau. Un jour il faudra les intégrer dans la structure d'ensemble du *Dasein*, ce que Merleau n'a pas pu parfaire pour sa part¹⁸⁶ ».

Autant dire que Straus et Merleau-Ponty ne vont pas jusqu'au bout parce qu'ils n'intègrent pas l'incarnation dans la description heideggérienne de l'existence. S'ils font un pas en avant par rapport à Heidegger – ou rendent possible la concrétisation de ce qui chez Heidegger est trop formel – en thématissant le sens originnaire de l'existence comme direction sans cesse changeante du rapport entre le sujet sentant et le monde, Patočka quant à lui se focalise non seulement sur cet aspect pour ainsi dire animal du *Dasein*, qu'il décrit pour sa part comme le premier mouvement affectif-instinctif de l'existence, mais également sur son prolongement dans le deuxième et le troisième mouvement, c'est-à-dire dans l'existence « proprement humaine »¹⁸⁷. Le phénoménologue tchèque décrit non seulement le « jet » de l'existence mais aussi le « pro-jet » à *la lumière de la corporéité*. D'après lui, l'ex-istence désigne comme chez Heidegger la transcendance de l'expérience passive des sens¹⁸⁸. Mais à la différence de Heidegger, Patočka se concentre sur le « *Dasein in concreto* qui est le devenir *hic et nunc*¹⁸⁹ », c'est-à-dire sur le « devenir réel » (reální dění)¹⁹⁰ de notre individuation qui n'est rien d'autre que *la réalisation corporelle de nos possibilités existentielles*¹⁹¹ ». Il vise donc à effectuer une analyse de « la

¹⁸⁵ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 100.

¹⁸⁶ Lettre du 1^{er} mai 1964, in : J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell*, Millon, Grenoble 2019, p. 152. Cf. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 103.

¹⁸⁷ Notons que Straus et Merleau-Ponty savaient bien que l'existence humaine ne s'épuise pas dans le sentir : Straus caractérise l'homme par le percevoir dans lequel le sentir se trouve refoulé ; Merleau-Ponty s'occupe de la question de savoir comment l'universalité propre à l'humanité peut provenir de l'universalité du sentir.

¹⁸⁸ Cf. J. Patočka, « Le platonisme négatif », in : J. Patočka, *Liberté et Sacrifice*, traduit par E. Abrams, Millon, Grenoble 1990, p. 79.

¹⁸⁹ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 114.

¹⁹⁰ J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 109.

¹⁹¹ Cf. J. Patočka, « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », p. 227 ; cf. J. Patočka, « Notes de travail », in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, traduit par E. Abrams, Millon, Grenoble 1995, p. 157.

corporéité vivante et vécue, qui est en même temps réellement opérante, qui est ce par quoi l'existence prend racine dans le monde des actions opérantes en général¹⁹² ».

Du coup, l'existant est bien l'être-au-monde, dit Patočka, mais le monde est défini comme « le champ phénoménal “là-devant” moi¹⁹³ » ou « les champs sensoriels dans lesquels peuvent apparaître les choses vers lesquelles l'énergie centrifuge [qu'est l'existant] se dirige et dans lesquelles elle se jette¹⁹⁴ ». Autrement dit, l'existant est conçu comme dynamique incarnée dirigée vers le monde et la compréhension n'est rien d'autre que ce mouvement lui-même : c'est le mouvement s'enfonçant dans le monde qui « projette des possibilités¹⁹⁵ ». Il s'ensuit que l'existence telle qu'elle est décrite par Heidegger et que Patočka désigne comme le deuxième mouvement de l'existence, soit le monde de la *praxis*, se trouve précédé d'un premier mouvement, celui de l'enracinement corporel dans le monde par lequel nous devenons un sujet sentant et se mouvant. Le deuxième mouvement où il en va de l'être de l'existant ne serait pas pensable sans ce premier mouvement : « Qu'acquérons-nous, que gagnons-nous en nous rendant maîtres de notre corps récepteur et intervenant, percevant et moteur, pénétrable et pénétrant ? Rien d'autre que la possibilité que les choses étantes se montrent à nous en ce qu'elles sont¹⁹⁶ ».

Ce qui nous intéresse dans l'analyse de Patočka pour l'instant, c'est justement le premier mouvement de l'existence en tant qu'il se prolonge dans le deuxième mouvement, c'est-à-dire le mouvement en tant que réalisation corporelle de nos possibles ; c'est le caractère indissociable du sentir et du semouvoir dont parle Straus mais conçu cette fois-ci sur fond de l'analytique de Heidegger. Ainsi, l'existant n'est pas, comme chez Merleau-Ponty, un simple voyant mais une force voyante, une activité dynamique qui s'enfonce dans la profondeur du monde et fait par là apparaître les choses en ce qu'elles sont dans

¹⁹² J. Patočka, « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », p. 228.

¹⁹³ J. Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », p. 205.

¹⁹⁴ J. Patočka, « Leçons sur la corporéité », in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 66.

¹⁹⁵ J. Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 26.

¹⁹⁶ J. Patočka, « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », p. 232.

leur être, en tant qu'elles appartiennent au monde. Le mouvement se substitue à l'« intention animatrice des données » de Husserl entendue comme ce qui traverse ou synthétise les différentes perspectives des choses perçues. Les choses présentées là-devant moi, comme nous l'avons déjà vu chez Straus, m'attirent ou me repoussent par une dimension qui n'est pas encore présentée tout en demeurant donnée, par une profondeur qui est la profondeur du monde. Et c'est exactement ce qui constitue mes possibilités existentielles et déclenche encore et encore le mouvement. Il s'agit des possibilités de mon corps qui sait manipuler les choses :

Le corps propre en tant qu'égologique répond à un appel phénoménal, satisfait ou cherche à satisfaire à une exigence, posée par la chose apparaissante, qui s'ouvre devant moi [...] Les choses apparaissantes « ont quelque chose à me dire » ; elles me disent ce que j'ai à faire. La présence, ce qui en elles est présenté, s'entoure d'un halo de ce qui n'est pas présent, mais possible, et qui, en tant que possible, m'attire, me laisse indifférent ou me repousse à l'avance. On voit ainsi que les choses apparaissantes sont originairement ce qui peut être manipulé, conservé, modifié, utilisé, ce qui peut faire l'objet d'une préoccupation (*Besorgen*). Elles ne sont rien d'autre, en premier lieu, que les possibilités pragmatiques d'une action qui sait « s'y prendre » avec elles et se rapporte à elle-même à travers ce fonctionnement actif. J'apparais donc à moi-même dans le champ phénoménal comme complexe non explicite de moyens et de fins à l'intérieur duquel les choses apparaissantes et le corps fonctionnant comme réalisateur figurent des moments de sens incontournables, liés par un rapport d'appartenance réciproque¹⁹⁷.

Cela signifie que l'existant lui-même ne se donne pas par un regard intérieur, l'égoïté n'est jamais expérimentée immédiatement mais seulement dans le monde comme un « centre d'organisation d'une structure universelle de l'apparition¹⁹⁸ », c'est-à-dire dans le mouvement de manipulation avec les choses se déroulant « dans le champ phénoménal là-devant » : « Nous ne sommes pas

¹⁹⁷ J. Patočka, « Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective », pp. 213-214.

¹⁹⁸ J. Patočka, « Epokhé et réduction », in : J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, p. 225.

auprès de nous-mêmes. Nous sommes à l'ouvrage, et pourtant ce "n'être-pas-auprès-de-soi" n'est pas un néant, mais une présence du corps propre en tant que sujet, sa prise en main, sensorielle et motrice, de la chose. » La compréhension est donc impliquée dans le mouvement lui-même :

La compréhension cependant n'est au fond rien d'autre que le mouvement virtuel, anticipé, lui-même. C'est donc le mouvement qui est le fondement de la compréhension, et non pas inversement. Le mouvement compréhensif, qui projette des possibilités, est simplement un mouvement intérieurement riche, enrichi. Il est à chaque instant davantage qu'il ne réalise¹⁹⁹.

Du point de vue de notre recherche, il résulte de tout cela que le devenir tel que Patočka le décrit n'est plus le seul événement de l'existence qu'est l'être-au-monde, cet événement dans lequel se dissolvent tous les événements ontiques que le *Dasein* subit, pas plus que le devenir au sens de co-devenir du sujet sentant et le monde. Le devenir qu'est le sentir est désormais conçu comme la base du *Dasein*, au sens où il fait « concrétiser » le seul événement (qu'est l'existence chez Heidegger) sous la forme d'un devenir-*autre*. Le mouvement de l'existence est la réalisation corporelle des possibles sans qu'il y ait de substrat ou substance interchangeable et sous-tendant ce mouvement. Toute synthèse de ce mouvement se déroule dans le mouvement lui-même qui est inséparable de la situation dans laquelle il se déroule, ce qui revient à dire qu'il se déroule à partir de l'avenir, qu'il implique les possibilités de ce qui n'est pas encore là²⁰⁰. Et c'est exactement ce qui devrait, semble-t-il, qualifier le devenir-*autre*, c'est-à-dire non seulement le devenir en tant que durée ou constance mais le devenir en tant que durée *et changement* : « Seule est mouvement la durée d'un changement continu (de lieu). Dans le mouvement, la durée et le changement sont donc synthétisés, et cela à l'aide de quelque chose qui change continûment²⁰¹ ». Cela étant, nous croyons que l'importance attribuée par Patočka au troisième mouvement de l'existence – celui qu'il qualifie d'auto-compréhension, dans lequel l'existence se rapporte à elle-même dans sa totalité – ne marque pas un retour à l'idée d'auto-constance du

¹⁹⁹ J. Patočka, « Phénoménologie et métaphysique du mouvement », p. 26.

²⁰⁰ Cf. J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, pp. 101-104.

²⁰¹ J. Patočka, « Phénoménologie et ontologie du mouvement », in : J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 36.

Dasein car ce à quoi l'existence se rapporte n'est aucunement l'être-au-monde constant mais justement l'être-au-monde qui dure *en changeant*. En ce sens, le troisième mouvement de percée ne fait qu'intégrer dans l'existence ce qui était jusqu'ici vécu mais non pas « vu », c'est-à-dire les deux premiers mouvements de l'existence²⁰².

Enfin, ajoutons qu'une telle théorie du devenir-autre implique une explication satisfaisante de l'équivocité de la chair. L'existence comme mouvement permet de penser comment le sujet peut être à la fois situé dans le monde et en différer²⁰³, comment notre propre individuation par le mouvement, qui nous transforme en « centre²⁰⁴ » de ce champ phénoménal là-devant qu'est le monde, se déroule à l'intérieur du monde en nous mettant cependant à part de lui :

Notre propre individuation ferait elle aussi partie de cet univers de l'individuation originelle, englobant tout ce qui dévoile initialement dans sa simple advenue, dans son déploiement, sa génération et son périssement, sans participation intime à, ni intérêt pour l'être. Nous-mêmes, avec la manière spécifique dont nous nous mettons à part du monde en nous *rapportant intérieurement* à lui, serions participants à cette individuation première. Comme toutes les autres choses, notre étant aussi serait un mouvement se dirigeant de la génération vers le périssement, d'un commencement vers une fin. La caractéristique du mouvement qui *nous* est spécifique serait cependant la non-différence à l'être, l'intérêt pour l'être propre et, conjointement, pour l'être de l'étant en général, et cela sur le fondement d'une *manière nouvelle* dont l'être conditionne l'étant – non plus simplement dans sa génération et son périssement, mais plutôt en tant que clarté, rendant possible une rencontre *au-dedans, dans l'intériorité* de l'univers, clarté qui dévoile l'univers dans sa connexion avec la vie. Tel

²⁰² J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, p. 107 et p. 113. Cf. J. Patočka, « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », p. 245 : « L'affrontement de la finitude n'a pas dans cette nouvelle attitude le sens d'un enchaînement à soi-même, rapportant tout ce que l'on rencontre à la personne propre, accepté une fois pour toutes et que l'on s'obstine à consolider. »

²⁰³ Cf. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 93.

²⁰⁴ Le monde « est ce dans quoi il me faut m'insérer, ce qui, de son côté doit fournir un sol à mon insertion. Le sol apparaît comme le foyer chaleureux du monde environnant dans le mouvement organique de la génération et de l'accueil par une communauté humaine d'acceptation et de soutien mutuel. [...] C'est dans ce mouvement que l'homme *devient* d'abord un centre. » J. Patočka, « Le tout du monde et le monde de l'homme (Remarques sur un essai contemporain de cosmologie) », in : J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 269.

serait en définitive le sens de la tentative pour comprendre l'existence en tant que mouvement – le mouvement serait ici le moyen terme entre les deux manières fondamentales dont l'être découvre l'étant et, par là, se révèle comme son origine et la puissance qui le gouverne, son ἀρχή²⁰⁵.

Cette individuation de l'être vivant qui comprend l'être n'est-elle donc pas, en plus de la profondeur de la chair, une autre condition nécessaire liée à notre devenir-autre ? Par suite, les événements reconfigurant l'ensemble de nos possibles évoqués précédemment et que nous développerons plus avant par la suite, ne doivent-ils pas être considérés comme si « bouleversants » justement en raison du fait qu'ils se produisent pour un être qui se sépare du monde et qui se voit par là isolé en sa demeure dans une quasi-autonomie, selon les termes de Lévinas ? Il nous semble en effet que le point crucial sur lequel Lévinas se focalise et qui constitue selon Maldiney l'une des figures de l'évènement, c'est-à-dire la force de la transcendance du visage d'autrui, est intrinsèquement lié à la séparation radicale de l'existant.

2.4 Lévinas : la séparation de l'existant et la transcendance métaphysique

Quand Lévinas dit que « l'habitation et l'intimité de la demeure ... suppose[nt] une première révélation d'Autrui²⁰⁶ » (plus précisément, de l'altérité accueillante de la mère), que « le maniement et l'utilisation d'outils ... s'achève[nt] en jouissance²⁰⁷ », et que le corps est « un nœud où se rencontrent un mouvement d'intériorisation et un mouvement de travail²⁰⁸ », c'est comme si Patočka lui-même formulait sa théorie du premier mouvement de l'accueil (sous l'aspect de la communauté humaine et de l'enracinement corporel) en tant qu'il se prolonge dans le deuxième mouvement du travail. Or, puisque Lévinas se concentre non seulement sur le mouvement de l'être vivant mais aussi plus particulièrement sur l'évènement conditionné par celui-ci, soit la relation avec la vraie transcendance

²⁰⁵ J. Patočka, « Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après », p. 223.

²⁰⁶ E. Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Kluwer, Paris 1991, p. 161.

²⁰⁷ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 140.

²⁰⁸ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 176.

métaphysique, c'est lui qui nous permet d'aborder la dernière condition fondamentale de la naissance de la phénoménologie contemporaine. En effet, le projet de Lévinas consiste à libérer des structures intentionnelles chez Husserl et ontologiques chez Heidegger (ou chez Merleau-Ponty)²⁰⁹ les événements qui y demeurent dissimulés. Nous nous tiendrons à la présentation de deux d'entre eux, que l'on peut considérer comme majeurs. Ce sont les événements définis comme ouvertures d'une dimension dans l'économie de l'être²¹⁰ qui brisent ces structures en les confrontant avec une transcendance « d'un type totalement différent de la projection du pouvoir²¹¹ », à savoir la transcendance métaphysique qui, n'étant limitée à aucun *a priori* préalable, *se révèle* au sens fort du terme et par là libère l'existence de l'unité de l'existant et *substitue le devenir à l'être*²¹². C'est justement pourquoi nous devons nous attacher maintenant à l'œuvre de Lévinas. Celui-ci s'est assigné la tâche de décrire le rapport entre l'existant et la transcendance conçue comme une altérité absolue qui entraîne un devenir-*autre* de l'existant.

Le premier événement qui rend possible l'établissement de ce rapport est la séparation du Moi ou du Même par rapport à l'Autre. Comme nous l'avons vu, l'autre est d'abord le monde dont le sujet sentant vit, mais qui possède également une dimension qui peut le surprendre et même menacer. La menace et la nourriture, l'existence des objets effrayants et attirants sont deux possibilités de base qu'a l'être vivant (à la fois sentant et se mouvant) dans le monde. L'être-au-monde possède selon Lévinas l'ambiguïté d'un élément qui est à la fois la source de la jouissance et de la menace : « La jouissance semble toucher à un "autre", dans la mesure où un avenir s'annonce dans l'élément et le menace d'insécurité²¹³ ». Tout se passe comme si « le fait universel de l'*il y a*, qui embrasse et les choses et la conscience »²¹⁴, soit l'être anonyme et

²⁰⁹ E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 13-14.

²¹⁰ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 268. Il est donc immédiatement clair qu'il ne s'agit pas des événements se déroulant devant nos yeux au sein d'un monde de l'expérience pour ainsi dire « statique », mais plutôt des événements qui ouvrent de nouvelles dimensions de cette expérience, ce qui, chez Husserl, fait partie de la phénoménologie génétique.

²¹¹ E. Lévinas, « Parole et silence », in : E. Lévinas, *Œuvres complètes, tome 2 : Parole et silence et autres conférences inédites*, Grasset, Paris 2011, p. 88.

²¹² Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 56 et p. 307.

²¹³ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 145.

²¹⁴ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1986, p. 109.

« inhumainement neutre²¹⁵ » que l'on éprouve, par exemple, dans l'insomnie, désignait ce que nous avons nommé, à l'instar de Straus, « la relation continue » entre le sujet et le monde dans sa pure matérialité (« la matière est le fait même de l'il y a²¹⁶ »). Comme s'il désignait *la facticité même du corps dans le monde*, sans que ce rapport s'actualise comme une direction singulière de leur communication, sans qu'il y ait une intériorité. C'est pourquoi l'il y a est si menaçant : il est absolument hors d'atteinte du sujet. Quand Lévinas dit « il y a », il parle d'une situation-limite, d'une « localisation de la conscience²¹⁷ » (dans une tête) ou de son « assise dans l'être²¹⁸ » en tant que condition du surgissement de l'intériorité du sujet sentant. Il parle non pas de l'expérience du corps propre mais de l'épaisseur matérielle du corps qui constitue, semble-t-il, la facticité même du destinataire de l'apparaître²¹⁹.

Il n'en reste pas moins que la matérialité du corps constitue déjà une base permettant de s'arracher à la neutralité de l'être. Elle permet le surgissement d'une subjectivité qui s'appuie sur le corps pour gagner sa quasi-indépendance au sein de l'être anonyme : « Le corps, la position, le fait de se tenir... Je suis moi-même, je suis ici, chez moi, habitation, immanence au monde. Ma sensibilité est ici. Il n'y a pas dans ma position le sentiment de la localisation, mais la localisation de ma sensibilité²²⁰ ». Comme nous l'avons déjà dit, le sujet sentant est non seulement ouverture à l'autre mais aussi un vrai sujet dont l'indépendance s'achève chez Lévinas par la construction de la maison. La maison présuppose une relation avec quelque chose dont le sujet ne vit pas : une première présence d'autrui sous la forme de « l'accueil hospitalier²²¹ » par la femme dans sa propre maison. Une fois cette condition remplie, la demeure s'édifie graduellement, de telle sorte que l'Autre du monde se mue en Même de la subjectivité dans la jouissance, dans le bonheur égoïste. Enfin, c'est par le travail et par la possession que le sujet sentant, en se recueillant dans sa demeure, devient capable de résister à l'insécurité de la vie dans l'élément.

²¹⁵ Cf. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, p. 11.

²¹⁶ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, p. 92.

²¹⁷ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, pp. 117-118.

²¹⁸ E. Lévinas, « Parole et silence », p. 88.

²¹⁹ Cf. K. Novotný, *Relevance subjektivit, Tělo a duše z hlediska fenomenologie afektivity*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2016, pp. 129-135.

²²⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 146.

²²¹ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 166.

Ce qui distingue le plus Lévinas des auteurs dont nous avons parlé plus haut et nous permet de développer nos réflexions sur le devenir-autre de l'existence, c'est l'idée que cette menace venant du côté nocturne de l'élément, c'est-à-dire de la part de ce qu'il appelle *l'il y a* dont le corps fait partie et dont la source la subjectivité ne peut pas posséder, ne constitue pas « la vraie transcendance²²² ». Certes, il est vrai que le sujet sentant – dans les termes de Lévinas, l'« être-dans-l'élément » – est soumis au flux de sensations singulières et par là devient-autre²²³, ne peut se renfermer en soi-même :

Être-dans-l'élément, dégage, certes, l'être de la participation aveugle et sourde à un tout, mais diffère d'une pensée qui se dirige vers le dehors. Ici au contraire, le mouvement vient incessamment sur moi comme l'onde qui engloutit et avale et noie. Mouvement incessant d'afflux sans répit, contact global sans fissure et sans vide d'où pourrait repartir le mouvement réfléchi d'une pensée²²⁴.

Or, dans la mesure où le sujet vit de ce qui l'engloutit, dans la mesure où le côté nocturne du monde est une « modalité de la jouissance et de la séparation », il ne s'agit pas de « l'intervalle absolu à partir duquel peut surgir l'être absolument extérieur²²⁵ ». C'est comme s'il n'y avait aucune transcendance : dans la jouissance, le monde, quoique non totalement contrôlable, est *accessible*.

On sait bien que, chez Lévinas, la transcendance « absolument extérieure » se manifeste dans la rencontre avec le visage d'autrui mais il faut noter que la notion de transcendance ne se limite pas au rapport éthique. Rappelons-nous, par exemple, qu'autrui se situe « dans la région d'où vient la mort²²⁶ » comme une autre manifestation de la transcendance métaphysique, et que l'éthique elle-même est désignée comme « la voie royale » à la transcendance et non comme la voie *unique* : « L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique, s'effacera à partir de la transcendance métaphysique où s'établit une relation avec l'absolument

²²² Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 151.

²²³ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 54 ; E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », p. 216.

²²⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 142.

²²⁵ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 208.

²²⁶ E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 259-260.

autre ou la vérité, et dont l'éthique est la voie royale²²⁷ ». Quoi qu'il en soit, l'extériorité absolue d'une telle transcendance ne signifie pas qu'elle ne se donne d'aucune façon. Bien au contraire, elle se révèle à partir de l'intériorité dont la séparation ou finitude est nécessaire pour établir le rapport à l'Infini ; elle se révèle de manière à « trancher sur la sensibilité²²⁸ ». Et pourtant, malgré cette relation de la subjectivité avec la transcendance, l'altérité d'Autrui demeure en lui, elle est plus qu'un opposé du Moi séparé, elle est irréductible à leur rapport :

Égoïsme, jouissance et sensibilité et toute la dimension de l'intériorité – articulations de la séparation – sont nécessaires à l'idée de l'Infini – où à la relation avec Autrui qui se fraie à partir de l'être séparé et fini. Le Désir métaphysique qui ne peut se produire que dans un être séparé, c'est-à-dire jouissant, égoïste et satisfait, ne découle donc pas de la jouissance. Mais si l'être séparé – c'est-à-dire sentant – est nécessaire à la production de l'infini et de l'extériorité dans la métaphysique, il détruirait cette extériorité en se constituant comme thèse ou comme antithèse, dans un jeu dialectique. L'infini ne suscite pas le fini par opposition. Tout comme l'intériorité de la jouissance ne se déduit pas de la relation transcendante, celle-ci ne se déduit pas, en guise d'antithèse dialectique, de l'être séparé, pour faire pendant à la subjectivité, à la manière dont l'union fait pendant à la distinction entre deux termes d'une relation quelconque. Le mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance²²⁹.

Cela revient à dire que les deux termes de la relation sont issus de mouvements positifs et, partant, constituent deux pôles positifs dans l'être sans avoir de « patrie commune²³⁰ ». Mais alors, comment la transcendance se donne-t-elle, au juste ? Comment tranche-t-elle le plan sur lequel le sujet sentant vit de l'autre du monde ? Comment entre-t-elle dans la relation avec l'être-au-monde, avec le monde en tant que « champ phénoménal là-devant moi », y compris avec sa dimension nocturne ? Il est clair qu'Autrui au sens lévinassien ne saurait être

²²⁷ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 15.

²²⁸ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 201. Cf. *ibid.*, p. 126.

²²⁹ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 158.

²³⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 28.

considéré comme un des organes d'une même intercorporéité du monde, soit comme un autre moi-même, comme c'est le cas chez Merleau-Ponty qui écrit :

Depuis le premier moment où j'ai usé de mon corps pour explorer le monde, j'ai su que ce rapport corporel au monde pouvait être généralisé, une infime distance s'est établie entre moi et l'être qui réservait les droits d'une autre perception du même être ... l'expérience que je fais de ma prise sur le monde est ce qui me rend capable d'en reconnaître une autre et de percevoir un autre moi-même...²³¹.

Lévinas ne refuse pas une telle dimension de la relation avec autrui mais il souligne que la rencontre avec la *transcendance* d'Autrui est celle de deux êtres-corporels-au-monde irréductibles à la chair univoque du monde²³² qu'ils partagent – leur séparation est insurmontable. La transcendance d'Autrui dépasse le monde dans lequel je rencontre un autre moi-même – et dans lequel le meurtre est possible²³³. Mais comment envisager à la fois l'expression du visage dans le sensible, le déchirement du sensible par cette expression et son excès irréductible au sensible ? Selon Lévinas, la transcendance déchire la totalité d'un être-corporel-au-monde *par le son*. La relation avec la vraie transcendance se joue dans le langage, c'est dans le discours que le Même sort de soi-même :

En tant que qualité sensible, en tant que phénomène, le son est lumière ; mais c'est un point de lumière où le monde éclate, où il est débordé. Ce débordement de la qualité sensible par elle-même, son incapacité de tenir son contenu – c'est la sonorité même du son [...] le son est élément de l'être comme être autre et comme cependant inconvertible en identité du moi²³⁴.

C'est ainsi que l'absolu s'impose. Par la sonorité du son qui est porteur d'une signification qui « ne se produit pas comme une essence idéale, il est dit et enseigné par la présence, et l'enseignement ne se réduit pas à l'intuition sensible

²³¹ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969, p. 190.

²³² Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 225-227.

²³³ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 215-218.

²³⁴ E. Lévinas, « Parole et silence », p. 90.

ou intellectuelle, qui est la pensée du Même. Donner un sens à sa présence est un événement irréductible à l'évidence. Il n'entre pas dans une intuition²³⁵ ».

Tout se passe comme s'il s'agissait en effet de la rencontre entre *deux* « relations continues » radicalement séparés par la matière de deux corps. La relation avec la vraie transcendance révèle la dimension extatique de la chair, à savoir l'équivocité de celle-ci. Dans cette relation, on ne s'ouvre pas à l'être universel (l'être neutre de *l'il y a*), on est exposé à Autrui et par là amené chez soi dans sa singularité de subjectivité séparée, soit dans sa liberté, laquelle, après avoir été mise en cause par une autre liberté, n'est plus arbitraire. Il s'ensuit, nous semble-t-il, que, si deux corps séparés se rencontrent et parlent, leur contact n'est pensable qu'au sein d'un monde à même de faire naître et mourir deux corps singuliers, et qu'il ne s'agit plus du monde de la relation continue entre le sujet sentant et le monde dont il vit. Si nous voulions substituer à la métaphysique de Lévinas une théorie plus phénoménologique, il faudrait forger une notion de monde en mesure d'approfondir la théorie du co-devenir du sujet et du monde. Il faudrait donner au monde une profondeur encore plus profonde que celle du monde sensible, c'est-à-dire précisément la profondeur métaphysique dans laquelle est née la phénoménologie entendue comme corrélation du sujet sentant et du monde sensible. Lévinas lui-même semble thématiser un tel monde comme le « monde » de la création : « Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose, ne saurait mieux se dire que par le terme de création, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à partir du néant²³⁶ ». Nous verrons plus tard que Renaud Barbaras travaille à l'élaboration d'une telle cosmologie métaphysique capable de produire la phénoménologie. Pour l'instant, pour conclure ce chapitre, contentons-nous de répondre à la question suivante : en quoi Lévinas approfondit-il les descriptions du devenir-autre de l'existence qui frayent la voie à la phénoménologie contemporaine ?

Lévinas parle d'un devenir-autre de l'existence tel qu'il ne saurait être subordonné à l'unité ou à la totalité de l'existence. La relation avec la vraie transcendance ne se contente pas de déchirer l'unité de l'*ego* transcendantal de

²³⁵ E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 61-62.

²³⁶ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 326.

Husserl, elle a la force de perturber l'auto-constance du *Dasein*, et cette perturbation, en tant qu'elle est métaphysique, est encore plus puissante que le processus décrit comme co-devenir du sujet sentant et du monde dans la sensation. La seule réponse possible à l'appel d'Autrui est l'attention²³⁷, c'est-à-dire un empirisme radical de la part de l'existant qui consiste à se laisser enseigner hors de tout *a priori* préalable car « le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé²³⁸ » :

Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité) déploie son énergie dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs (non pas quantitativement, mais ... en les mettant en question). Elle ne vient pas de notre fond *a priori* et, par là elle est l'expérience par excellence²³⁹.

Le sujet est alors arraché à soi-même : « Cet arrachement à soi, au sein de son unité, cette absolue non-coïncidence, cette dia-chronie de l'instant signifie en guise de l'un – pénétré-par-l'autre²⁴⁰ ». C'est ainsi que Lévinas rompt avec Heidegger. Même s'il qualifie la philosophie du premier Heidegger de « philosophie du devenir²⁴¹ », dans la mesure où le possible apporté par l'événement de l'être devient pouvoir, « le sujet se reconnaît ». « Il s'y retrouve, il le maîtrise. Sa liberté écrit son histoire qui est une, ses projets dessinent un destin dont il est maître et esclave. Un existant demeure le principe de la transcendance du pouvoir²⁴² ». Quant au Heidegger tardif qui introduit « une impossibilité pour le pouvoir, de se maintenir comme monarchie, d'assurer sa maîtrise totale²⁴³ », Lévinas lui reproche de perdre de vue le fait que la transcendance n'entre en relation qu'avec l'étant séparé :

²³⁷ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 102.

²³⁸ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 326.

²³⁹ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 213.

²⁴⁰ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, p. 64.

²⁴¹ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 307.

²⁴² E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 308.

²⁴³ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 308.

Placer le Neutre de l'être au-dessus de l'étant que cet être déterminerait en quelque façon à son insu, placer les événements essentiels à l'insu des étants – c'est professer le matérialisme. La dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux. Elle pose la révélation de l'être dans l'habitation humaine entre Ciel et Terre, dans l'attente de dieux et en compagnie des hommes et érige le paysage ou la « nature morte » en origine de l'humain. L'être de l'étant est un *Logos* qui n'est verbe de personne²⁴⁴.

En somme, à l'opposé de Heidegger, Lévinas souligne que le devenir-autre de l'existence est indissociable de l'étude du rapport entre l'étant séparé et la transcendance métaphysique. Aux antipodes de Straus, Merleau-Ponty ou Patočka, il montre que la séparation, l'étantité de l'étant que nous sommes, possède déjà sa racine dans le fait même du corps qui nous ouvre à une altérité bien plus radicale que celle du monde dont nous vivons – qui nous transforme en désir de l'Infini.

C'est donc, semble-t-il, en considérant l'existant comme un être vivant radicalement séparé de ce dont il vit pourtant – ce en quoi consiste la profondeur *métaphysique* du monde – que nous serons en mesure de penser le devenir-autre de l'existence. Un des premiers phénoménologues à avoir relevé ce défi et fait ainsi avancer la phénoménologie du devenir-autre s'appelle Henri Maldiney, le premier des auteurs contemporains auxquels nous allons nous consacrer dans les pages qui suivent. Straus, Merleau-Ponty, Patočka et Lévinas approfondissent certes la recherche du devenir-autre en examinant, dans les termes de Lévinas, les événements dans l'être que sont le sentir, le mouvement ou la séparation du corps, c'est-à-dire les événements fondant certaines possibilités de l'existence, ces possibilités dissimulées par les structures intentionnelles ou ontologiques qui ne sont que les structures du Même. Mais les phénoménologues contemporains semblent *parfois* aller encore plus loin dans ce qui constitue la tâche propre de la phénoménologie. Ils décrivent les phénomènes, c'est-à-dire ce qui apparaît à partir de soi-même, sans que cette description se borne à découvrir les événements mentionnés en tant que *conditions préalables* de l'apparaître. En d'autres termes, si Lévinas écrit que la méthode pratiquée dans la *Totalité et Infini* « consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle laisse aux

²⁴⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 333.

développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit – elle laisse à la *concrétisation* – un rôle ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, *sens invisible dans cette condition*²⁴⁵ », nous pensons que la phénoménologie contemporaine s'occupe et doit s'occuper non seulement des conditions des situations empiriques mais également et même prioritairement de cette *concrétisation*, c'est-à-dire du phénomène *dans sa singularité*, dans son devenir réel. C'est seulement ainsi que s'achève, en quelque sorte, la phénoménologie.

²⁴⁵ E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 188-189. Nous soulignons.

Chapitre 3 : La phénoménologie de l'événement chez Henri Maldiney et Claude Romano

3.1 Henri Maldiney : Compléter Heidegger

3.1.1 La vraie transcendance est l'événement

Le premier phénomène d'une phénoménologie du devenir-autre est nécessairement l'événement en tant que singularité qui ne se manifeste qu'à partir de soi-même, c'est-à-dire l'événement tel que Maldiney le conçoit en puisant à l'œuvre des auteurs dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. L'événement est défini comme la vraie transcendance (Lévinas) de l'existence conçue comme être-au-monde (Heidegger), une transcendance qui se manifeste de manière privilégiée dans l'œuvre d'art (Heidegger), mais aussi dans la rencontre du visage d'autrui (Lévinas), dans l'événement personnel ou collectif que peut être une catastrophe naturelle, ou encore même, dans la moindre sensation par laquelle le sujet vivant communique avec le monde (Merleau-Ponty, Straus et Patočka). Comme nous l'avons vu, Heidegger, dont l'œuvre constitue le point de départ de Maldiney, thématise la mobilité du *Dasein* en s'appuyant sur sa détermination comme destin (*Schicksal*) qui ne devient clairvoyant pour ce qui lui arrive qu'en avançant la mort. De la sorte, comme le rappelle Maldiney, il aborde l'événement à *partir de l'existant* :

La possibilité pour l'être-là de rencontrer et pour l'étant intra-mondain de faire rencontre est fondée sur une préoccupation prévoyante qui ressortit au souci. Cette prévoyance circonspecte (*umsichtige*) fait le tour de tout ce qui peut être donné à voir et concerner l'être-là. C'est seulement à l'intérieur du monde dont il a ouvert le projet et au registre duquel il se trouve tonalement accordé, que l'être-là peut rencontrer quelque chose²⁴⁶.

²⁴⁶ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, p. 394. Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, §29.

Le problème de cette théorie de la rencontre ou de l'événement²⁴⁷ consiste en ceci qu'elle ne permet pas de cerner le sens phénoménologique propre de l'événement en tant qu'il est irréductible à l'horizon du projet : « L'accueil de l'événement suppose une ouverture à l'apparaître qui n'a pas la structure du projet. L'horizon d'où il surgit, *lequel s'ouvre avec lui*, n'est pas celui d'un monde dont je serais l'ouvreur. L'événement n'est pas en mon pouvoir²⁴⁸ ». C'est donc l'événement lui-même qui ouvre un nouveau monde à la lumière duquel nous nous comprenons. Car l'événement, « jet » du monde dans le pro-jet²⁴⁹, est ce qui reconfigure l'ensemble des possibilités de l'existant. Il est une déchirure ou une « crise du projet constitutif de la présence par laquelle celle-ci s'ouvre à soi²⁵⁰ », étant entendu que cette crise n'est rien de pathologique. Bien au contraire, pathologique est toute situation dans laquelle l'existant ne peut pas supporter l'ouverture d'un nouveau monde et demeure attaché au monde ancien²⁵¹. C'est seulement dans la crise que l'existant, frappé d'impouvoir, « éprouve soudain son injustification, celle d'un être fini qui ne peut se comprendre que dans son rapport à un fondement qu'il ignore, et dont la finitude ne peut s'entretenir que de l'intermédiaire d'une transcendance dans laquelle elle s'abîme²⁵² ».

Eu égard à cette transcendance, différente de celle du projet, l'être-*au*-monde de Heidegger a plutôt l'air d'un être-*avec-le-monde*²⁵³ ; cette transcendance nous révèle que la projection heideggérienne n'épuise pas l'intégralité de l'existence :

Dans Heidegger, ce qui s'ouvre dans le projet c'est la significativité de ce qui nous est à chaque fois monde et conjointement notre présence propre

²⁴⁷ Notons que le concept de rencontre est étroitement lié à celui d'événement : rencontrer signifie être confronté à l'altérité, à ce qui se montre à partir de soi-même. Cf. M. Petříček, « Fenomenologie bez Husserla. Od setkání k události », in : *Reflexe*, No. 32, 2007, pp. 43-63 ; F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, Éditions Classiques Garnier, Paris 2017, p. 232.

²⁴⁸ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 321.

²⁴⁹ Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 284.

²⁵⁰ H. Maldiney, *Existence : crise et création*, Les Belles Lettres, La Versanne, Fougères 2001, p. 74.

²⁵¹ H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 75 et p. 94 ; H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, pp. 316-320.

²⁵² H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 91.

²⁵³ Cf. F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 192.

comme être au monde à dessein de soi [...] Mais est-ce que cela épuise l'intégralité de l'existence ? Non, car il y a quelque chose d'extraordinairement simple qui échappe au projet, qui n'est pas de son ordre : l'événement²⁵⁴.

En bref, Maldiney avance l'idée selon laquelle la conception phénoménologique de l'existence au sein d'un monde qui advient de manière à briser le projet constitutif de cette dernière, devrait refléter un type de transcendance dans la passivité qui diffère de la transcendance du projet et constitue l'*altérité* propre à l'existence²⁵⁵. Le phénoménologue se focalise sur un certain écart entre l'événement et la compréhension, entre l'événement en tant que reconfiguration de l'existence et la détermination ontologique du *Dasein* comme souci. Il est vrai, comme le répète Maldiney à l'instar de Heidegger, qu'« ex-ister, c'est tenir l'être hors de soi, hors de toute contenance », à ceci près que cette sortie de soi (qui est en même temps un retour à soi) doit aller plus loin, jusqu'à « une transcendance dans laquelle l'existence s'abîme ». Autant dire que nous ne pouvons résoudre la crise par laquelle survient l'événement qu'en devenant-autre – c'est-à-dire en sacrifiant notre identité – tout en restant nous-mêmes au sens de l'*ipse* : « L'identité n'est pas l'ipséité. L'ipséité, c'est le soi-même qui est toujours en jeu. L'identité, c'est déjà quelque chose d'établi, à quoi on ramène le reste [...] C'est l'ipséité qui compte : l'identité, c'est tout ramener au même²⁵⁶ ».

Qu'est-ce donc que l'événement ? Et comment le processus de sacrifice de l'identité, le processus de devenir-autre se déroule-t-il au juste ? Voilà les deux questions auxquelles nous allons tenter de répondre dans la suite de notre exposé sur Maldiney. L'événement est l'expérience réelle ou le « réel réel qui ne nous est donné qu'en lui-même, dans l'instant même de son émergence²⁵⁷ ». Car rien n'est plus réel que ce qui ne se produit qu'une fois, c'est-à-dire une singularité ou nouveauté qui ne saurait provenir de l'attente et qui précède ou plutôt excède ce qui est possible, soit toutes les configurations préalables de la pensée représentative ou de nos possibilités existentielles. Maldiney aime citer von

²⁵⁴ H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 103.

²⁵⁵ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, pp. 344-346.

²⁵⁶ H. Maldiney, *Avenement de l'œuvre*, Théâtète, Saint Maximin 1997, p. 113. Cf. H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 92.

²⁵⁷ H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 93.

Weizsäcker : « Nous ne croyons pleinement qu'à ce que nous n'avons vu qu'une fois [...] Toute répétition affaiblit la croyance. Elle éveille le soupçon d'une légalité, non d'une réalité. Ce qui est légal doit être mais n'a pas besoin d'être²⁵⁸ ». Ce qui ne se passe qu'une fois, le réel, ne saurait provenir d'une loi, par exemple du sujet transcendantal et des conditions *a priori* de toute expérience possible et par là *substituable*. La réalité provient de ce qui excède ces conditions et charrie ses propres conditions d'apparition. La raison, pour ainsi dire, *suffisante* de la réalité (« besoin d'être », dans les termes de von Weizsäcker) consiste dans ses conditions d'apparaître toujours singulières, comme la rencontre avec un chamois sur un chemin de montagne qui surprend le vieux chasseur quand bien même ce dernier l'a cherchée : « On ne l'a pas vu venir, tout d'un coup il est là, comme un souffle, comme un rien, comme un rêve²⁵⁹ ». C'est ainsi que l'événement déchire la trame de l'objectivité (l'animal surgit sans cause, « tout d'un coup il est là ») et du projet existentiel (l'apparition de l'animal excède le sens de la quête). Avant la représentation au niveau de la perception intentionnelle (le chasseur observe un chamois), avant le projet (la préoccupation du chasseur), il y a le miracle de *l'il y a*, le miracle de la donation d'un monde²⁶⁰, et l'événement n'est rien d'autre que « l'opérateur de l'avènement d'un monde, de la naissance d'une détermination à partir de l'indétermination originelle²⁶¹ ».

Ce que Heidegger n'avait pas pris en compte, affirme Maldiney, c'est justement le « moment pathique » de l'existence, le moment lié à la vie (*Leben*) du *Dasein*. La première forme du subir et, par conséquent, le premier lieu de l'événement est le sentir dont le sens a été élucidé par E. Straus²⁶². Comme nous l'avons vu, le sentir se présente comme une communication originaire et immédiate (indissociable de l'auto-mouvement) avec le fond du monde : la donation sensible des choses précède la constitution des choses en tant qu'objets. La crise dont nous avons parlé réside d'abord dans le contact singulier entre

²⁵⁸ V. Von Weizsäcker, *Anonyma*, Francke, Bern 1946, p. 18, cité par H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 417. Cf. aussi *ibid.*, p. 316 ; H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Cerf, Paris 2012, p. 24.

²⁵⁹ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 406.

²⁶⁰ H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 101.

²⁶¹ F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 374.

²⁶² H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 123 ; H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, l'Age d'Homme, Lausanne 1973, pp. 136-146.

l'organisme et son *Umwelt*, et ce n'est qu'à partir de cette crise que le sujet-objet de la perception et l'espace-temps objectif voient le jour²⁶³.

Quoi qu'il en soit, l'existant n'est pas un simple vivant, rappelle Maldiney inspiré de Heidegger. Le sentir animal et le sentir humain diffèrent en sorte que l'homme « se sent être et le monde être. Le pli dans lequel soi et monde sont originellement impliqués est celui d'un *y être* [...] Chaque événement transforme notre *y être...*²⁶⁴ ». Autrement dit, une crise vitale majeure se présente aussi comme une crise existentielle, une déchirure de la trame de l'être-au-monde, soit à la fois de l'existant et du monde dont l'existant est le *là*²⁶⁵. Il en va *du sens*, non de la vie, souligne Maldiney²⁶⁶. La vérité du sentir, c'est l'ouverture d'un nouveau monde. C'est là que Maldiney se démarque de Straus : l'espace apertural de l'événement ne saurait être décrit comme l'espace opérationnel du vivant. L'espace opérationnel dépend de l'activité de l'organisme tandis que l'espace de l'événement n'existe pas avant l'événement. C'est un espace de *co-naissance* du sujet et de l'objet sans coordonnées préalables, soit l'espace de leur naissance à partir du Rien²⁶⁷ :

[L]e sentir n'est pas analysable en ces *a priori* de la conscience *de...*, que sont le sujet, l'objet de et la représentation, ni même en termes de moi et de monde. Il n'est en lui encore ni moi ni monde, ni même d'être au monde. Simplement *il y a*, indiscernable de *j'y suis* [...] Ce qui s'ouvre c'est le *y*, comme lieu d'être qui appelle à être, sans savoir encore quoi ni même ce que cela veut dire²⁶⁸.

Ce dont il retourne dans le sentir, c'est donc de l'ouverture ou de l'accueil de la transcendance du monde, de la *totalité* de l'espace sans qu'un « ici » ou un « là » ne soient encore produits (du point de vue génétique s'entend). Plus précisément, le sentir est un espace d'ouverture *de* la réalité autant qu'un espace d'ouverture à la réalité, c'est-à-dire un espace où l'être et la pensée s'approprient l'un l'autre, qui s'appelle, tout comme chez le dernier Heidegger, l'Ouvert : « L'Ouvert est le

²⁶³ Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, pp. 282-283.

²⁶⁴ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 123.

²⁶⁵ H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 89.

²⁶⁶ Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 384.

²⁶⁷ Cf. H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 106 et p. 109.

²⁶⁸ H. Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, Les Belles Lettres, Paris 2010, p. 452.

où absolu en deçà de l'être et du sens. Il est l'apertural qui appelle à être. Tout ce qui répond à cet appel *a lieu d'être*, et son entrée en présence dans l'Ouvert ne fait qu'un avec l'avènement de son essence²⁶⁹ ». Avoir un sens, c'est être inscrit dans un système de possibles du *Dasein*, mais « il faut un *là* pour qu'il y ait (le *là* est ce *y*) non-sens ou sens, étant ou inétant²⁷⁰ ». Or, malgré cette proximité avec le dernier Heidegger, l'Ouvert tel qu'il est décrit par Maldiney se déploie *dans le sentir*. De la sorte Maldiney échappe à l'objection que nous avons adressée à Heidegger : en tant qu'il s'agit du champ propre à l'événement, c'est-à-dire du champ du réel qui ne se produit qu'une fois, l'Ouvert cesse d'être un concept trop formel ou abstrait. Bien au contraire, en un sens, il devient le concept le moins abstrait possible.

Dans les descriptions de Maldiney, l'Ouvert se déploie de diverses manières. Une phénoménologie existentielle doit certes selon lui faire droit à une transcendance autre que celle du projet, soit à une transcendance semblable à celle dont Lévinas investit le rapport à Autrui. Mais la différence avec Lévinas consiste en ceci que, pour Maldiney, la rencontre avec un autrui qui échappe à notre projet et dont le projet nous échappe ne constitue qu'un des exemples de la manifestation de la transcendance métaphysique²⁷¹. De là plusieurs « types » d'événement : comme on l'a déjà vu, outre l'événement le plus simple qu'est le sentir, l'existant peut subir des événements sensoriels rares tels que la rencontre sus-mentionnée avec un chamois mais aussi des événements radicalement bouleversants comme une catastrophe collective ou personnelle (par exemple une maladie grave). Il n'en reste pas moins qu'une vraie rencontre avec autrui ou un événement sensoriel sont plutôt rares et que le sentir non-intentionnel se trouve refoulé par le percevoir intentionnel. Comme l'exprime Maldiney, « l'homme n'existe pas toutes les minutes de sa vie²⁷² ». Et c'est pourquoi l'événement privilégié par lui, l'événement qui, à l'instar de la réduction phénoménologique

²⁶⁹ H. Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, p. 455.

²⁷⁰ H. Maldiney, *Art et existence*, Klincksieck, Paris 1985, p. 210.

²⁷¹ Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 355. Maldiney se focalise sur une telle transcendance qui opère dans le devenir-autre de l'existence, et qui est en même temps irréductible à la transcendance du projet. C'est pourquoi il confond, sous le terme d'événement, ce que Lévinas distingue fermement : la transcendance d'autrui et celle propre à l'élément anonyme (« vivre de ») qui correspond à la transcendance du sentir chez Maldiney.

²⁷² H. Maldiney, « Entretien avec Henri Maldiney », in : *Conférence*, No. 12, 2001, p. 357 ; repris dans *L'ouvert*, No. 5, 2012, p. 80, cité par F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 409.

mais cette fois-ci sous la forme d'une *époque* esthétique, possède la force de nous révéler notre existence réside dans l'œuvre d'art. « [A]ccommodé à l'intentionnalité des actes perceptifs, le sentir est démis de lui-même : impression originaire dépouillée de son originarité. On ne peut retrouver son bruit de source qu'en suivant la seconde voie : celle de l'art...²⁷³ ». C'est ainsi que l'art est l'éclair de l'être, comme l'exprime le titre d'un des livres de Maldiney, « l'art est la vérité du sentir²⁷⁴ ». En effet, par l'intermédiaire de son abstraction de ce que Husserl appelle l'attitude naturelle, l'art est susceptible de refouler le refoulement, de dépasser la structure sujet-objet de la perception, dans laquelle l'apparaître disparaît au profit de ce qui apparaît, et de saisir par là l'événementialité de l'existence. Le tableau d'un peintre génial, par exemple un des tableaux de la montagne Sainte Victoire de Cézanne, ne constitue aucune imitation ou représentation mais une configuration ou une forme en train de se former dans la rencontre du peintre avec la montagne au sein du champ opérationnel ouvert :

Quand Cézanne aborde la Sainte Victoire, il ne la circonscrit pas dans son regard pour en donner la formule. Il s'envisage à elle et son regard s'éploie en même temps que l'espace de la montagne. Chaque touche est un amer à partir duquel l'espace se traverse lui-même, se transforme en lui-même à travers cette lacune et cette jointure que constitue ce qu'on appelle improprement des formes : un flux coloré ou une succession de touches colorées qui sont des événements constituant des rencontres²⁷⁵.

La rythmicité des couleurs, ainsi que celle de leurs tensions, rendent visible l'invisible rythme de l'existence de Cézanne : par elles, le tableau existe littéralement. Le rythme articule des éléments hétérogènes correspondant à la donation sensible des choses sans perdre leur discontinuité, sans les réduire ; il s'agit d'un flux discontinu, pleine de failles : « Le rythme, parce qu'il est une

²⁷³ H. Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, p. 57.

²⁷⁴ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Cerf, Paris 2012, p. 245.

²⁷⁵ H. Maldiney, *Existence : crise et création*, pp. 105-106. Cf. H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, pp. 173-193 ; cf. É. Escoubas, « Henri Maldiney », in : *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, P. Cabestan (éd.), Paris, Ellipses 2006, pp. 72-77.

forme de la présence, un existentiel, est par lui-même garant de réalité. En lui réel et possible coïncident²⁷⁶ ».

3.1.2 Le devenir-autre de l'existant

Tout ce que nous venons d'énumérer, à savoir le sentir, la rencontre avec l'autrui, des événements sensoriels rares tels qu'un chamois dans les montagnes ou une catastrophe naturelle, enfin l'œuvre d'art, tous ces phénomènes sont intrinsèquement liés l'un à l'autre : ce sont des exemples du réel, du premier phénomène de la phénoménologie qui, en tant qu'il est imprévisible, qu'il n'est précédé par aucun *a priori*, sourd de Rien. Et c'est justement la raison pour laquelle l'événement ne saurait être réduit à un monde ouvert dans un projet, c'est justement pourquoi il est l'opérateur du devenir-autre de l'existence. Nous en venons donc à la deuxième question que nous avons posée à Maldiney : comment le processus de devenir-autre de l'existant se déroule-t-il au juste ?

Il résulte de tout ce qui précède que l'analytique du *Dasein* devrait être complétée sinon remplacée par l'analytique de l'existant qui s'ouvre aux événements. À la différence d'autres interprètes, nous aimerions soutenir la thèse selon laquelle si Maldiney s'efforce bien de refaire l'analytique heideggérienne, il procède de manière à compléter Heidegger²⁷⁷ et non à rompre radicalement avec lui en concevant l'existence *purement à partir de l'événement*²⁷⁸ – ce qui sera le projet de Claude Romano. De quelle manière concrète Maldiney avance-t-il dans sa tentative de compléter la conception heideggérienne pour qu'elle puisse faire droit à la transcendance mentionnée ? Ce qui subit l'événement, c'est – comme chez Heidegger – toute la structure de l'être-au-monde, *et* son moment « subjectif » *et* son moment « objectif » : le monde « est un événement-avènement

²⁷⁶ H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, p. 165.

²⁷⁷ L'analyse phénoménologique de l'événement peut en effet être considérée comme un complément de l'analyse de Heidegger qui reconnaît lui-même ses limites : « A quoi se résout chaque fois *factivement* le *Dasein*, l'analyse existentielle ne peut en principe en débattre ... » M. Heidegger, *Être et temps*, p. 447. Traduction légèrement modifiée. C. Abettan parle à cette occasion d'une énigme que Heidegger ne développe pas davantage : « Qu'est-ce qui détermine que tel *Dasein* reconnaisse dans tel "fait", et pas dans tel autre, une possibilité enfouie mais néanmoins réactivable ? » C. Abettan, « L'événement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney », p. 286.

²⁷⁸ Comme l'affirme, nous semble-t-il, F. Jacquet. Cf. F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, pp. 14-16.

toujours en arrivance et jamais arrivé. Le Soi, de même, ne saurait être assigné à résidence. Ils sont les moments conjugués d'une même transcendance²⁷⁹ ». Lorsqu'un événement advient, il s'agit du mouvement ontologique. On ne saurait interpréter l'événement sous l'aspect d'une passivité radicale de l'existant vis-à-vis de la violence du monde : en raison des deux aspects sus-mentionnés de la transcendance, de la co-appartenance du monde et de l'existant, l'existant est en jeu aussi bien que le monde. C'est pourquoi Maldiney écrit que « le réel est le couple que nous formons avec le monde²⁸⁰ ».

Il s'ensuit que le sentir est compris non comme une capacité du corps subjectif mais d'abord comme une ouverture absolue de l'existence, soit une ouverture dépassant le projet, une ouverture hors de tout rapport au possible, par-delà toute anticipation possible qui s'appelle *transpassibilité* et qui « consiste à n'être passible de rien qui puisse se faire annoncer comme réel ou possible. Elle est une ouverture sans dessein ni dessin, à ce dont nous ne sommes pas *a priori* passibles²⁸¹ ». La transpassibilité est donc « cette paradoxale capacité d'attente de la surprise²⁸² ». Or, comme nous co-naïssons, dans l'événement, avec un monde à la lumière duquel nous nous comprenons, la transpassibilité est indissociable de la *transpossibilité* ; l'ouverture à l'être est indissociable de l'ouverture *de* l'être²⁸³. L'événement n'apparaît pas sans la transformation de celui à qui apparaît. Nous ne sommes pas seulement capables d'être ouverts à l'événement, à la crise, nous sommes également capables de la résoudre en nous transformant par l'intégration de cet événement, par la reconfiguration de nos possibles : « Exister est se tenir hors, dans l'ouvert, et interioriser ce hors²⁸⁴ ». Cette transformation incessante de notre pouvoir-être, ce devenir-autre à partir de l'événement qui « s'effectue selon le rythme singulier qui intègre les fractures événementiales sans en réduire la puissance insurrectionnelle²⁸⁵ », cette transformation est désignée comme

²⁷⁹ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 306.

²⁸⁰ H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, p. 18.

²⁸¹ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 421. Cf. *ibid.*, p. 114 ; H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 103.

²⁸² F. Dastur, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », in *Alter*, No. 24, 2016, p. 45.

²⁸³ Cf. H. Maldiney, *Art et existence*, p. 210 et p. 212.

²⁸⁴ H. Maldiney, « Rencontre avec H. Maldiney : Nature et cité », in : *Ville contre-nature, Philosophie et architecture*, Ch. Younès (éd.), Paris, La Découverte 1999, p. 22.

²⁸⁵ F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 269.

transpossibilité. Comme l'écrit Maldiney : le « pouvoir-être est, par-delà tous les possibles, transpossibilité²⁸⁶ ». Transposable, c'est-à-dire hors de toute possibilité, est l'événement aussi bien que l'existence qui le subit. Si on peut donc parler d'une passivité, c'est seulement dans la mesure où le pouvoir-être doit se reconfigurer *d'une manière singulière*. L'existant demeure néanmoins « actif » dans la mesure où il *est pouvoir-être infini* ou *pouvoir-être en transformation infinie*²⁸⁷.

Dans le sentir le plus ténu, affirme Maldiney à l'instar de Straus, l'existence est mise en jeu, un jeu dont les règles ne sont pas préalablement connues²⁸⁸. En effet, l'événement en tant que « jet » du monde nous manifeste l'être (et, partant, notre propre dynamique) sans aucun *a priori*. En raison de l'altérité impliquée dans l'existence, il ne saurait y avoir de système de possibles préalables : le mouvement ontologique, « le vrai réel », précède le possible, « le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qui, sitôt paru, est depuis toujours déjà là²⁸⁹ ». Jouer ce jeu avec l'événement signifie donc jouer *le jeu idéal* de G. Deleuze dont les règles doivent être toujours de nouveau inventées, à chaque coup, ce qui n'est possible qu'en se rapportant à l'unité idéale de l'événement, à savoir à l'unité irréductible à des manifestations objectives ou factuelles de l'événement²⁹⁰. Dans des termes plus phénoménologiques : dans la transformation constitutive de l'existant par l'événement, celui-là s'ouvre (nouvellement) à lui-même et tout son pouvoir ou sa capacité de jouer ce jeu, c'est-à-dire tout son pouvoir de penser ou d'agir dans le (nouveau) monde, réside en ceci qu'il est capable de comprendre ce qui vient de se passer (en ses trans-possibles).

3.1.3 Compléter Heidegger

On peut conclure que Maldiney ébauche une recherche phénoménologique à partir d'un moment décisif de l'existence humaine. Il s'agit d'une recherche qui

²⁸⁶ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 81. Cf. H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, p. 288.

²⁸⁷ Cf. R. Cazal, « Henri Maldiney : la transpassibilité, l'Ouvert », article accessible sur <http://www.henri-maldiney.org/notions-fondamentales#description>, p. 2.

²⁸⁸ Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 352.

²⁸⁹ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 316.

²⁹⁰ Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, 10^e série du jeu idéal, pp. 74-82.

permettra, au moyen de l'analyse des bouleversements ou des transformations de l'existence, d'enrichir l'analytique heideggérienne du *Dasein* sans pour autant créer un système philosophique – d'après Maldiney, en raison du premier phénomène qu'est l'événement, la phénoménologie doit toujours demeurer à l'état naissant²⁹¹. Car c'est le Rien qui, se dérochant à tout système, joue désormais un rôle-clé dans la phénoménologie ; le Rien devient une dimension constitutive de l'être défini comme rapport entre le Rien et l'étant apparaissant : « Je ne dirai même pas que du vide sort l'être, car ce qui sort du vide ou du Rien c'est l'étant ; et l'être, pour finir, c'est le rapport du Rien à l'étant²⁹². » L'événement, de son côté, n'est rien d'autre que le passage du Rien (du non-être) à un étant, ce qui veut dire que l'être est contemporain ou même identique à l'événement. Le Rien fait partie intégrale de l'être qui devient dès lors l'être événementiel, étant entendu que le champ propre de cet être au sein duquel se réalise, dans le rythme de l'exister, la mutation du Rien en étant, le passage de la béance à la patence (pâtir) du sentir, s'appelle l'Ouvert : « L'Ouvert est le où de ce qui a lieu d'être. Ce qui se lève en lui, c'est cette présence d'absence à laquelle s'envisage notre transpassibilité²⁹³ ».

Si le *Dasein*, après avoir subi un événement, s'ouvre à lui-même à travers l'ensemble *reconfiguré* de ses possibles, c'est bien en raison de sa détermination existentielle comme *destin* mais également, et même *tout d'abord*, en raison de sa transpassibilité, laquelle devient une nouvelle détermination existentielle (irréductible à tous les autres) de l'être-au-monde :

Il existe une transcendance dans la passivité, qui n'est pas celle du projet et qui est constitutive de l'existant comme personne. La marque propre d'une personne ne peut être distincte d'elle-même. C'est une certaine façon d'être à autrui et, plus généralement, à l'altérité [...] Il s'agit de *réintroduire* dans l'existence se comprenant comme telle la surprise de l'événement. *Tout*

²⁹¹ « La philosophie n'est pas une discipline à part. Elle ne vise pas l'établissement d'un système de pensée. Elle est une attitude, un comportement à la fois interrogatif et, avant tout, exclamatif. Le moment même de l'exclamation, c'est l'étonnement. C'est être saisi. » H. Maldiney, « Rencontre avec Henri Maldiney », in : *Chimères*, No. 44, 2001, p. 170 ; repris dans *L'ouvert*, No. 5, 2012, p. 97, cité par F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 18.

²⁹² H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 107.

²⁹³ H. Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, p. 459.

*autant que la situation, le comprendre et la parole, l'événement est un existentiel*²⁹⁴.

Il faut bien souligner que la transpassibilité est un existentiel *parmi d'autres*. Cela revient à dire que Maldiney ne conçoit pas l'existence purement à partir de la transpassibilité et que, par conséquent, il ne refuse pas tout ce que Heidegger dit dans *Sein und Zeit*. Comme nous l'avons déjà indiqué, son projet consiste plutôt à compléter l'analytique du *Dasein* en y ajoutant d'autres existentiels tels que l'événement ou la transpa/transpossibilité : « L'événement nous advient en tant que nous devenons nous-mêmes. Indivises l'épreuve et la transformation. Que nous apprennent-elles de qui nous sommes ? Elles nous obligent *d'introduire dans le Dasein le Soi*²⁹⁵ ». En d'autres termes, l'existant n'est pas une pure réceptivité (transpassibilité) de ce qui lui advient, il n'est pas un pur sentir en tant que base de l'ipséité de l'existant : bien au contraire, c'est ce qu'il faut introduire dans le *Dasein* pour que la conception de l'existence soit complète. L'événement est défini comme une déchirure de la trame de l'être-au-monde. On peut dire, à l'instar de Straus, que l'événement ne fait que changer le sens de la « relation continue » entre le sujet sentant et le monde. C'est pourquoi il doit y avoir, même dans la philosophie maldinéenne, un fond permanent qui ne se trouve que reconfiguré par l'événement. Et Maldiney en parle effectivement :

En deçà de toute expérience ou attention centrale, *nous sommes présents à un fond de monde où nous avons notre ancrage permanent*. Ce que nous attendons d'un ancrage sans pouvoir nous dérober à cette foi originaire, à cette *Urdoxa*, c'est sa stabilité [...] *Un événement bouleversant est celui qui déstabilise sans retour cet ancrage*. Celui qu'il atteint ne peut plus reprendre fond²⁹⁶.

Ceci correspond à ce que nous avons déjà dit dans le deuxième chapitre : le sentir (l'événement) ne constitue pas la naissance du monde et de nous-mêmes tout court mais plutôt une *deuxième* naissance. Il s'agit donc, nous semble-t-il, de « co-

²⁹⁴ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 351. Nous soulignons.

²⁹⁵ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 323. Nous soulignons.

²⁹⁶ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, pp. 270-271. Nous soulignons.

devenir » plutôt que « co-advenir²⁹⁷ », à ceci près que ce devenir doit être qualifié de devenir-*autre* – en raison du surgissement de l'événement à partir du Rien, soit à partir de ce que nous avons appelé la profondeur métaphysique du monde.

Puisque l'événement (à l'exception de l'événement de la mort, bien évidemment) ne saurait nous débarrasser de notre être-au-monde, de notre ancrage permanent dans le monde, il apparaît déjà clairement qu'une phénoménologie qui entend radicaliser les réflexions de Maldiney et concevoir l'existence *purement à partir de l'événement*, comme celle de Claude Romano, sera obligée de forger le terme d'un *archi-événement* qui donne le monde, pour ainsi dire, pour la première fois, qui établit la « relation continue ».

3.2 Claude Romano : Dépasser Heidegger

3.2.1 Dépasser Heidegger et Maldiney

L'œuvre de Romano croise celle de Maldiney en employant la même définition de l'événement en tant que bouleversement d'une existence individuelle. Dans le mémoire de synthèse inédit qu'il a présenté en vue de son habilitation à diriger des recherches en 2009, Romano avoue que Maldiney a « le plus inspiré » ses travaux sur l'événement et en précise la raison principale :

Le sens de l'événement qui me concerne dans mes ouvrages est beaucoup plus déterminé et circonscrit. Je me contente d'envisager sous ce vocable les bouleversements d'une existence individuelle qui la font entrer en crise et lui confèrent par après sa configuration de sens unique et irrépérable. Ce sens est aussi bien celui privilégié par Maldiney²⁹⁸.

Le point de départ de Romano est comme chez Maldiney la critique d'un « transcendantalisme » ou « idéalisme » de Heidegger :

L'être-au-monde n'est pas à penser comme une structure transcendante, c'est-à-dire comme une caractéristique ontologique *intrinsèque* d'un étant, le

²⁹⁷ Cf. F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 74.

²⁹⁸ C. Romano, *Mémoire de synthèse présenté en vue d'habilitation à diriger des recherches*, 2009, p. 16.

Dasein, abstraction faite de la question de savoir si cet étant existe ou non en fait, et abstraction faite de la question de savoir s'il y a ou non de l'étant pour ce *Dasein*. L'être-au-monde est une structure relationnelle du *Dasein-dans-le-monde* – si l'on peut s'exprimer ainsi – et non du *Dasein* conçu isolément²⁹⁹.

Quand Romano écrit qu'il faut penser le *Dasein* comme *Dasein-dans-le-monde*, il cherche à le penser à partir de la transcendance de Lévinas ou Maldiney qu'il appelle lui-même « excendance³⁰⁰ », c'est-à-dire à partir de sa fragilité par rapport à l'événement qui advient en bouleversant ses projets. Le *Dasein* ne possibilise pas le monde en tant que totalité de ses possibilités, il reçoit au contraire une partie de ses possibilités de leur possibilisation par des événements. Si l'horizon indépassable de l'*ego* transcendantal de Husserl est son être factice ou factuel, la même chose vaut pour le *Dasein* qui est passible des événements ontiques et tout d'abord d'un événement fondateur qui ouvre le monde pour la première fois et fait de l'existant un être-au-monde³⁰¹. Le *Dasein* n'est pas tant conditionné par la mort que par la naissance, cet événement inaugural qui ouvre en lui un écart indépassable (correspondant à la transpassibilité de Maldiney), et le transforme en l'exposant à tous les autres événements, en l'*advenant*. La naissance constitue donc le décalage originaire de l'existence (dès lors appelée *aventure*) selon lequel l'*a priori* du monde déterminé comme totalité des possibilités à partir desquelles l'existant se comprend lui-même lui est conféré ou apparaît *a posteriori*³⁰². Ce qui importe réside dans le fait que ce décalage est irréductible à la facticité en tant que moment de l'être-au-monde, c'est-à-dire à l'être-jeté (*Geworfenheit*) qui devrait être assumé ou repris par le *Dasein* :

Mais la naissance n'est-elle pas, précisément, l'*inassumable*, si assumer signifie prendre en charge, prendre sur soi, ne pas laisser en oubli ? Quel est précisément ce « Soi » qui pourrait prendre sur soi d'être né ? Une telle prise en charge supposerait, au demeurant, que ce fût *moi*, au sens existentiel, qui naisse – un « Soi » capable, dans la résolution anticipatrice de la mort,

²⁹⁹ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010, p. 637.

³⁰⁰ Cf. C. Romano, *Il y a*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, p. 361.

³⁰¹ C. Romano, *L'événement et le monde*, pp. 97-98.

³⁰² C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 98.

d'accéder à son pouvoir-être total, et d'assumer son être-jeté comme un moment de son destin³⁰³.

Un tel Soi n'existe pas. La naissance délivre à l'existant un destin qui ne peut pas être *son* destin : il ne saurait répondre de l'infinité de possibles qui le précède, à savoir le monde des possibles telles qu'une langue, une culture, une histoire de sa famille etc., qui sont les possibles des autres plutôt que les siens³⁰⁴. La naissance en tant que passé immémorial et inassumable constitue un non-fond absolu qui ouvre l'existence à l'avenir imprévisible et fait d'elle une énigme³⁰⁵ :

Or, cette pré-histoire qui confère à mon histoire ses possibles initiaux, cette pré-histoire jamais advenue pour moi, irréductible à tout avoir-eu-lieu, que j'ai à m'approprier selon l'in-finité d'une tâche à jamais ouverte sans pouvoir jamais entièrement le faire, ne se tient pas seulement « derrière moi », me surplombant depuis un passé imprésentable ; elle se tient « devant moi », « en avant » de tout projet, et me surplombe depuis un avenir radicalement in-disponible qui renvoie, ultimement, à l'avenir de la mort³⁰⁶.

Cela revient à dire que même la mort *comme événement* ne peut être séparée de la naissance qui est la source de la certitude et de l'imprévisibilité de la mort. Seul celui qui naît en recevant le don du monde peut le perdre. Or, l'anticipation résolue de sa possibilité ultime, soit la certitude de la mort, demeure vide, ne donne jamais accès à la mort en tant que telle (en tant qu'événement) qui reste imprévisible³⁰⁷. Ce dont il retourne avec la naissance, c'est donc d'un archi-événement³⁰⁸ qui empêche l'existence de se refermer sur elle-même, de se totaliser sous l'horizon de la mort. Celui qui naît ne saurait être la mesure de son existence, de ce qui lui arrive. Les possibilités (« éventualités ») anonymes configurées par les événements³⁰⁹ sont plus originaires que la possibilité

³⁰³ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 100.

³⁰⁴ C. Romano, *L'événement et le monde*, pp. 101-103. C. Romano, *L'événement et le temps*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, pp. 274-277.

³⁰⁵ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 107.

³⁰⁶ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 280.

³⁰⁷ C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 282-283.

³⁰⁸ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 186.

³⁰⁹ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 112 et suivantes. À la différence de Heidegger selon lequel la possibilisation (*Ermöglichung*), soit la possibilité de rendre possible, appartient au

configurée par le projet (par le devancement vers la mort). La compréhension de l'advenant est marquée par l'excès du sens, par l'infinité du sens correspondant à la finitude de celui qui est né. C'est pourquoi Romano affirme que l'herméneutique de l'advenant précède l'herméneutique du *Dasein* : « Et si l'être même est quelque chose qui, à son tour, *ad-vient*, il ne saurait plus être considéré comme *originaire*. Préordonné à une herméneutique du *Dasein* est dès lors l'herméneutique de l'*advenant*³¹⁰ ».

Dans le champ phénoménologique, son travail témoigne d'une tentative originale de penser l'événement de manière *systématique* : dans son « herméneutique événementiale³¹¹ », il s'efforce de développer une phénoménologie de l'être humain en ayant pour fil conducteur l'événement. D'après ses propres mots, son projet est plus radical encore que celui de Maldiney, resté selon lui tributaire de la conceptualité heideggérienne :

Maldiney continue à approcher l'événement au fil conducteur des existentiels de *Sein und Zeit*, sans jamais remettre entièrement en cause le cadre conceptuel qu'ils fournissent, bien que l'œuvre d'art, par exemple, ne se laisse pas comprendre à partir de l'opposition entre projet et facticité, c'est-à-dire à la lumière du souci heideggérien. En fait, la pensée de Maldiney est traversée par une tension, sinon une aporie. D'un côté, l'œuvre d'art, l'événement par excellence, y apparaît « hors de portée de l'intentionnalité et du projet », donc irréductible au souci comme détermination de l'être du *Dasein* ; de l'autre, Maldiney lui attribue malgré toutes les caractéristiques mêmes de l'existence, qui sont celles de l'être-au-monde...³¹².

La différence entre Maldiney et Romano peut être résumée ainsi : si le premier envisage l'événement comme une rupture dans l'existence telle qu'elle était décrite par Heidegger, le second prétend penser l'existence uniquement *à partir*

projet, dans l'herméneutique événementiale de Romano, la possibilisation est un caractère de l'événement, son « éventualité ». Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 117.

³¹⁰ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 33.

³¹¹ À l'instar de Heidegger, Romano emploie l'adjectif l'« événemential » pour souligner que l'événement transcende le niveau de faits (« événementiel »). Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 48.

³¹² C. Romano, *Mémoire de synthèse présenté en vue d'habilitation à diriger des recherches*, p. 16.

de l'événement. À première vue, Romano adopte une position aussi extrême que celle du premier Heidegger, mais il s'engage dans le sens inverse : tandis que la thématization de l'événement dans *Sein und Zeit* se réduit à la continuité du *Dasein*, à sa dimension historique qui conditionne tout événement, et que Maldiney, de son côté, décrit l'événement comme à la fois survenant dans le cadre de cette continuité et le transcendant, ce qu'il exprime par le préfixe *trans-* dans son couple transpassibilité – transpossibilité, Romano insiste justement sur ce *trans-*, il n'entend penser l'existence qu'à partir de l'événement³¹³.

3.2.2 L'herméneutique événementiale

L'advenant est celui qui est ouvert à l'événement et, par là même, capable de répondre de ce qui lui arrive, de se rapporter à sa passibilité et de s'advenir lui-même singulièrement. Toute son aventure consiste à comprendre ce qui lui advient. C'est l'objet propre de l'herméneutique que l'advenant effectue tandis que l'herméneutique événementiale effectuée par Romano, c'est-à-dire son interprétation de l'existence à partir de l'événement, constitue une herméneutique de l'herméneutique, soit une description réflexive (phénoménologique) de la manière dont l'advenant comprend lui-même de ce qu'il lui arrive. L'herméneutique événementiale est une phénoménologie du devenir-autre pour autant qu'elle a comme point de départ l'excès inépuisable du sens donné par l'événement et que, par voie de conséquence, elle abandonne l'*intuition* des essences au profit d'une élucidation du sens de l'aventure humaine (des structures nécessaires de l'existant qui advient³¹⁴), élucidation qui consiste en une *interprétation herméneutique* :

³¹³ Nous ne sommes donc pas d'accord avec la conclusion de C. Abettan selon laquelle la radicalisation du rôle de l'événement chez Maldiney débouche sur un abandon problématique de la dimension historique de l'homme. Cf. C. Abettan, « L'événement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney », p. 289.

³¹⁴ Notons que, dans ses deux livres sur l'événement, Romano affirme que l'advenant n'a pas d'essence pour autant qu'elle lui échoit dans l'événement constamment en sursis. Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 217. Plus tard, il s'est corrigé : « L'advenant ne peut rien être d'autre que l'homme lui-même considéré *eu égard à son essence* ; et la mention de cette essence ne doit nous entraîner dans aucun platonisme. Certes, l'advenant n'a pas d'essence si l'on entend par là une entité supra-temporelle indifférente à son expérience telle qu'elle se décline historiquement à partir d'événements fondateurs. Mais une herméneutique événementiale, si elle est phénoménologique, ne peut s'affranchir de toute description d'essence... » C. Romano, *Mémoire de synthèse présenté en vue d'habilitation à diriger des recherches*, p. 43.

La mise en lumière phénoménologique de l'aventure humaine ne peut plus s'accomplir, en effet, en se réglant sur la forme de la question ontologique, ou plutôt ousiologique : "qu'est-ce que... ?", puisque ce qui est recherché ici, ce ne sont ni des essences, ni des existentiels, mais des *modalités* de l'aventure – ou événementiaux – c'est-à-dire des manières, pour l'advenant, de s'advenir. La question directrice pour l'interprétation serait plutôt la suivante : "qu'en advient-il de... ?" ou encore : "comment (l'advenant) s'advient-il ?"³¹⁵ »

À la lumière de l'événement qui nous arrive, par exemple une maladie grave, le monde au sens événementiel, c'est-à-dire un contexte signifiant à partir duquel tout événement spatio-temporel peut être couramment compris ou avoir un sens³¹⁶, éclate de telle sorte que la maladie n'atteint pas seulement certains nos possibles mais bouleverse leur racine même, soit le monde en tant que totalité des possibles, le monde au sens événemential dans lequel nous sommes nés. Le monde des faits ne disparaît pas mais toutes les constantes de notre vie seront désormais comprises à la lumière de cette nouvelle constellation. Pour donner un exemple concret et clair, Romano parle de la maladie :

Quand bien même je pourrais, par exemple, expliquer une maladie – en épuiser toutes les causes bactériologiques, génétiques, allergiques, etc. –, quand bien même, par impossible, je pourrais dater avec précision son commencement, déterminer et énumérer toutes ses étapes, relever tous les faits, symptômes, réactions psychologiques qu'elle a entraînés chez le malade, je n'en aurais pas pour autant exhibé la teneur proprement événementiale de ce phénomène, ni compris *le sens* d'une telle ex-pér-ience pour celui qui l'a subie ; car l'événement n'est, à proprement parler, *rien* de tout cela : il n'est que la reconfiguration de mon aventure et du monde – et l'ex-pér-ience que j'en ai faite, cette traversée de « vécus » (*Erlebnisse*) psychologiques précis : souffrances corporelles, sentiments de peur, d'anxiété, d'abandon, ne se réduit elle-même à aucun d'eux. Pas plus que « faire une expérience » ne signifie « avoir des vécus », pas davantage, en

³¹⁵ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 76.

³¹⁶ Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 47, et note 311.

effet, la transformation, qui est ici indissociable de la compréhension, ne signifie le passage d'un « vécu » à un autre à l'intérieur d'un certain « sujet ». Elle est ce qui fait, après coup, que je puis dire de cette maladie qu'elle m'a changé, m'a donné à *comprendre* le monde, autrui, moi-même *autrement*, ce qui fait qu'après l'avoir subie, endurée, *je ne serai plus jamais le même*. S'il y a bien « altération », celle-ci ne porte pas sur des vécus, mais seulement sur le *sens* qu'ils peuvent avoir pour l'advenant : elle porte uniquement sur sa compréhension de lui-même et du monde³¹⁷.

En tant qu'advenant, nous ne pouvons nous comprendre qu'à travers l'épreuve, toujours après-coup, après avoir fait l'expérience dont la compréhension constitue le mouvement intérieur. C'est ainsi que Romano réélabore – du point de vue systématique – le concept de transpossibilité de Maldiney. L'expérience n'est rien d'autre que la traversée de soi à soi par l'advenant, la traversée depuis l'irruption de l'événement jusqu'à l'advenant transformé, qui lui permet de comprendre ce qui s'est passé et comment il s'est transformé : « Comprendre un événement passé, en effet, ce sera aussi bien comprendre ce qui m'en sépare, comprendre ce qui, *par un mouvement de l'expérience elle-même en elle-même*, a pris un certain sens pour moi, depuis la faille que l'événement a introduite dans ma propre aventure³¹⁸ ». Il s'ensuit, tout comme chez Maldiney, que l'ipséité ne consiste pas dans l'identité à soi mais dans la capacité à devenir-autre. L'advenant ne peut advenir à soi de manière singulière qu'en tant qu'il est impliqué dans les événements qui lui arrivent. L'ipséité ne signifie pas une constance de la tenue de soi-même du *Dasein* dans le devancement de la mort :

La question qui apparaît incontournable, pourtant, est celle-ci : comment ce possible insubstituable du *Dasein*, le pouvoir-mourir, peut-il conférer à l'existence son individualité, à moins de l'avoir reçue déjà, au préalable, de celle-ci ? La mort ne peut-elle pas être déterminée comme ma possibilité

³¹⁷ C. Romano, *L'événement et le monde*, pp. 200-201. Notons que Romano écrit « ex-pér-ience » pour indiquer le sens premier de l'expérience dérivé de son étymologie. Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, pp. 193-201.

³¹⁸ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 201.

ultime et indépassable seulement à la condition que l'existence se définisse déjà, principalement, par la mienneté (*Jemeinigkeit*) ?³¹⁹

Cela revient à dire que la mort ne peut conférer à l'existence son individualité qu'à la condition que l'existant soit né et qu'il se soit par là ouvert à tous les événements dont l'appropriation par l'advenant constitue son individualité³²⁰. Étant donné que cette nouvelle reconfiguration de l'existence produisant l'ipséité ne se déroule pas comme un changement de fait intramondain, qui est attendu, perçu et puis retenu³²¹, et que l'aventure humaine ne saurait être conçue comme une simple succession de faits ou de vécus immanents, l'herméneutique de l'advenant ne peut s'achever que si elle débouche sur une herméneutique de la temporalité³²², constituant alors la deuxième moitié de l'interprétation de l'existence à partir de l'événement. Les déterminations existentielles de l'advenant, c'est-à-dire les modalités de l'aventure, ses « événementiaux³²³ », sont les manières dont il s'advient *temporellement*.

Le problème consiste selon Romano en ceci que la métaphysique traditionnelle, y compris Husserl et Heidegger, pense le temps en le projetant dans le temps, à l'aide de concepts de changement, de devenir, de permanence, etc., qui sont liés à ce qui se trouve dans le temps³²⁴. Or, de la sorte, la nouveauté ou singularité – qui est le trait le plus important de l'événement – est perdue car l'avenir est ce qui devient présent, ce qui chez Husserl et Heidegger, comme nous l'avons vu, constitue un devenir-*même*. C'est pourquoi Romano distingue « le devenir » de la métaphysique et « l'advenir » de l'herméneutique événementiale : « Le temps de la métaphysique est un temps où tout “passe” parce que rien ne s'y passe vraiment ou, ce qui revient au même, parce que tout ce qui s'y passe ne fait que *devenir*, est déjà là virtuellement avant d'advenir et, par conséquent, n'*advient*

³¹⁹ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 190.

³²⁰ Sur l'ipséité cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, pp. 123-137 ; C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 292-303.

³²¹ C. Romano, *L'aventure temporelle*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, p. 73.

³²² Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 76 et pp. 286-287. Notons que la temporalité de l'existence est également thématifiée chez Maldiney mais la portée de ses analyses sur ce point ne saurait être comparée à celle des analyses effectuées par Romano.

³²³ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 76 ; C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 193 et suivantes.

³²⁴ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. VIII.

en aucune manière³²⁵ ». En dépit de sa manière de s'exprimer qui, à première vue, contredit ce que nous soutenons dans ce texte, le but de Romano est bien d'élucider le sens du temps à partir de l'événement entendu comme ce qui advient toujours de manière différente, qui instaure le devenir-*autre* de l'existence. À la différence de la survenue d'un fait intramondain, l'événement n'advient pas dans le temps mais ouvre le temps, il le *temporalise* en rassemblant les trois dimensions que l'on peut distinguer au niveau événementiel : l'événement n'est présent que comme toujours déjà passé, c'est-à-dire à la lumière du futur qu'il ouvre (les possibles qu'il ouvre sont à venir)³²⁶. Autrement dit, l'expérience de l'événement, déterminée par Romano comme une « traversée », excède l'effectuation de l'événement au présent, soit l'événement tel qu'il se passe au niveau de faits : par exemple les premières traces objectives de la maladie dans l'organisme ou le diagnostic de la maladie. Mais ce qui s'est passé phénoménologiquement dans ce présent du temps objectif ne sera visible qu'après-coup, l'événement est à la fois toujours déjà passé et encore à venir pour autant que le sens qu'il apporte semble inépuisable : même si le malade se rétablit, la maladie grave a marqué sa vie de telle sorte qu'il ne sera jamais plus le même, et qu'il aura à déchiffrer sa transformation jusqu'à la fin de sa vie. C'est pourquoi Romano dit que le temps de l'événement est le futur intérieur : « Un événement n'est pas ; il *aura été* un événement³²⁷ ». Force est de conclure que l'événement, en produisant les trois dimensions du temps, n'est rien d'autre que le temps lui-même : « Il est son propre avoir-lieu-comme-à-venir-se-présentant. Il n'est rien d'autre que sa survenue-en-sursis, ce qui revient à dire qu'il "est" intrinsèquement temps. Ou encore : il ne survient pas dans le temps, il le temporalise³²⁸ ».

Toutefois, l'analyse du temps n'est pas épuisée par là. À cette force temporalisante de l'événement correspondent la temporalité de l'advenant ou ses « événementiaux », c'est-à-dire la manière dont l'événement advient dans la perspective de l'existant : « Si le temps [...] est une description de l'apparaître de l'événement dans sa survenue-en-sursis, la temporalité est une détermination de l'expérience articulant les modalités de réponses (ou événementiaux) à travers

³²⁵ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. XI.

³²⁶ C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 186-191.

³²⁷ C. Romano, *L'aventure temporelle*, p. 79.

³²⁸ C. Romano, *L'aventure temporelle*, p. 81. Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 191-192.

lesquelles, à chaque fois, l'advenant advient à soi à partir de ce qui lui advient³²⁹ ».

Romano distingue, plus précisément, trois événementiaux. L'advenant n'a jamais été contemporain de l'événement en tant qu' « avoir-lieu-comme-à-venir-se-présentant³³⁰ » ; pour lui, l'événement ne se passe pas une fois pour toute dans un moment présent où l'advenant pourrait le regarder (l'éprouver ou le vivre empiriquement), et dont il pourrait garder un souvenir. Et pourtant, quand il l'éprouve, l'événement s'est toujours déjà passé et s'est inscrit dans l'advenant : « “Aussitôt” qu'il survient, il est “toujours déjà passé” : cela signifie qu'il ne se manifeste comme tel qu'après coup ; il apporte avec soi, en survenant, son propre horizon de passé, d'un passé absolu, irréductible au présent et à la présence de l'advenant à travers le temps...³³¹ ». L'avoir-eu-lieu de l'événement, le premier événemential « temporel », est ainsi une sorte d'oubli transcendantal « déposé » dans une *mémoire transcendantale* qui n'appartient pas à un homme empirique. Il s'agit de la manière dont l'événement au sens événemential ne cesse de se rapporter à nous et à déterminer nos projets présents, par exemple la manière dont nous nous projetons un an après la guérison déclarée par les médecins³³². Romano donne un autre exemple : l'événement « apprendre à marcher » fait partie de ce passé absolu qui ne cesse d'influencer nos vies mais dont nous ne nous souvenons pas, « il revient vers nous *depuis le monde de nos conduites possibles*³³³ ». Cela signifie que la mémoire transcendantale se situe dans le monde plutôt qu'en nous, elle correspond à la manière dont nous sommes au monde. L'événement « apprendre à marcher » nous a apporté un possible qui demeurera ouvert probablement jusqu'à la fin de nos vies ou jusqu'à ce qu'un autre événement reconfigure nos possibles.

C'est ainsi, à l'aide de ce concept de mémoire transcendantale, que Romano rend compte de l'événement en tant que nouveauté ou singularité, ce qui constitue la tâche fondamentale de toute philosophie de l'événement. Si l'événement se répète, c'est toujours d'une manière différente, et donc comme un autre événement. C'est pour cette raison que toute grande théorie de l'événement

³²⁹ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 194.

³³⁰ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 201.

³³¹ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 202.

³³² Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 202.

³³³ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 204.

atteint son point culminant lorsqu'elle parvient à décrire les conditions de la nouveauté : pensons par exemple à la durée de Bergson ou à la troisième synthèse du temps chez Deleuze. Et c'est justement la mémoire transcendante qui, en rassemblant les événements passés mais toujours actuels pour l'advenant au sein de son « histoire », empêche la répétition des événements : « Pour que la nouveauté de l'événement se manifeste, il faut qu'il y ait mémoire et, par là, expérience³³⁴ ». C'est donc la mémoire qui rend l'advenant disponible pour un nouvel événement. Elle conditionne ainsi le deuxième événementiel qu'est la *disponibilité* qui tient l'existant ouvert à l'avenir³³⁵ et qui constitue un événementiel proche de la transpassibilité de Maldiney³³⁶. Enfin, le troisième événementiel – cette fois-ci systématiquement proche de la transpossibilité – par lequel l'advenant se rapporte au présent où surgit l'événement est qualifié par Romano de *transformation* dans laquelle l'advenant s'expose au pouvoir de l'événement de bouleverser son système de possibles. C'est la « décision » de l'advenant précédant toute décision factuelle, le dernier pas (en plus de la disponibilité conditionnée par la mémoire) constituant son ipséité, la décision de « *la déposition de tout pouvoir originnaire sur le possible*³³⁷ ». Voilà une fois de plus, et en d'autres termes, la différence majeure par rapport à l'auto-constance du *Dasein* qui se rassemble dans le devancement vers la mort³³⁸, ce qui le soustrait au devenir-*autre*. L'unité de l'existence ne réside pas dans une constance ou dans une identité quelconque mais dans la naissance qui nous ouvre à plus que nous-mêmes³³⁹.

3.2.3 Les limites de l'herméneutique événementiale

Même si Romano affirme avoir radicalisé, en se détachant davantage du cadre heideggérien, le programme ébauché par Maldiney, ses réflexions sur l'événement demeurent influencées par la phénoménologie existentielle telle qu'elle fut pour la première fois élaborée par Heidegger, en tant que l'événement est défini comme

³³⁴ C. Romano, *Il y a*, p. 283. Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 250.

³³⁵ Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 227-238.

³³⁶ Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 234.

³³⁷ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 244.

³³⁸ Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 244.

³³⁹ Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 302.

la reconfiguration de l'ensemble des possibles et non comme l'événement du sentir propre à Maldiney. En outre, aux « existentiels » de Heidegger correspondent les « événementiels » de Romano ; l'existence s'ouvre dans certains sentiments ou certaines expériences privilégiées³⁴⁰ ; la temporalité joue un rôle crucial dans les deux cas, etc. De fait, tout cela correspond bien à l'affirmation ultérieure de Romano selon laquelle l'herméneutique événementielle « intègre les acquis fondamentaux de Heidegger tout en abandonnant définitivement la perspective transcendantale qui continue à prévaloir dans *Sein und Zeit*³⁴¹ ». Il nous semble cependant que cette intégration fait ressurgir de certains problèmes que nous avons identifiés chez Heidegger, notamment le fait que celui-ci fasse l'économie de la corporéité de l'existant. Dans les années qui ont suivi la publication de ses livres sur l'événement, Romano a reconnu une telle insuffisance et cherché à la corriger : « Alors que *L'événement et le monde* ne s'engageait guère dans une réflexion sur la sensibilité en tant que telle, *Au cœur de la raison* s'efforce de pallier cette insuffisance³⁴² ». Le problème consiste en ceci que Romano, dans un geste dont l'abstraction le rapproche de Heidegger, renoue avec la définition de l'événement utilisée par Maldiney sans pour autant thématiquer la forme première de l'événement qu'est le sentir – même si, chez Maldiney, tout événement apparaît au sein du sentir et tout événement ne bouleverse pas l'ensemble de l'existence mais seulement le champ sensoriel³⁴³. Lorsque Maldiney écrit : « De même que c'est à partir du Ici et du Maintenant constitués en Présent qu'est engendré l'espace-temps du vivant, de même c'est à partir de l'événement qu'est engendré le monde d'un existant³⁴⁴ », force est de constater que Romano ne se concentre que sur la deuxième partie de la phrase dans ses premiers ouvrages sur l'événement, comme il le reconnaît du reste lui-même. Pour le dire plus précisément, dans *L'événement et le monde*, on peut trouver, tout comme chez Heidegger, une thématique existentielle de la sensibilité. Dans ce que Romano appelle « sentiment », l'advenant « se sent lui-

³⁴⁰ Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 138.

³⁴¹ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 722.

³⁴² T. R. Dika, W. Hackett, C. Romano, « Les concepts fondamentaux de la phénoménologie, entretien avec Claude Romano », in : *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, No. 2, 2012, p. 201.

³⁴³ Cf. F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 29.

³⁴⁴ H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 284.

même face à ce qui lui arrive³⁴⁵ ». Ainsi, par exemple, le désespoir manifeste le rapport originaire à l'événement dans son caractère neutre³⁴⁶.

Son travail d'habilitation publié sous le titre *Au cœur de la raison* implique une inflexion majeure : Romano y développe une conception de l'être-au-monde corporel dans laquelle la capacité d'affronter les événements n'est qu'une des capacités de l'existant. Quoique Romano n'affirme pas explicitement que la naissance est l'événement de l'enracinement corporel dans le monde, il la décrit de cette façon. Les deux caractéristiques fondamentales de la finitude et de l'inépuisabilité du monde qui, dans les livres sur l'événement, étaient liées au phénomène de la naissance sont désormais deux caractéristiques du corps :

Appelons « être-au-monde », à la suite de Heidegger, cette ouverture aux choses qui n'est pas pensable selon les dichotomies traditionnelles entendement/sensibilité, théorie/pratique. Cet être-au-monde est rendu possible, à son tour, par notre inhérence au monde en tant que corps ; il est solidaire d'une *finitude* dans notre accès aux choses au regard de laquelle le monde lui-même se révèle inépuisable³⁴⁷.

De manière générale, l'être-au-monde est désormais entendu comme doué de trois types de capacités à la lumière desquelles les choses prennent sens pour l'existant : 1) les capacités naturelles (perception), 2) les capacités culturelles (appartenance à une culture) et 3) les capacités existentielles (capacités de l'advenant d'affronter l'événement). Or, si Romano parle des *capacités* de l'être-au-monde, cela ne signifie pas qu'il restaure le paradigme transcendantal. Ce n'est pas la conscience qui attribue le sens aux choses ; le sens est plutôt la signification inhérente à la chose et s'offre à la compréhension pratique de l'être-au-monde, c'est-à-dire dépend toujours du contexte d'une situation :

[A]ffirmer que le bureau m'apparaît vaguement, c'est à la fois faire appel à des paramètres de la situation, appelons-les « objectifs », l'intensité de l'éclairage par exemple, et à des caractères de l'observateur, son acuité à voir plus ou moins distinctement dans la pénombre. Les modes de

³⁴⁵ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 138.

³⁴⁶ C. Romano, *L'événement et le monde*, pp. 138-155.

³⁴⁷ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 615. Cf. *ibid.*, p. 638 et p. 672.

présentation ne sont ni objectifs ni subjectifs (si on veut dire par là : *intrinsèquement* subjectifs ou *intrinsèquement* objectifs), ils sont *relationnels* : ils spécifient des propriétés-de-la-chose-pour-un-observateur³⁴⁸.

Que la pomme m'apparaisse appétissante, que la mer m'invite à la baignade, cela ne peut donc pas être décrit comme une *Sinngebung* par laquelle la conscience anime les données brutes issues de la perception, « il s'agit des significations vitales [Merleau-Ponty], des vecteurs appétitifs [E. Straus] qui s'adressent aux potentialités de mon corps...³⁴⁹ » Or, pour rendre compte du sens, on ne doit pas se limiter aux capacités « naturelles », le vivant est également un être doué d'une culture et d'une histoire individuelle et collective ponctuées par des événements, et le sens mis au jour dans la compréhension présuppose, soulignons-le encore une fois, ces capacités aussi bien que l'existence d'un monde dans lequel les capacités s'appliquent. On en revient de la sorte à la critique de Heidegger dans les livres sur l'événement. Les possibilités de l'existant correspondent à ces trois types de capacités et, par conséquent, ne sont pas toutes des possibilités au sens existentiel, c'est-à-dire des possibilités possibilisées par les projets du *Dasein*. *Les possibles existentiels reposent sur les possibles naturels (ce qui correspond à l'importance du sentir chez Maldiney) et sont vulnérables à l'événement (ce qui était accentué déjà dans les livres sur l'événement) :*

Loin qu'il soit possible d'isoler différentes strates de la phénoménalité correspondante à autant de « mondes » (naturel, psycho-physique, spirituel), c'est ici un seul et même monde, *le* monde un et commun, qui est compris à la lumière de différentes capacités, les unes qui présentent une continuité avec le règne du vivant, les autres qui nous en séparent de manière radicale. En outre, à l'encontre de Heidegger, il faut affirmer que les possibles existentiels reposent sur les possibles naturels et ne les remplacent pas ; le monde existentiel n'annule pas le monde naturel mais provient de la prise en considération de capacités et de possibilités de niveau supérieur³⁵⁰.

³⁴⁸ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 601.

³⁴⁹ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 608.

³⁵⁰ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 725.

Mais alors, on est en droit de se poser la question suivante : si les possibilités de l'advenant reposent sur les possibilités naturelles, si l'événement ne reconfigure que les capacités (possibilités) *existentiales*, convient-il de qualifier le destinataire de l'apparaître d'« *advenant* » ? Quand on parle de l'advenant, ne désigne-t-on pas un seul aspect du sujet phénoménologique ? Il est clair que l'existant ne peut plus être désigné comme « advenant » et Romano l'a confirmé dans un entretien récent :

Aujourd'hui, je me passerais du mot « advenant » qui peut être source de confusions. En effet, aujourd'hui, je pense que l'horizon anthropologique de la phénoménologie ne peut pas être transcendé, et que le projet même de prétendre le transcender (projet qui est présent aussi bien chez Husserl, avec l'*ego* transcendantal, que chez Heidegger, avec son *Dasein*) est en réalité intenable et tributaire de graves confusions³⁵¹.

Par ailleurs, si l'existant est d'abord corporel, si la naissance doit d'abord être décrite comme enracinement corporel de l'existant dans le monde, ce qui conditionne sa passibilité des événements, alors quel est au juste le rapport entre le corps et l'événement, soit entre les capacités naturelles et les capacités existentielles ? N'en revient-on pas à Maldiney qui considérait le sentir comme une base de l'événement ? Si Romano lui-même parle de l'événementialité de l'apparaître en général³⁵², ne faudrait-il pas parler – au lieu de l'existence passible de l'événement – de l'existence passible du devenir (sentir) qui est irréductible à l'événement en tant que bouleversement radical de la totalité de l'existence ? Ne faudrait-il pas inclure la phénoménologie de l'événement dans une phénoménologie plus large du devenir-autre ? C'est en nous consacrant à d'autres phénoménologues qui thématisent le devenir et l'événement en renouant avec Husserl, Merleau-Ponty ou Patočka plutôt qu'avec Heidegger – ce qui les conduit justement à souligner la corporéité de l'existant – que nous chercherons à répondre à ces questions au cours des chapitres suivants. Mais il convient de soulever avant cela un dernier problème, étroitement lié à celui que nous venons

³⁵¹ P. Prášek, C. Romano, « Fenomenologie v dialogu s analytickou filosofií » (entretien), in : *Reflexe*, No. 55, 2018, p. 141.

³⁵² C. Romano, *Il y a*, p. 350.

de formuler, qui nous force à ne pas nous arrêter à la phénoménologie de l'événement et à chercher davantage ce qui pourrait contribuer à la phénoménologie du devenir telle que nous tentons de la formuler.

3.2.4 L'empirisme événemential

En tant qu'advenant, nous nous comprenons à partir de l'événement, nous sommes, en quelque sorte, « identiques » à lui. On pourrait même parler d'un monisme de l'être événemential parce que le concept d'« ex-pér-ience » de Romano désigne le mode d'être de l'advenant, du sujet pensé à partir de l'événement. S'il y a du transcendantal, c'est dans l'ex-pér-ience qu'on le trouve. C'est en ce sens que Romano, dans ses premiers livres, désigne sa phénoménologie comme un « empirisme transcendantal³⁵³ », ou plus tard comme un « empirisme événemential³⁵⁴ ». Cela revient à dire que Romano commence la phénoménologie de manière similaire à Maldiney : par la priorité de l'infini (le monde ou plutôt l'être événemential, la vraie transcendance) vis-à-vis du fini (l'apparaître d'un monde et des étants ou même des objets en son sein)³⁵⁵. Derrière cette primauté de l'infini se cache un argument de Heidegger : de même que Heidegger dépasse Husserl en faisant référence à la dimension existentielle de la subjectivité, de même Maldiney et Romano affirment que le sujet dépend du mouvement ontologique des événements, lesquels constituent la source unique de tout sens. Si la phénoménologie est censée avancer rigoureusement en considérant l'apparaître comme la source du sens, elle est obligée de considérer l'événement en son sens événemential, soit l'événement tel qu'il bouleverse les possibles de l'existant, comme le premier phénomène³⁵⁶. Romano sait très bien que l'événement peut également être décrit en tant que fait intramondain, comme une action qui entre dans le monde et qui est explicable en termes causaux, en vertu de l'horizon de ce monde. Mais il met l'accent sur le fait que l'événement est irréductible à ce niveau-là, que l'événement est *en première ligne, en son sens*

³⁵³ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 220.

³⁵⁴ C. Romano, *Mémoire de synthèse présenté en vue d'habilitation à diriger des recherches*, p. 3.

³⁵⁵ Cf. J.-L. Chrétien, « Introduction aux "Œuvres philosophiques" », in : H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Paris, Cerf 2012, p. 23.

³⁵⁶ Cf. C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 70.

« *proprement phénoménologique* », en son sens « événementiel », ce qui bouleverse le monde comme la trame d'explication : « Il n'y a pas *d'abord* un fait objectif qui, en un second temps, bouleverserait mes possibles : *l'événement n'est rien d'autre que cette reconfiguration impersonnelle de mes possibles et du monde qui advient en un fait et par laquelle il ouvre une faille dans ma propre aventure*³⁵⁷ ».

Mais alors, si l'advenant n'est rien d'autre que ce qui lui advient, s'agit-il là d'une description adéquate du devenir-autre de l'existence ? En d'autres termes, si le sujet phénoménologique est pensé à partir de l'altérité de l'événement, c'est-à-dire à partir de cet « autre » du devenir-autre, ne perdons-nous pas de vue un autre aspect fondamental du sujet, à savoir sa distance par rapport à l'événement, une distance qui se manifeste d'ailleurs au niveau événementiel sous la forme d'écart entre le sujet et l'objet ? Ne faudrait-il pas décrire le devenir-autre de l'existence plutôt comme une rencontre du sujet avec l'être radicalement différent qu'est le monde ? En bref, Romano, dans le cadre d'un projet absolument légitime, pense le sujet à partir de sa relation à la vraie transcendance, c'est-à-dire dans son *infinie finitude*, comme le dira Marion à propos de son propre projet³⁵⁸, mais si nous nous occupons du devenir-autre de l'existence, il semble qu'il faudra prendre en considération la finitude du sujet *comme telle*, c'est-à-dire la finitude hors de sa relation avec l'infini. Il semble que le devenir-autre est tout d'abord la rencontre, parfois très douloureuse, de l'être fini avec l'infini.

Chez Romano, l'existant devient-autre dans l'événement, il devient-autre en tant qu'il est né – la naissance établit son *retard* par rapport à ce qui survient. Rappelons-nous que l'analyse de la naissance vise à décrire un événement immémorial et inappropriable³⁵⁹ qui introduit, dans l'aventure, un sens inassimilable. Ce sens n'est rien d'autre que le décalage originaire de l'existence selon lequel l'*a priori* du monde déterminé comme totalité des possibilités à partir desquelles l'existant se comprend lui-même lui est conféré ou apparaît *a posteriori*³⁶⁰, soit le décalage qui ne permet pas à l'existence de se replier sur elle-même à l'instar de l'autarcie du *Dasein* conçu comme l'être-vers-la-mort (*Sein*

³⁵⁷ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 45.

³⁵⁸ Voir chap. IV.

³⁵⁹ C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 274-277.

³⁶⁰ C. Romano, *L'événement et le monde*, p. 98.

zum Tode)³⁶¹. La naissance, qui ne peut jamais devenir un thème, se donne phénoménologiquement de manière à être « co-impliqué *a priori* dans tout apparaître [...] appartient structurellement à la manière dont l'advenant est donné à lui-même », c'est-à-dire justement « sur fond de ce non-fond inassumable³⁶² ». Il n'en reste pas moins que l'objet propre de Romano n'est pas la naissance et ce non-fond inassumable, soit le phénomène-limite qui fait l'existant devenir-autre, mais justement l'interprétation de l'existence en tant qu'elle devient-autre dans l'événement, en tant qu'elle ne saurait être la mesure de son existence. Au contraire, tout ce que nous entendons exprimer, c'est que l'existant qui devient-autre doit posséder une dimension qui l'arrache brutalement au mouvement ontologique des événements, c'est-à-dire la dimension que Romano lui-même, nous semble-t-il, envisage sous les termes de naissance et de mémoire transcendante. Ne serait-il possible de penser cette distance ou différence au cœur du sujet, à l'instar de Lévinas, comme la séparation par le corps ? La nouveauté de l'événement, ne provient-elle pas plutôt du contraste entre l'avenir imprévisible – d'où surgit tout événement – et la limite constituée par l'advenant *corporel* ? N'est-ce pas le corps, la naissance comme l'enracinement corporel, qui rend possible le « stockage » des événements dans la mémoire transcendante ? Romano, n'indique-t-il pas lui-même une telle interprétation en disant que nous nous « rappelons » les événements en tant qu'ils reviennent vers nous « depuis le monde de nos conduites possibles³⁶³ » ?

Quoi qu'il en soit, il semble que pour élucider davantage ce trait de l'existant, il faille abandonner l'empirisme, même « événemential ». L'existant ne saurait être pensé à partir de son rapport au monde dans l'événement – il faudra le penser comme un pôle dans une certaine mesure autonome, ne serait-ce que par la position de son corps. Quoique cet aspect apparaisse implicitement dans les descriptions que Maldiney et Romano donnent du phénomène de l'ancrage permanent et de la naissance, il n'en demeure pas moins qu'il est impensé *comme tel* par ces deux auteurs. C'est pourquoi nous devons passer maintenant à un autre phénoménologue qui nous permettra d'avancer dans notre recherche de la phénoménologie du devenir-autre : Jean-Luc Marion s'approche de Romano en

³⁶¹ Cf. C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 278-280.

³⁶² C. Romano, *L'événement et le temps*, pp. 279-280.

³⁶³ C. Romano, *L'événement et le temps*, p. 204.

pensant le sujet à partir de l'infini mais en même temps souligne le fait, l'archi-fait pour ainsi dire, que le sujet ne se réduit pas à sa relation à l'infini, et que sa différence ou sa finitude est irréductible à son retard par rapport à la donation imprévisible du sens.

Chapitre 4 : La finitude de l'existant chez Jean-Luc Marion, Renaud Barbaras et Marc Richir

4.1 L'herméneutique de Jean-Luc Marion

4.1.1 L'infini finitude

Pour Romano la phénoménologie équivaut à un « empirisme événemential », Marion la définit de manière similaire comme un empirisme qui se tient « à la stricte empirie de [...] la donation³⁶⁴ ». De même que Romano s'efforce de penser l'existant à partir de la transcendance (de l'événement), c'est-à-dire envisage sa finitude à partir de son rapport à l'infinitude, de même Marion, en essayant d'élargir la phénoménalité de Husserl et Heidegger (limitée à l'objectité et à l'étantité), se focalise sur l'« infinie finitude³⁶⁵ » de l'existant³⁶⁶ qu'il pense à partir de la donation. Or, ce faisant, il souligne à plusieurs reprises que l'existant, en tant qu'il transforme ce qui se donne comme événement en ce qui se montre à la conscience (intentionnelle), constitue en même temps une limite de la donation. C'est pourquoi nous allons maintenant nous occuper de la phénoménologie de la donation. Dans la mesure où elle représente un élargissement de la phénoménalité décrite par Husserl, elle nous permettra – on l'espère – de compléter le champ phénoménal esquissé par Maldiney et Romano en y intégrant un aspect essentiel du sujet phénoménologique qui ne se trouve pas explicitement thématiqué par ces derniers, à savoir la finitude (non pas l'*infinie* finitude) du sujet, sa différence ou son autonomie (dont parlait Lévinas) par rapport à la transcendance.

L'empirisme de Marion ressemble à celui de Romano en tant qu'il travaille avec une seule instance de la corrélation husserlienne :

La corrélation entre apparaître et apparaissant, donc la définition même du phénomène, repose toute entière sur la donation : elle seule peut investir les modes d'apparaître d'une dignité phénoménologique suffisante pour qu'il

³⁶⁴ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 198.

³⁶⁵ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, Presses Universitaires de France, Paris 2016, p. 186.

³⁶⁶ Même si Marion n'utilise pas souvent ce terme, il est clair, comme nous le verrons, que le sujet tel qu'il le définit, à savoir l'« adonné », est un sujet défini à partir de la transcendance du monde, c'est-à-dire le sujet qui ex-iste.

assument le rôle des apparitions d'un apparaissant, bref pour qu'ils donnent l'objet apparaissant. Aussi bien, Husserl n'hésite-t-il pas à penser la dualité interne du phénomène, donc l'apparaissant comme l'apparaître, à partir de l'unique donation³⁶⁷.

De même que chez Husserl « l'apparence (certes immanente réellement) n'apparaît jamais que toujours déjà ordonnée à son objet par intentionnalité³⁶⁸ », ce qui signifie que la conscience fait apparaître l'apparaissant en tant qu'elle devient, pour ainsi dire, intentionnellement immanente dans son objet transcendant, de même chez Marion « l'apparaître (du côté de la conscience) et l'apparaissant (du côté de la chose), ne s'articulent selon le principe d'une "corrélacion admirable" que parce que le premier vaut comme un donné *donné par et selon le second*, la donation elle-même³⁶⁹ ». Marion affirme que l'intentionnalité husserlienne s'appuie nécessairement sur la donation (*Gegebenheit*) de la transcendance dans la conscience qui est un autre nom pour l'ensemble de la corrélation³⁷⁰.

Tout se passe comme si Marion faisait basculer l'équilibre de la corrélation au profit de la transcendance – particulièrement dans son aspect insaisissable – au profit de son recul dans lequel repose son autonomie. Si l'on peut parler d'une corrélation chez Marion, il s'agit d'une corrélation fortement *asymétrique* entre l'apparaître et la donation³⁷¹ et, par conséquent, parler de corrélation ne paraît pas exact. La relation entre l'apparition et le donné (la donation constitue la source dernière de l'autonomie du donné) se caractérise par le fait qu'il n'y a d'apparition que pour autant qu'elle se donne³⁷². Mais pour qu'elle puisse y avoir une vraie corrélation et non seulement une « union réciproque³⁷³ », la part « subjective » de la relation ne devrait pas être totalement épuisable dans la

³⁶⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 36.

³⁶⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 41.

³⁶⁹ J.-L. Marion, *De surcroît*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, p. 25. Nous soulignons.

³⁷⁰ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 37.

³⁷¹ Cf. A. Tákács, « L'idée de corrélation et la phénoménologie de l'objet chez Jean-Luc Marion », in : *Jean-Luc Marion: Cartésianisme, Phénoménologie, Théologie*, S. Camilleri, A. Tákács (éds.), Les cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, Budapest 2012, pp. 61-73.

³⁷² Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, §6, pp. 103-118.

³⁷³ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 58.

deuxième part, dans la donation, ce que soulignait déjà Lévinas en insistant sur l'autonomie de l'intériorité. Il faut donc conclure, au moins à première vue, que Marion met entre parenthèses tout ce qui ne concerne pas la donation, tout ce qui nous en débarrasse – soit la différence subjective comme telle. Et c'est justement cette asymétrie qui rapproche Marion de Romano : le rôle de la transcendance de la donation (ou de celle de l'événement chez Romano) est tellement décisif qu'il recouvre complètement celui de la conscience³⁷⁴.

Ce qui nous mène vers la donation, c'est la réduction, dont Marion exprime le caractère de premier³⁷⁵ principe de la phénoménologie par l'expression : « *autant de réduction, autant de donation*³⁷⁶ ». La différence entre Marion et Romano s'esquisse dès ce point. Romano se demande comment la donation en tant que principe de l'autonomie du phénomène pourrait se révéler à travers un acte subjectif³⁷⁷. Il choisit l'herméneutique comme « méthode » en tant qu'elle est une interprétation du sens apporté par l'événement et non dévoilé par une réduction, ce qui compromettrait déjà son autonomie³⁷⁸. À l'inverse, comme nous le montrerons, Marion a besoin de la réduction car tandis que tout ce qui se montre se donne, l'inverse n'est pas vrai : tout ce qui se donne (l'événement ou la donation absolue) ne se montre pas à la conscience. Autant dire que pour Marion la donation du sens par l'événement de Romano ne saurait être l'objet d'une herméneutique (événementiale) tant que le phénoménologue demeure la conscience (au niveau événementiel) en tant que limite de la donation³⁷⁹. Nous y reviendrons plus tard, dans ce chapitre ainsi que dans le chapitre suivant. Pour

³⁷⁴ Même si nous ne sommes pas d'accord avec les objections adressées à Marion par D. Janicaud, en vue de ce que nous venons dire par rapport à la différence subjective, nous trouvons assez pertinente sa désignation du projet de Marion comme « une conception maximaliste de la phénoménologie ». Cf. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Éclat, Paris 1998, p. 15 et p. 65. Il nous faudra cependant développer cette critique de l'asymétrie dans la suite de ce chapitre, et notamment dans la confrontation de Marion avec Barbaras et Richir.

³⁷⁵ Mais il parle aussi du « dernier » principe en tant qu'il pose le dernier, c'est-à-dire le « paraître dans sa fragilité métaphysique supposée ». J.-L. Marion, *De surcroît*, p. 32.

³⁷⁶ J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 23-30.

³⁷⁷ C. Romano, « Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Étant donné* », in : *Annales de philosophie*, No. 21, 2000, p. 12. Cf. C. Romano, « Le don, la donation et le paradoxe », in : *Philosophie de Jean-Luc Marion*, P. Capelle-Dumont (éd.), Hermann, Paris 2015, p. 20.

³⁷⁸ Cf. chap. III et É. Tardivel, « Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie », in : *Revue de métaphysique et de morale*, No. 1, 2013, p. 122.

³⁷⁹ « [L]'apparition ne se donne ainsi parfaitement du seul fait qu'elle apparaît, qu'autant qu'elle se réduit à sa donation pour la conscience » J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 27.

l'instant, soulignons que cette limite liée à la conscience en tant que scène de la *monstration* de ce qui se donne de manière autonome n'est finalement rien d'autre que la différence au cœur du sujet phénoménologique qui nous a conduit à s'intéresser à l'œuvre de Marion. Toutefois, nous ne sommes pas encore au niveau de notre exposé consacré à ce problème, nous nous occupons maintenant de ce que Romano et Marion partagent et c'est justement la donation du sens qui se donne à partir de soi-même. La seule différence qui témoigne d'une rupture plus profonde à thématiser plus tard, c'est que Marion, pour atteindre ce qui se donne, effectue la réduction qui est, comme il le précise après la suggestion de E. Tardivel³⁸⁰, intrinsèquement liée à l'*epochè* :

Elles entretiennent un rapport de méthode à opération : la réduction suit une méthode, c'est-à-dire qu'elle emprunte, dans tous ses travaux, le chemin indiqué par l'*epochè*, en sorte qu'à tout moment de la mise au jour de la donation, la réduction pratique encore et toujours la suspension, la retenue et la mise entre parenthèses de ce qui ne se trouve pas encore absolument donné (ou du moins vu et reçu comme il se donne). L'*epochè* ne rivalise pas avec la réduction, elle la sert³⁸¹.

Qu'est-ce donc que la réduction à la donation ? C'est le revers de la donation, c'est « l'acte de reconduire l'*ego* au donné en tant que donné³⁸² ». Réduire quelque chose au donné signifie le « voir » comme se donnant, éliminer de l'apparaître tout ce qui ne se donne pas sans réserve. Si nous prenons un exemple de l'*Étant donné* : il faut laisser le tableau s'imposer par lui-même, à partir de son autonomie, en personne, le laisser survenir dans la visibilité depuis l'invisibilité de sa donation :

[L]'effet comme le choc que provoque le visible, l'effet comme l'émotion qui envahit le regardant, l'effet aussi comme l'indescriptible combinaison des tons et des lignes qui individualisent irréductiblement le spectacle. Cette complexité des effets mêlés atteste qu'un sens – un effet de sens – autonome

³⁸⁰ Cf. É. Tardivel, « Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie », pp. 130-136.

³⁸¹ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 55.

³⁸² J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 45.

et irréductible s'impose, désignant le fonds propre d'où surgit, comme d'un soi, le visible³⁸³.

Il faut le réduire à son propre effet qui pèse sur notre âme en dehors de toute objectivité, étantité et ustensilité³⁸⁴. Ainsi, il va de soi que nous n'avons pas devant nous, dans le cas du tableau réduit, un objet pleinement constitué. Même si le tableau est donné, il n'est pas pleinement déterminé. Accepter le donné comme donné signifie cependant en rendre compte à partir de la donation, soit à partir d'un pli énigmatique de la donation³⁸⁵ qui s'y trouve indiscutablement grâce à la « complexité des effets », grâce à la distribution imprévisible et incontrôlable de ces effets donnés, grâce à l'impossibilité de penser ce qui y est à penser « tout de suite ou d'emblée³⁸⁶ ».

Ce que nous avons devant nous après la réduction, s'appelle – sur fond de la définition traditionnelle du phénomène comme synthèse de l'intuition et du concept, et en raison de l'excès de l'intuition pour lequel nous ne disposons d'aucun concept correspondant – le *phénomène saturé*. Comme chez Romano, il s'agit du phénomène libre de tout ce qui pourrait limiter sa monstration (les conditions de toute expérience possible), c'est-à-dire du phénomène saturé par l'intuition saturante qui le sature au nom de la donation. Il s'agit d'une nouvelle figure normative du phénomène³⁸⁷. La plupart des phénomènes de notre vie, y compris ceux d'une phénoménalité pauvre ou commune, c'est-à-dire les phénomènes objectifs³⁸⁸, peuvent être interprétés comme des phénomènes saturés qui ressemblent ainsi à ce que nous avons décrit avec Straus et Merleau-Ponty comme co-devenir du sujet et du monde dans le sentir³⁸⁹. Marion ne veut en aucun

³⁸³ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 83.

³⁸⁴ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 83.

³⁸⁵ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 108-111.

³⁸⁶ J.-L. Marion, « Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation », p. 224.

³⁸⁷ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 359.

³⁸⁸ Cf. J.-L. Marion, « La banalité de la saturation », in : *Dieu et la raison*, F. Bousquet, P. Capelle (éds.), Bayard, Paris 2005, p. 170 ; J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 364-370.

³⁸⁹ Cependant, il ne s'agit pas de privilégier l'intuition ou la sensibilité : « [L]'intuition qui le sature le sature uniquement au nom de la donation : le phénomène saturé l'est d'abord de donation. » J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 325. La donation n'a même pas toujours besoin de l'intuition : « donner le temps », « donner la parole », etc. Cf. *ibid.*, pp. 400-403. Cf. aussi J. Benoist, « Qu'est-ce qui est donné ? La pensée et l'événement », in : J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, p. 57.

cas dénier les phénomènes objectifs ou courants ; son intention est simplement de souligner que nous faisons également et avant tout l'expérience d'un certain phénomène « non objectif », ou plutôt d'un excès par rapport à l'objectivité et c'est pourquoi il parle de la saturation *des phénomènes objectifs* ou de la « contre-expérience³⁹⁰ ».

Dans le cas de la saturation, il n'y a même pas d'objet à voir car l'intuition saturante dépasse les contours d'un objet visible en y ajoutant sans cesse ce qui nous rend aveugles. Plus précisément, nous ne voyons qu'à une seule condition : laisser paraître le tableau³⁹¹ *en tant qu'il se donne*, non plus comme tableau visible expliqué par un cartel mais comme ce même tableau passible de multiples autres explications qui le font voir autrement, et qui toutes puisent à sa donation invisible. S'élève alors une question cruciale, qui ne se présentait qu'à l'état implicite chez Romano, celui-ci ne se focalisant que sur la donation : qu'est-ce qui assure la médiation entre l'invisible de la donation et le visible de la manifestation pour la conscience ? Marion répond : l'acceptation d'un objet en tant que donné nous dirige inévitablement et toujours vers de nouveaux horizons d'interprétation³⁹² et prépare, par conséquent, une herméneutique d'un autre type que celui de Romano. L'herméneutique événementiale est tout d'abord une interprétation *philosophique* de l'existence humaine à partir de la donation (de l'événement au sens *événemential*) ou bien encore une interprétation qu'opère tout advenant à partir de ce qui lui advient³⁹³, tandis que l'herméneutique de Marion tient à la limite de cette donation qu'est la conscience (qui se situe au niveau du sens *événementiel* chez Romano). Chez Marion l'interprétation

³⁹⁰ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 353-355 ; J.-L. Marion, « La banalité de la saturation », p. 178.

³⁹¹ Notons que, en plus de l'événement (historique), de la chair et de l'icône (le visage d'autrui), le tableau désigné comme « idole » compte parmi les quatre types de phénomènes saturés. Cette typique est néanmoins peu importante pour notre propos. Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 374-383 ; J.-L. Marion, *De surcroît*.

³⁹² Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 347.

³⁹³ Comme nous l'avons déjà dit, Romano distingue deux types de l'herméneutique : « Il y a une compréhension qui s'accomplit spontanément dans notre expérience même des choses et du monde, et qui ne met pas nécessairement en jeu une compréhension réflexive d'elle-même et des propres conditions, méthodiques et non méthodiques. Il y a aussi une compréhension plus réflexive qui peut revendiquer le nom d'« herméneutique ». L'herméneutique événementiale est une herméneutique en ce dernier sens : c'est une conception philosophique particulière, qui a ses propres attendus et doit chercher à les rendre explicites. » P. Prášek, C. Romano, « Fenomenologie v dialogu s analytickou filosofií » (entretien), p. 131.

s'effectue par l'attributaire de la donation qui est en même temps le lieu de la manifestation du donné, qui transmue donc la donation en manifestation³⁹⁴.

En tant qu' « activité » entre l'invisible et le visible, l'herméneutique est assurée par l'*adonné*, le sujet défini à partir de la donation, purement en vertu du « soi » du phénomène s'attestant dans son appel, dans un excès qui précède toute intention et tout projet : « Ainsi naît l'adonné, que l'appel fait succéder au "sujet" comme ce qui se reçoit entièrement de ce qu'il reçoit³⁹⁵ ». Voilà une autre grande proximité entre Marion et Romano : de même que l'advenant est défini en vertu de ce qui lui échoit, de même l'adonné se reçoit de ce qui se donne. Il y a donc un retard constitutif du sujet conçu comme advenant ou comme adonné et ce n'est pas par hasard que les deux philosophes identifient sous ce retard le phénomène ultime de la naissance. Quoique Marion parle de la naissance dès *Étant donné*³⁹⁶, l'importance que revêt ce phénomène dans *De surcroît* témoigne de l'influence de Romano dont Marion cite le premier livre sur l'événement. Nous reviendrons plus tard à cette influence. Ce qui nous importe ici, c'est le fait que la naissance est caractérisée par Marion comme un phénomène privilégié parce qu'elle se donne sans se montrer (à celui qui naît), ce qui introduit dans le sujet phénoménologique un écart qui l'ouvre, tout comme chez Romano, à l'avenir de la donation³⁹⁷. C'est donc cet écart qui fait du sujet l'adonné, c'est-à-dire l'attributaire pur de la donation ou de l'empirie de la donation dans le cadre d'un empirisme proche de celui de Romano :

- 1) L'adonné s'expose non seulement à ce qui se montre en tant qu'il se donne (phénomène en général), mais plus essentiellement à un paradoxe (phénomène saturé), dont il reçoit un appel et un appel indéniable.
- 2) L'adonné, laissant ainsi surgir sans réserve le donné, le reçoit si radicalement (attributaire), qu'il y dégage de surcroît la donation comme telle : il se signale donc comme le seul donné, où se déplie évidemment le pli de la

³⁹⁴ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 430.

³⁹⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 436.

³⁹⁶ « L'adonné retarde dès sa naissance, précisément parce qu'il naît ; il retarde de naissance, précisément parce qu'il doit d'abord naître [...] Toute ma lente prise de conscience, telle qu'elle s'obstine à remonter vers le *Je = Je* du « je [me] pense », n'ambitionne rien d'autre que de résorber mon retard à répondre de ma naissance (appel) et de contenir l'excès initial par la fragile pauvreté du solipsisme. » J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 471-472.

³⁹⁷ Cf. J.-L. Marion, *De surcroît*, pp. 51-54.

donation. 3) L'adonné, se livrant sans restriction à la donation au point de la délivrer comme telle, y atteint enfin son ultime détermination – se recevoir lui-même en recevant le donné déplié par lui suivant la donation. Par conséquent, l'adonné se définit sans reste selon la donation...³⁹⁸.

4.1.2 La finitude « essentielle »

Il n'en reste pas moins que l'adonné de Marion n'est pas seulement cette ouverture maximale à la donation, cette ouverture qui ne peut être décrite comme une pure réceptivité car il n'y a aucune instance de réception qui menacerait la liberté absolue du phénomène, qui lui prescrirait un horizon de manifestation³⁹⁹. Cette ouverture n'est qu'un aspect de l'adonné qui se caractérise également par un écart par rapport à la donation – l'herméneutique de Marion a deux phases. Et c'est précisément là que Marion prend une certaine distance vis-à-vis de Romano, du point de vue systématique s'entend, et là que s'atteste ce que nous avons désigné comme différence au cœur du sujet phénoménologique par rapport à ce qui lui arrive. L'adonné de Marion ne peut être réduit à sa « réception » de l'appel pour autant que cet appel ne s'entend que dans une réponse manifeste :

Mais il [l'appel] se transcrit pourtant dans la visibilité par le biais de la réponse [...] L'adonné tient lieu d'horizon de visibilité pour le paradoxe qui se donne ; il fait voir l'appel en l'acceptant dans sa propre visibilité, il manifeste l'*a priori* dans le prisme de son *a posteriori*. Ce qui se donne (l'appel) devient phénomène – se montre – par ce qui lui répond et le met ainsi en scène (l'adonné)⁴⁰⁰.

Cela revient à dire que l'adonné rend l'appel *phénoménal*, et ce, dès qu'il ouvre les yeux et prête l'oreille. L'adonné se caractérise donc non seulement par un retard par rapport à l'appel mais aussi par un autre retard entre l'appel et le *répons*⁴⁰¹. Si l'on revient à l'exemple du tableau, l'adonné n'est pas seulement

³⁹⁸ J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 460-461.

³⁹⁹ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 468.

⁴⁰⁰ J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 468-469.

⁴⁰¹ Notons que le répons est un trait phénoménologique de l'adonné qui précède toutes les réponses concrètes à l'appel. Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 468-471 ; J.-L. Marion, *De surcroît*, pp. 61-63 ; J.-L. Marion, *Reprise du donné*, pp. 90-91.

l'attributaire de la complexité des effets éblouissants du tableau en tant que phénomène saturé, c'est également un homme regardant un tableau déterminé dans un musée, à ceci près qu'il regarde ce tableau à partir des effets qu'il reçoit de ce tableau, lesquels ne cessent de lui parvenir. Ce retard entre l'appel et le *répons* date de la naissance mais ce dont il retourne dans la deuxième phase de l'herméneutique, ce n'est plus de l'écart entre l'advenant (l'adonné) et l'événement (l'appel) à partir duquel il se comprend. Il ne s'agit plus de l'écart dans le cadre de l'*infinie* finitude du sujet mais d'un écart d'un autre type qui s'atteste par le fait que l'adonné s'éloigne encore plus de ce qui se donne en le transmuant en objet qui lui fait face. C'est en raison de cet écart que l'adonné n'est pas passivité absolue mais doit « s'accroître à la mesure du donné » :

L'adonné se caractérise donc par la réception. La réception implique certes la réceptivité passive, mais exige aussi la contenance active ; car la capacité (*capacitas*), pour s'accroître à la mesure du donné et pour en maintenir l'arrivée, doit se mettre en travail – travail du donné à recevoir, travail sur soi-même pour recevoir. Le travail, que le donné demande à l'adonné à chaque fois et aussi longtemps qu'il se donne, explique pourquoi l'adonné ne se reçoit une fois pour toutes (à la naissance), mais ne cesse de se recevoir de nouveau à l'événement de chaque donné⁴⁰².

⁴⁰² J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 60. C'est cette activité de l'adonné qui nous empêche de souscrire à l'interprétation de S. MacKinlay. L'adonné n'est pas une pure passivité mais une activité de l'herméneutique qui ne saurait être décrite comme « « subsequent interpretation » – after phenomena have already appeared ». S. MacKinlay, « Phenomenality in the Middle, Marion, Romano, and the Hermeneutics of the Event », in : *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion (Perspectives in Continental Philosophy)*, I. G. Leask, E. G. Cassidy (éds.), Fordham University Press, New York 2005, p. 172. Selon Marion, même si l'on peut pour ainsi dire « génétiquement » distinguer la donation et la manifestation, le phénomène n'apparaît jamais avant l'herméneutique de l'adonné, le phénomène est ce qui se manifeste grâce à l'herméneutique ; ce qui se donne sans se manifester n'est pas un phénomène. Enfin, la thèse de MacKinlay selon laquelle l'adonné est un sujet passif tandis que l'advenant est un sujet actif, n'est pas non plus exacte. Par rapport à l'événement, même l'advenant est un pur destinataire, comme nous l'avons vu, l'ex-pér-i-ence est une « traversée » depuis la faille introduite par l'événement jusqu'à l'advenant transformé. Ce qui manque à l'« empirisme » de Romano autant qu'à celui de Marion, c'est une thématization du sujet, pour ainsi dire, avant l'événement – et c'est justement ce que nous tenterons d'envisager dans le chapitre prochain (et ce que nous avons déjà indiqué en parlant de la corporéité du sujet sentant et de sa finitude).

Ce qui s'atteste ici, ce n'est plus l'infinie finitude de l'adonné mais « la finitude essentielle de l'adonné⁴⁰³ », laquelle a pour conséquence le fait que l'adonné peut abandonner le donné. Cela est unimaginable pour l'advenant et l'événement : l'advenant est défini purement à partir de l'événement comme celui qui advient. Au contraire, l'adonné est défini à partir de la donation mais aussi comme celui qui « garde toujours ses limites⁴⁰⁴ ». Cela revient à dire que la figure de l'abandonné ne saurait signifier la perte absolue du donné : l'adonné est toujours l'adonné mais il n'est pas toujours capable, en raison de sa finitude essentielle, de phénoménaliser tout ce qui se donne. Ainsi, l'adonné est présenté comme un désir proche du désir qu'est le sujet sentant de la « relation continue » avec le monde :

[J]amais le répons ne pourra, même démultiplié à l'indéfini, rendre justice à l'anonymat de l'appel [...] L'appel excite le répons, mais ne l'apaise jamais ; chaque avancée reste un commencement, et le répons n'en finit jamais de recommencer (comme le désir). Lui seul commence à dire ce que tait l'appel, mais il ne parvient jamais à le dire jusqu'au terme. Ainsi s'ouvre son historicité⁴⁰⁵.

Même s'il ne parvient pas à le phénoménaliser, l'adonné en tant que *désirant* est l'attributaire de *tout* ce qui se donne, c'est-à-dire de « l'étant-donné en totalité⁴⁰⁶ » et pourtant intotalisable et imprévisible, soit le monde comme archi-scène de l'apparaître qui ne se montre pas elle-même. En tant qu'il est un désir du monde, il s'approche de l'advenant, mais en tant qu'il peut abandonner le donné (sans le perdre absolument) en phénoménalisant toujours une seule partie du monde, il témoigne de sa finitude essentielle, ce qui le rapproche de la conscience intentionnelle de Husserl.

Il résulte de tout cela une différence entre Romano et Marion dans la définition de l'événement. Tandis que chez Romano l'événement ne désigne que

⁴⁰³ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 502.

⁴⁰⁴ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 517.

⁴⁰⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 493-494.

⁴⁰⁶ J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005, p. 92. Comme il y a toujours un écart entre le monde en tant que « l'étant-donné en totalité » et la donation, Marion, révise, en s'inspirant de Patočka, la définition citée : « le monde ne constitue aucune totalité, mais plutôt une réserve intotalisable du donné ». Cf. J.-L. Marion, « La donation, dispense du monde », in : *Philosophie*, No. 118, 2013, p. 90 ; J.-L. Marion, *Reprise du donné*, pp. 144-146.

le phénomène premier qui bouleverse l'existence individuelle, l'événement chez Marion caractérise tout phénomène en tant que résultat de l'herméneutique de l'adonné qui fait apparaître le phénomène à partir de son propre sens, en tant qu'il se donne de manière événementielle, *comme* un événement :

[L'herméneutique] reprend la fonction que la constitution ne peut plus assumer dans les limites de la simple objectivité : la signification intervient avec un retard essentiel et le phénomène restera auréolé d'une frange sans doute jamais estompable d'imprécision conceptuelle. Cette imprécision n'implique pourtant aucune inintelligibilité ou irrationnalité, puisqu'elle atteste une réserve de rationalité et d'intelligibilité encore à venir – une phénoménalité qui vient à l'idée parce qu'elle se temporalise. L'herméneutique, en la déployant dans le temps de l'invention, transforme le phénomène (saturé) d'objet en événement⁴⁰⁷.

L'adonné est donc celui qui s'ouvre à l'énigme du donné et en qui se déroule la conversion de la donation à la manifestation, soit une vraie *Sinngebung*, mais qui ne doit pas être entendue au sens de la synthèse kantienne ou de la constitution husserlienne. L'herméneutique « ne donne pas un sens au donné en le lui fixant et le lui imposant, mais elle lui donne *son* sens, c'est-à-dire celui qui fait apparaître ce donné comme lui-même, comme un phénomène qui se montre *en soi et par soi*⁴⁰⁸ ». Et donner au phénomène son sens équivaut justement à le voir comme un événement dont la phénoménalité spécifique a été précisément décrite par Maldiney et par Romano. Il est vrai que Marion détermine le phénomène comme un événement dès *Étant donné*, lequel fut publié avant *L'événement et le monde* de Romano⁴⁰⁹. Mais en soulignant cette détermination, en particulier la temporalisation événementielle du phénomène⁴¹⁰, et en allant jusqu'à définir le phénomène directement à partir de son événementialité comme ce qui « n'apparaît

⁴⁰⁷ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 93.

⁴⁰⁸ J.-L. Marion, « Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation », pp. 229-230.

⁴⁰⁹ Cf. §17 du livre, par exemple le passage suivant : « Le *soi* du phénomène se marque dans sa détermination d'événement : il vient, survient et part de lui-même et, *se* montrant, il montre aussi le *soi* qui prend (ou retire) l'initiative de *se* donner. L'événement, je peux l'attendre (quoique le plus souvent il me surprenne), je peux m'en souvenir (ou l'oublier), mais je ne puis ni le faire, ni le produire, ni le provoquer. » J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 264.

⁴¹⁰ Cf. J.-L. Marion, *De surcroît*, pp. 39-54.

que pour autant qu'il advient⁴¹¹ », Marion s'inspire manifestement du livre de Romano. Or, par cette insistance sur l'événementialité de *tout* phénomène, tout se passe comme si Marion – et c'est le paradoxe qui nous fait avancer dans notre quête de la phénoménologie du devenir-autre liée à une thématization de la différence subjective – ne s'inspirait pas de Romano mais plutôt de Maldiney pour qui l'événement, on l'a vu, est plus largement le « réel réel qui ne nous est donné qu'en lui-même, dans l'instant même de son émergence⁴¹² ».

En bref, il faut distinguer au moins deux sens du terme d'événement : l'événement est à la fois la détermination du phénomène tout court pensé à partir de la donation (et en ce sens inséparable de l'herméneutique de l'adonné) et un type de phénomène, c'est-à-dire le premier phénomène au sens de Romano envisagé comme ce qui bouleverse l'existence individuelle (dans son sens événemential)⁴¹³. Marion l'exprime clairement :

Cette événementialité ne définit d'ailleurs pas seulement un type parmi d'autres de phénomènes (les événements de l'histoire, collective et individuelle), ni les seuls phénomènes saturés (selon la topique de l'événement, de l'idole, de ma chair et de ma face d'autrui) ; elle caractérise essentiellement la propriété des phénomènes d'apparaître toujours, quoiqu'à des degrés différents [...] Ici devient possible une herméneutique : elle tend à retranscrire tous les phénomènes de prime abord considérés comme des objets (ou comme des étants) en phénomènes originaires donnés, parce que *se donnant en soi*. Cette herméneutique des horizons opère le premier élargissement de la phénoménalité⁴¹⁴.

⁴¹¹ J.-L. Marion, *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010, p. 308.

⁴¹² H. Maldiney, *Existence : crise et création*, p. 93. Notons que, dans les livres les plus importants de Marion, nous n'avons trouvé aucune référence à l'œuvre de Maldiney, ce qui signifie que la proximité est purement systématique, et c'est justement ce type de proximité qui nous intéresse dans ce travail. Pour faire droit à Romano, ajoutons encore que, même si son projet consiste à élucider l'événement comme une rupture dans l'existence individuelle, lui aussi parle de l'événementialité de tout apparaître, mais cette mention est plutôt rare dans ses textes. Cf. par exemple C. Romano, *Il y a*, pp. 349-350.

⁴¹³ Dans la mesure où l'événement, dans son appel, surprend l'adonné, il conviendrait peut-être distinguer encore l'événement en tant que phénomène donné, issu de l'herméneutique, et l'événement en tant que pur excès lié à la donation du donné. Cf. J.-L. Marion, « Remarques sur la surprise, la méprise et la déprise », in : *Alter*, No. 24, 2016, pp. 25-29.

⁴¹⁴ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 179.

4.1.3 La finitude « métaphysique »

L'herméneutique de Marion se rapproche de celle de Romano en ceci que le sens à interpréter dépasse largement toute herméneutique finie liée à un Je qui « donne le sens » dans une constitution ou une synthèse. Le sens à interpréter est littéralement ce qui submerge l'herméneute qui se définit à partir de lui : comme l'advenant ou l'adonné. La différence majeure entre ces deux « sujets » post-classiques tient à ce que l'adonné résiste à la saturation et se positionne, pour ainsi dire, *contre* elle, en la phénoménalisant sous la forme d'un objet faisant face à une conscience. Cela nous permet d'interconnecter la phénoménologie de la donation à la phénoménologie intentionnelle de Husserl et à celle de tous les innovateurs qui assignent à la corporéité du sujet le rôle décisif dans l'intentionnalité. En effet, le phénomène qui se donne comme un événement n'est rien d'autre que la rencontre du sujet sentant avec le monde de la « relation continue », soit la rencontre entre la conscience en tant que limite de la donation avec le monde en tant que totalité intotalisable du donné⁴¹⁵. Mais alors, comment décrire exactement cette relation entre le sujet et le monde dans laquelle le sujet n'est plus seulement l'attributaire de la donation du monde mais également sa limite ? Nous nous trouvons là, semble-t-il, à la limite de la phénoménologie de la donation et peut-être à la limite de la phénoménologie tout court.

Si l'essence du sujet est le désir fini, si « la donation donne souvent le donné sans mesure, mais [que] l'adonné garde toujours ses limites⁴¹⁶ », il faut en conclure que le vrai sujet de la phénoménalisation ne peut pas être déterminé purement à partir de la donation, c'est-à-dire comme l'*adonné*. Le terme « adonné », la corrélation adonné/donné (donation) n'est qu'une sorte de tautologie : il énonce l'union de deux pôles de l'apparaître (le sujet est déterminé à partir de la donation de la chose même) mais pas du tout de ce qui y constitue une différence incontournable, un écart entre le sujet et la chose transcendante. C'est pourquoi Marion, malgré ses descriptions de la deuxième partie de l'herméneutique et en dépit du fait que l'adonné est aussi la conscience, peut être

⁴¹⁵ Remarquons que Marion, à l'instar de Husserl, rappelle à bon droit que la donation du phénomène est irréductible à la sensibilité et qu'il faut, par conséquent, thématiser la sensation (la rencontre) autrement que comme sens data. Cf. J.-L. Marion, « Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation », p. 226.

⁴¹⁶ J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 507-508.

qualifié d'empiriste⁴¹⁷. Marion ébauche un projet audacieux, il voudrait examiner le cœur de l'apparaître même, la donation comme le caractère le plus autonome du phénomène. Mais cela, *dans une certaine mesure*, malgré notre finitude, qui n'est pas, semble-t-il, *suffisamment* prise en compte : comme nous l'avons montré, Marion sait très bien que l'adonné est « essentiellement fini » mais il ne se focalise que sur la thématization de cette finitude à partir de l'infini, il ne s'intéresse pas, en premier lieu, à la finitude parce que son objet propre est une fois de plus l'*infinie* finitude du sujet⁴¹⁸. En d'autres termes, pour Marion, la finitude du sujet « ne signifie pas tant une défaite de la pensée, que l'excès du pensable⁴¹⁹ ». Le but propre de l'herméneutique consiste dans un élargissement de la phénoménalité par la recherche de la phénoménalité des phénomènes saturés, ce qui présuppose la mise entre parenthèses de tout ce qui pourrait contrevenir à la liberté du phénomène (à sa donation absolue), c'est-à-dire la mise entre parenthèses de la conscience. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Marion, qui était jusqu'aux années 1970-1980 un spécialiste de métaphysique classique et de théologie, s'est tourné vers la phénoménologie :

La métaphysique ou la philosophie admettent aisément la finitude de l'entendement (Descartes), de la sensibilité (Kant), de l'être (Heidegger). Mais une tout autre finitude peut surgir, pourvu que l'on prête attention à une instance absolument critique (quoique inattendue, et pour bien des lecteurs, sans doute incongrue), qui s'imposa peu à peu à mon travail théorique : la théologie, ou du moins ce dont elle traite, le théologique. Il s'agit là, en effet, de ce champ du donné que ne parvient pas à prendre en charge le discours métaphysique ou philosophique, justement parce qu'il se trouve donné absolument [...] La philosophie a donc une définition [...] à venir selon la phénoménologie : toute pensée qui obéit au surcroît de la possibilité sur l'effectivité par un empirisme enfin radical : voir ce qui se donne, regarder ce que cela donne et admirer que cela (se) donne⁴²⁰.

⁴¹⁷ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 198 ; I. Thomas-Fogiel, « La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, No. 4, 2013, p. 536.

⁴¹⁸ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 186.

⁴¹⁹ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 263. Cf. *ibid.*, pp. 219-221.

⁴²⁰ J.-L. Marion, « De l'« histoire de l'être » à la donation du possible », in : *Le Débat*, No. 72, 1992/5, n. 72, p. 171 et p. 176. Cette citation pourrait à première vue donner l'impression d'une confirmation de l'hypothèse de D. Janicaud relative à un tournant théologique dans la

Malgré l'archi-fait de la différence entre le sujet et la donation qui s'atteste par exemple dans la « qualité » différente de toute herméneutique qui « varie elle-même avec le talent, l'éducation, le courage⁴²¹ », Marion détermine le sujet à partir de la donation comme l'*adonné* et sa perte du donné comme l'*abandonné*. Mais nous devons nous demander : comment penser phénoménologiquement le talent, l'éducation, le courage, etc., en bref, la résistance de l'*adonné* vis-à-vis du donné dans le cadre d'une phénoménologie du devenir qui s'assigne la tâche d'élucider le devenir-autre de l'existence, ce trait du sujet phénoménologique qui comme le soulignait Lévinas s'avère fondamental pour tout devenir-autre ? Comment penser la différence qui, au cœur du sujet, conditionne la phénoménologie de la donation (étant donné que tout phénoménologue soucieux d'aborder le donné doit en passer d'abord par la réduction) ? Et s'agit-il de surcroît seulement d'une question *phénoménologique* ? Pour Marion, le fait que l'*adonné* se reçoive à partir du donné et *le rende visible en tant que conscience* n'est qu'un *archi-fait* de la phénoménologie. On peut certes mettre en cause le terme « *adonné* » qui ne reflète pas la deuxième partie de la définition du destinataire de l'apparaître mais peut-on reprocher à Marion de ne pas avoir examiné *le fait même* de la finitude du sujet ? Ne s'agit-il pas d'une limite de la phénoménologie qui ne saurait être davantage thématisée ? Cette thématisation, n'est-elle pas située derrière les frontières de la phénoménologie, dans une métaphysique ? Il faut répondre par l'affirmative. Et pourtant, dans la mesure où il s'agit d'une métaphysique *phénoménologique* censée envisager un aspect crucial du destinataire de l'apparaître, toutes les questions que nous venons de poser s'avèrent absolument légitime. En outre, dans la mesure où l'existant ne peut devenir-autre que parce qu'il est fondamentalement séparé de la transcendance avec laquelle il est pourtant en relation, ces questions revêtent une importance considérable pour notre tâche visant à éclaircir le devenir-autre de l'existence. C'est pourquoi nous devons dépasser les frontières de la phénoménologie et entrer

pensée de Marion. Cependant, comme l'affirme A. Pabst, il n'en est rien : en effet, ce n'est pas la théologie qui est à la source de la phénoménologie de la donation mais, bien au contraire, la phénoménologie de la donation qui représente une source de clarté pour la théologie en tant qu'elle la libère de la métaphysique classique. Cf. A. Pabst, « Jean-Luc Marion », in : *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, P. Cabestan (éd.), Ellipses, Paris 2006, p. 84.

⁴²¹ J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 95.

dans une métaphysique phénoménologique qui s'esquisse dans le dialogue implicite entre Renaud Barbaras et Marc Richir.

4.2 Renaud Barbaras : l'archi-événement de la séparation

4.2.1 Le dogmatisme sartrien

Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un (archi-)événement ? Cette question basée sur une affirmation de Marc Richir⁴²² peut être considérée comme l'énoncé d'un débat *implicite*⁴²³ que nous aimerions rendre maintenant explicite, c'est-à-dire de la discussion entre Marc Richir et Renaud Barbaras relative aux couches les plus archaïques de la subjectivité. Ce faisant, nous tentons de thématiser la problématique de la séparation que nous avons souligné, notamment avec Lévinas, dans le deuxième chapitre, cette problématique qui s'avère cruciale pour notre projet d'esquisser une phénoménologie du devenir-autre.

Les réflexions qui suivent feront plus précisément partie de ce que Barbaras appelle une métaphysique phénoménologique dont l'objet principal est – depuis Husserl, comme l'avons vu – la facticité originaire du pôle subjectif⁴²⁴. Dans le cadre de cette métaphysique où s'inscrit également, du moins partiellement, la phénoménologie génétique de Richir, la discussion entre nos auteurs s'effectue tout d'abord par l'intermédiaire de la référence à Sartre qui forge, en s'efforçant d'éclairer l'origine du sujet, une théorie originale. En effet, lorsque Richir renonce à maintes reprises à décrire le contact archaïque de soi à soi comme un événement, et lorsque Barbaras est obligé de parler d'un *archi*-événement au sens singulier de la séparation du sujet d'avec ce qu'il appelle l'archi-mouvement ontologique, c'est sans aucun doute en référence aux passages de *L'être et le néant* où Sartre désigne la genèse du pour-soi à partir de l'en-soi comme « événement absolu » :

⁴²² M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Millon, Grenoble 2014, p. 178.

⁴²³ Pour autant que nous sachions, les deux auteurs ne se sont pas lus mutuellement (du moins n'ont-ils manifestement pas lu les ouvrages où la notion d'archi-événement a vu le jour et la notion de « moment » du sublime a été considérablement développée).

⁴²⁴ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 284.

[L]e néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi. Mais ce néant ne peut « être été » que si son existence d'emprunt est corrélative d'un acte néantisant de l'être. Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique. Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi. C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être⁴²⁵.

Barbaras et Richir sont d'accord pour refuser le dogmatisme sartrien : après avoir décrit le « moment » du sublime comme un déluge de l'affectivité jusqu'à la pointe ultime qui engendre sa réflexion, Richir ajoute qu'« il n'y a pas d'affectivité en soi – ce serait là un point de vue dogmatique⁴²⁶ » ; Barbaras, de son côté, souligne l'incompréhensibilité phénoménologique de la tentative de l'en-soi de se fonder ainsi que l'existence d'un cercle chez Sartre puisque « l'en-soi ne saurait donner naissance au pour-soi qu'à la condition d'être déjà pour soi⁴²⁷ ». Ils sont donc d'accord sur la nécessité d'aborder le problème dans les strictes limites de la phénoménologie. Cependant, lorsqu'il s'agit d'élaborer leurs propres analyses quant à l'*écart* qui réside au cœur du sujet, Barbaras et Richir proposent des solutions à première vue différentes : tandis que le premier invente le terme d'archi-événement, le second refuse de parler d'événement quel qu'il soit.

Dans ce qui suit, nous tenterons d'exposer aussi bien l'archi-événement de Barbaras que le « moment » du sublime de Richir, et ce, en vue de dégager une définition minimale de la subjectivité archaïque qu'ils partagent : un écart ou une différence minimale hors temps et hors espace qui permet à soi d'entrer en contact avec soi ou avec ce qu'il « phénoménalise » en tant que sujet intentionnel. De la sorte, nous dégagerons un espace phénoménologique (à savoir « le phénomène » correspondant à la définition partagée), dans lequel les deux descriptions pourront rejoindre les descriptions présentées dans les chapitres précédents, et par là compléter le champ phénoménal qui fait l'objet de la phénoménologie contemporaine.

⁴²⁵ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, p. 115.

⁴²⁶ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon 2010, p. 90.

⁴²⁷ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 279.

4.2.2 Un a priori de l'a priori husserlien

Renaud Barbaras s'inscrit dans le champ de la phénoménologie par sa tentative d'élaborer l'*a priori* corrélationnel de Husserl. Depuis plus de vingt ans, il ne cesse de critiquer la corrélation husserlienne dans laquelle presque tout le poids de l'apparaître est porté par un des étants en relation – par le sujet ou plutôt par l'être absolu des vécus subjectifs qui assurent tout le rapport à l'objet transcendant, *de jure* pleinement déterminable. Barbaras affirme que Husserl a trahi, par cette caractérisation, sa propre découverte phénoménologique, à savoir la donation par esquisses qui atteste de l'autonomie originaire du phénoménal et, par conséquent, de l'irréductibilité du problème de la perception au problème de la connaissance de l'objet⁴²⁸. Dès lors, Barbaras tente de rendre compte de la corrélation correspondant à l'apparaître même, à la perception dont l'essence consiste dans une sorte de recul de l'apparaissant originaire qu'est le monde, dans sa profondeur ou sa distance ineffaçable. Il part donc de la corrélation husserlienne et en cherche les conditions transcendantales, se mettant donc en quête d'un « *a priori* de l'*a priori*⁴²⁹ » husserlien : « Si c'est cette corrélation qui est le vrai, et qui l'est indubitablement, alors quel mode d'être doivent posséder *et* le sujet de l'apparaître, *et* l'étant apparaissant ?⁴³⁰ » Voilà la question principale de Barbaras, celle qui ressurgit toujours à nouveau dans ses livres. Dans son *Essai sur le sensible*, il y répond et établit son programme pour la vingtaine d'années suivantes : il faut penser le sujet de la perception comme être vivant (sentant et mouvant) et le perçu comme monde⁴³¹.

Comme en témoigne la donation par esquisses propre à la perception, à savoir une sorte de recul originaire de l'apparaissant, le propre du perçu réside en ceci qu'il transcende toute esquisse actuelle – le perçu n'apparaît certes que par elle mais il est aussi ce qui l'excède, la transcendance pure ou le monde au sens phénoménologique plus profond. Corrélativement, le mode d'être du sujet qui fait apparaître le monde toujours en retrait, comme ce qui se donne tout en nous

⁴²⁸ R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, pp. 67-74.

⁴²⁹ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 7.

⁴³⁰ É. Bimbenet, « Le seul absolu, c'est la phénoménalité même », in : *Nouvelles phénoménologies en France*, Ch. Sommer (éd.), Hermann, Paris 2014, p. 138.

⁴³¹ R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, p. 76.

échappant, doit être précisé. C'est la question directrice de Barbaras. L'élaboration systématique de cette tâche se trouve dans *l'Introduction à une phénoménologie de la vie* d'après laquelle le sujet de la corrélation avec le monde – un sujet qui à la fois appartient au monde et en diffère pour pouvoir le phénoménaliser – est un mouvement incessant vers le monde, il est le *désir* comme essence du vivre originaire au double sens d'un *Leben* et d'un *Erleben*, d'un être en vie (mouvement vivant) et d'une épreuve (la conscience)⁴³². Nous avons déjà vu chez Straus et Patočka qu'un tel sujet est loin d'être un sujet substantiel, un sujet clos sur lui-même : au contraire, par son mouvement, il s'enfonce dans l'altérité du monde qu'il fait paraître de telle manière que l'accès à ce qu'il vise en tant que désir (soit l'accès à *un* monde objet de son expérience actuelle, une sensation) l'exacerbe au lieu de l'apaiser, car ce qu'il vise vraiment (*le* monde de la relation continue, la transcendance comme telle) s'y dérobe, la présence du monde n'est qu'un défaut de présence⁴³³. C'est seulement ainsi que le sujet devient intentionnel au sens de conscience d'objet : l'intentionnalité husserlienne est une modalité de l'intentionnalité originaire de la vie en tant qu'ouverture à la transcendance illimitée du monde⁴³⁴. Pour pouvoir être sujet d'un étant apparaissant (d'un visible), le sujet doit être en mesure de synthétiser toutes les déterminations de l'étant et, comme l'étant appartient à la profondeur sensible du monde, comme il ne se donne qu'en esquissant, le sujet doit être un sujet en mouvement vers et dans le monde (dans l'invisible).

On peut dire que le désir (terme déjà utilisé mais non pas élaboré systématiquement par Straus) est le sujet sentant de la « relation continue » (Straus) avec la totalité du monde non donnée (Patočka) qui ne se réduit pas à ses actualisations sous la forme de telle ou telle ouverture du monde dans une sensation. Ainsi, le désir n'est qu'une autre description de l'existence incarnée qui n'a pas pour fil conducteur la question abstraite de l'être. Pour Barbaras, le *Dasein* est un étant pour qu'il y va *du monde* dans son être. Il s'ensuit que ce qui s'appelle chez Maldiney et Romano « événement » ne peut être défini de la même manière dans le cadre du projet barbarassien : même si l'événement affecte dans les deux cas la totalité de l'existence (dans le sentir, le sujet co-devient avec le

⁴³² R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, pp. 255-256.

⁴³³ Cf. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 68.

⁴³⁴ Cf. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 236.

monde), il n'est pas défini comme ce qui bouleverse la totalité des possibles de l'existant mais justement comme une nouvelle ouverture du monde sensible ou une nouvelle donation du sens. L'existence est la vie. Toutefois, comme il s'agit du même « phénomène », la description de l'événement ne saurait trop en différer. Même l'événement en tant que sentir ou, pour employer les termes de Barbaras, en tant que « sentiment », par exemple celui de l'amour, nous oblige à nous transformer : « cette ouverture dont la portée transcende celle de mon monde, au sens des étants mondains familiers, va nécessairement de pair avec une forme d'effondrement de ce monde et donc avec une perte de ma consistance⁴³⁵ ».

C'est cependant à cela (l'événement comme donation originaire du sens) que le rapprochement entre ces auteurs doit être limité. En cherchant à approfondir le projet abstrait de Heidegger à la lumière de l'événement, Romano se focalise sur l'événement en tant qu'il bouleverse l'existence et la fait devenir autre et, par conséquent, il ne thématise le sujet qu'à partir de cette épreuve. Barbaras quant à lui examine le mode d'être du sujet *incarné* qui est en mesure d'être ouvert à l'événement mais ne se réduit pas à cette capacité – il examine le mode d'être d'un sujet qui ne se réduit pas à ce qui lui arrive dans le cadre d'un empirisme. Dans le deuxième chapitre, nous avons déjà vu que, même si le sujet sentant co-devient avec le monde, ils ne fusionnent jamais, ce qui était parfaitement décrit par Lévinas dans l'idée de séparation et de rapport entre l'intériorité et la vraie transcendance.

Afin d'échapper à l'empirisme, affirme Barbaras en discutant non avec Romano mais avec Maldiney, il faudrait être en mesure de maintenir et de fonder une différence, aussi ténue soit-elle, entre l'ouverture et ce qu'elle ouvre, la réceptivité et ce qui est reçu, différence sans laquelle il n'y a ni ouverture, ni réceptivité. [...] Ou bien l'ouverture ne se distingue pas de ce qu'elle ouvre, sinon après coup, de sorte que l'attente est constituée par ce qui la comble mais alors cela n'a plus aucun sens de parler de réceptivité, de sentir ou de dimension pathique et il serait plus conséquent d'assumer ce que nous pourrions nommer une forme d'empirisme événemential ; ou bien on prétend faire effectivement une théorie de la réceptivité et dévoiler l'essence

⁴³⁵ R. Barbaras, *Le désir et le monde*, Hermann, Paris 2016, p. 226. Cf. R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, pp. 177-195.

du sentir mais il est alors requis de fonder la distinction entre l'ouverture et l'ouvert, l'attente et ce qui la comble, la réceptivité et ce qu'elle reçoit, bref que puisse être préservé quelque chose comme un sujet du sentir⁴³⁶.

La tâche consiste donc à penser une réceptivité du sujet sentant qui ne prend pas la forme d'une anticipation ou d'un projet mais qui est ouverte aux événements dont parle Romano et ne se rabat pourtant pas sur ce qu'elle reçoit. Et c'est exactement ce qui caractérise le désir : le sujet sentant conçu comme désir ne saurait être réduit à ce qui lui arrive car il est en « relation continue » avec le monde auquel il appartient ; ce qui satisfait provisoirement le désir (un événement ouvrant *un* monde) ne fait qu'intensifier son mouvement vers *le* monde. C'est précisément la raison pour laquelle nous nous sommes tourné vers Barbaras, car il permet d'interpréter autrement le « phénomène » compris par la notion de naissance, qui désigne chez Romano la différence vis-à-vis du monde au cœur du sujet. C'est ainsi que Barbaras pourrait élucider ce que Romano lui-même évoque comme problématique : le rapport entre les capacités corporelles et existentielles, c'est-à-dire le rapport entre l'incarnation du sujet et l'événement – le rapport entre le devenir (du sentir) et l'événement.

4.2.3 L'archi-mouvement

Sous le nom de désir, Barbaras dépasse tous les concepts équivoques de l'être visant à articuler un objet à un sujet différent ou indépendant dans une certaine mesure de cet objet (Husserl), mais il déborde en même temps tous les concepts univoques décrivant leur sphère d'appartenance (Merleau-Ponty). Le désir signifie les deux à la fois parce qu'il consiste dans la détermination transcendantale du mode d'être du sujet à partir du mouvement (corrélational) de l'apparaître même – à partir de l'unité originelle de la Vie. Le sujet fait donc bien face à un objet comme c'est le cas de la perception (je vois un ordinateur ; je touche une table) mais, en tant que vivant, en sentant et se mouvant, il transcende en même temps le plan de la perception et est au monde au sens de la

⁴³⁶ R. Barbaras, « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir », in : H. Maldiney et al., *Maldiney, une singulière présence*, Paris, Les Belles Lettres 2014, pp. 27-28. Néanmoins, nous avons souligné que l'existant chez Maldiney ne peut pas être réduit à la transpassibilité qui ne constitue qu'un des existentiels. Voir chap. III.

transcendance comme fond de toute perception (il y a une communication profonde entre moi et le monde par le sentir qui me permet de passer facilement entre plusieurs perceptions actuelles mentionnées et beaucoup d'autres). Cela revient à dire que le sujet ne saurait constituer à lui seul ce dont il est le lieu d'apparaître. Bien au contraire, tout ce qui apparaît ou peut apparaître provient selon Barbaras du monde en tant que transcendance ou Fond indifférencié auquel le sujet participe par l'intermédiaire de son mouvement désirant⁴³⁷. Autrement dit, les événements bouleversant l'existence font partie d'un procès plus large dont le vrai sujet est la Vie originaires : l'archi-mouvement *du monde*.

Si, au début de notre réflexion, nous avons inféré de la nature phénoménologique du monde celle du sujet, nous sommes maintenant autorisés, du fait de l'appartenance *ontologique* du sujet au monde dans la corrélation, à déterminer de plus près le mode d'être du monde à partir de celui du sujet. Étant entendu que le sujet est un mouvement *insatiable*, l'horizon auquel il aspire doit également être d'ordre dynamique – le désir n'y trouvant aucun repos⁴³⁸ : « Nous sommes *au* monde par notre désir, sans doute *dans* le monde des étants par notre corps objectif, mais nous sommes d'abord *du* monde en tant que notre propre mouvement s'inscrit dans le procès de venue à soi du monde (mondification) et en provient⁴³⁹ ». Cela revient à dire que la transcendance comme telle du monde doit être pensée « dynamiquement comme une puissance, la puissance qu'ont les choses d'advenir, puissance où elles puisent leur mouvement d'advenir. Mais en tant que puissance nue, qui n'est assigné à rien de délimité, l'Oouvert est pur appel ou pure attente, l'imminence de tout ce qui peut survenir, c'est-à-dire l'imminence comme être⁴⁴⁰ ». Par cette citation, nous faisons intervenir Heidegger et Maldiney : l'Oouvert est la vérité du sentir en tant qu'il s'agit de la source (aucunement statique d'après Barbaras) du co-devenir du sujet et du monde, de la source des événements qui font naître ces deux pôles de la corrélation. On ne peut donc envisager l'Oouvert autrement que comme ouverture du monde de notre existence à la transcendance, comme puissance non donnée du monde donné, soit

⁴³⁷ Cf. par ex. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, pp. 340-352.

⁴³⁸ R. Barbaras, *Le désir et le monde*, pp. 133-143.

⁴³⁹ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 91.

⁴⁴⁰ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 238.

une puissance inaccessible qui domine ce champ phénoménal là-devant moi dans laquelle je m'inscris par mes mouvements. C'est pourquoi Barbaras dit que « ... plus profondément que l'Oouvert et le monde, il y a cette tension originaire dont ils procèdent comme ses pôles à la fois antagonistes et solidaires, cette déchirure par laquelle le monde vient contenir ou circonscrire l'Oouvert et en laquelle l'Oouvert luit comme cet en-deçà du monde où le monde s'enracine, l'Espace de son espace⁴⁴¹ ». Et c'est justement pour élucider davantage cette tension que Barbaras forge le concept d'archi-mouvement : le sujet rapporte le monde à l'Oouvert *en désirant*, à travers son mouvement, *un autre mouvement* qui se déroule à un niveau supérieur de la manifestation, un *archi-mouvement* de la délimitation des étants de notre expérience actuelle à partir du Fond indifférencié, soit l'archi-mouvement *du monde*, ou pour le dire autrement le mouvement qui, en raison de la transcendance du monde, doit dépasser, malgré leur parenté, celui du sujet⁴⁴². Quand Barbaras dit que « cet archi-mouvement de la *physis* n'est autre que le mouvement même de l'apparaître⁴⁴³ », il ne peut pas le caractériser plus clairement : l'archi-mouvement n'est rien d'autre que le mouvement de la corrélation entre le sujet et le monde qui comprend le côté nocturne du monde qui fait devenir-autre la corrélation, c'est-à-dire qui comprend « une sorte d'excès interne de l'apparaître qui est inhérent à sa dimension d'insatisfaction⁴⁴⁴ » (l'insatisfaction du désir aussi bien que celle de l'archi-mouvement ; du point de vue ontologique, ils ne sont qu'un mouvement). Il est donc clair que le devenir-autre est intrinsèquement lié à cette insatisfaction au cœur du mouvement ontologique de l'apparaître. C'est cette insatisfaction qui témoigne de la séparation subjective qu'il faut maintenant thématiser.

4.2.4 L'archi-événement

Si nous avons bien découvert la base ontologique de la manifestation, l'archi-mouvement du monde, ceci n'est qu'un premier pas, tant il est vrai que la phénoménologie basée sur la corrélation ne saurait coïncider avec l'ontologie :

⁴⁴¹ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 249.

⁴⁴² Cf. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, pp. 152-153 ; R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, pp. 27-34.

⁴⁴³ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 151.

⁴⁴⁴ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 358.

Si nous en restions là, nous courrions le risque de faire basculer la phénoménologie du côté d'une philosophie de la nature et d'abandonner la perspective corrélationniste au profit d'une position moniste. Or, à ce niveau, s'il y a déjà de l'apparaître [...] il n'y a pas encore de destinataire de l'apparaître et donc pas d'écart entre un pôle transcendant et un pôle subjectif, écart sans lequel on ne peut parler de la corrélation⁴⁴⁵.

Il est clair qu'un destinataire de l'apparaître, un sujet, est toujours déjà là quand on a comme point de départ la corrélation de l'expérience et du monde. Si Barbaras écrit qu'il n'existe pas encore, c'est parce qu'il l'a réduit pour pouvoir découvrir ce qu'il partage avec le monde, soit l'archi-mouvement auquel le sujet en tant que désir participe (et c'est comme si, dans ce mouvement, il annulait sa différence vis-à-vis du monde). Mais si l'appartenance et la différence sont pour ainsi dire au même niveau ou de même rang⁴⁴⁶, si toute expérience se caractérise par la corrélation du donné subjectif et du monde apparaissant, il faut en conclure que la séparation du sujet et du monde *accompagne toujours déjà* l'archi-mouvement. Le fait que le sujet « s'oppose » au monde est aussi ancien que le monde lui-même⁴⁴⁷ ; il en va là des deux aspects inséparables de la corrélation phénoménologique. Il s'ensuit que, tout comme la notion ontologique de chair ne suffit pas à rendre compte de la corrélation (de l'équivocité de la chair), on n'achève pas l'élaboration de l'*a priori* corrélationnel (d'un *a priori* de l'*a priori*) en parlant de l'archi-mouvement : il est « impossible de parcourir en sens inverse le chemin qui nous a conduit à l'archi-mouvement » et de montrer la naissance de la différence (du sujet) au sein de celui-ci⁴⁴⁸. La différence doit procéder de la profondeur *métaphysique* du monde car elle « *affecte* l'archi-vie mais ne lui *appartient pas*⁴⁴⁹ ». En tout cas, Barbaras ne prétend pas éclairer son statut dans une métaphysique au sens classique. Sa métaphysique s'occupe de la différence au cœur du sujet en tant qu'elle est le minimum que l'on doit supposer pour

⁴⁴⁵ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 270.

⁴⁴⁶ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 256.

⁴⁴⁷ R. Barbaras, *Le désir et le monde*, p. 160.

⁴⁴⁸ Cf. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 20 et p. 155.

⁴⁴⁹ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 157.

l'explication de la corrélation phénoménologique⁴⁵⁰. La question se pose donc ainsi : Comment penser la différence du sujet au sein de l'archi-mouvement dont elle ne provient pourtant pas ? Comment penser un écart qui ne compromettrait pas le mouvement ontologique ?⁴⁵¹ Comment envisager l'écart qui est toujours déjà là, et à la faveur duquel le monde se donne comme son propre avenir⁴⁵², c'est-à-dire l'écart qui fait devenir-autre l'existence en la subordonnant aux événements bouleversants ? C'est comme si le mouvement du monde *se séparerait de lui-même* parce qu'il s'agit d'intégrer dans le mouvement de l'apparaître son centre qu'est le destinataire de l'apparaître qui *s'oppose à lui* et le fait paraître : l'archi-mouvement du monde se donne à quelqu'un, le mouvement de la Vie ou de l'intentionnalité originarie est l'intentionnalité au sens husserlien. L'ouverture du sujet à la transcendance est toujours déjà « refoulée » : le mouvement du désir vers le monde n'est qu'un aspect du désir et ce dont il retourne maintenant, c'est de sa séparation irrémédiable avec le monde⁴⁵³. En bref, on doit expliquer ce qui correspond – dans le mouvement de l'apparaître – à ce que Barbaras appelle le deuxième degré de la manifestation, soit la manifestation en tant que dévoilement par le sujet de ce qui est produit par le monde dans le premier degré de la manifestation (par l'archi-mouvement).

Si l'archi-mouvement est tout le mouvement, s'il est ontologique, on ne peut penser un mouvement qui en diffère (à savoir l'écart subjectif mentionné) que comme une privation ou une limitation de l'archi-mouvement même⁴⁵⁴, soit comme un mouvement dans l'archi-mouvement du monde, c'est-à-dire comme un *archi-événement métaphysique*⁴⁵⁵. Sur ce point Barbaras semble se rapprocher de la théorie sartrienne : la différence propre au pôle subjectif (pour-soi sartrien) est également pensée comme la négation du mouvement ontologique. Or, malgré l'apparence et comme le souligne Barbaras lui-même, le rapprochement entre les auteurs n'est que formel. Comme nous l'avons déjà affirmé, du point de vue phénoménologique, l'acception sartrienne des termes clés (« l'en-soi », « le pour-soi » et « l'événement absolu ») demeure dogmatique. Ce qui nous intéresse ici,

⁴⁵⁰ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 299.

⁴⁵¹ Cf. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 106.

⁴⁵² Cf. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, pp. 325-326.

⁴⁵³ Cf. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 124.

⁴⁵⁴ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 245.

⁴⁵⁵ Cf. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 256.

dans notre enquête relative aux couches archaïques de la subjectivité, c'est la manière dont Barbaras confère avec le terme d'*archi-événement* un sens plus phénoménologique à l'événement absolu de *L'être et le néant*. Comme nous l'avons déjà dit, aux antipodes de Sartre, Barbaras refuse de penser le pour-soi comme procédant d'une tentative de l'en-soi pour se fonder. Car, dans une perspective strictement phénoménologique, l'événement ne saurait être ontologique, il faut tenir compte de sa nécessaire extériorité par rapport à l'ontologique. Même s'il affecte l'archi-mouvement ontologique, il n'en relève toutefois pas. Comme nous l'avons déjà souligné, l'ontologique et le métaphysique sont au même niveau ou de même rang, le fait que le sujet « s'oppose » au monde est aussi ancien que le monde lui-même.

Il convient donc de souligner que Barbaras emploie le terme d'événement de manière singulière par rapport à l'histoire de la philosophie : 1) l'archi-événement n'est qu'un mouvement affectant inéluctablement le mouvement du monde (infléchissant son cours) mais n'en procédant pas – il ne vient de nulle part (c'est pourquoi l'archi-événement doit être métaphysique, mais pas du tout au sens classique⁴⁵⁶) ; 2) étant donné qu'il a lieu, il ne s'agit pas d'un pur néant⁴⁵⁷ ; 3) puisqu'il n'est pas du côté de l'ontologique, de l'essence (au sens classique) des choses déterminées dans l'archi-mouvement⁴⁵⁸, l'événement ne peut se produire qu'une fois⁴⁵⁹ ; 4) l'objection selon laquelle ce qui surgit une fois ne saurait être à la source de ce qui surgit de manière réitérée (*une* expérience concrète subjective) n'est pas valable puisque la temporalité n'existe pas à ce niveau de la description⁴⁶⁰ et puisque l'archi-événement affecte l'archi-mouvement dans toute sa portée.

Toute la difficulté de la démarche de Barbaras consiste en ceci qu'il entend thématiser à l'aide de *deux* termes nécessairement *abstrait*s n'ayant rien en commun, le mouvement corrélationnel *concret* (soit le mouvement du désir) dans lequel tous deux, l'archi-mouvement et l'archi-événement, s'entrelacent sans cesse. Si Barbaras parle d'*archi-événement*, c'est justement en raison de son interrogation relative au mode d'être du sujet de la perception (de la corrélation

⁴⁵⁶ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, p. 157.

⁴⁵⁷ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, p. 80.

⁴⁵⁸ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 270.

⁴⁵⁹ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 288.

⁴⁶⁰ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 260.

phénoménologique) : l'archi-mouvement n'est qu'un des deux aspects du sujet et il faut par conséquent chercher le deuxième pour pouvoir déterminer complètement le mode d'être du sujet. En d'autres termes, si Barbaras s'efforce de nommer la différence du sujet *depuis* l'archi-mouvement (l'événement n'est qu'un mouvement dans l'archi-mouvement), c'est parce que *dans* le sujet l'archi-mouvement ontologique « rencontre » l'archi-événement. L'archi-événement peut être nommé « événement » puisqu'il affecte malgré tout l'archi-mouvement de telle sorte qu'il constitue le deuxième aspect d'un seul être : le mouvement du désir, appartenant à l'archi-mouvement ontologique du monde, est insatiable en raison de l'archi-événement métaphysique. Et dans cette perspective ancrée dans une phénoménologie moniste au sein de laquelle l'archi-mouvement du monde est tout le mouvement, et où tout mouvement différant en quelque sorte de celui-ci doit être pensé comme sa négation, c'est-à-dire à partir de lui, il est absolument légitime de parler d'un mouvement dans l'archi-mouvement, à savoir de l'archi-événement.

Le problème à première vue insoluble de Barbaras, soit la recherche d'un concept qui saurait articuler la différence du sujet tout en conservant le sol d'appartenance qu'est l'archi-mouvement – sol *qui n'a rien à voir avec la différence du sujet* – trouve donc la solution suivante : dans le cadre d'une phénoménologie moniste, on peut parler d'un événement au sens singulier de l'archi-événement. Ainsi, si la tâche de la phénoménologie consiste à élaborer l'*a priori* universel de la corrélation entre la conscience et le monde, on peut dire que l'œuvre de Barbaras l'accomplit dans toute sa portée. La cosmologie et la métaphysique nous expliquent suffisamment comment le sujet peut faire apparaître le monde, c'est-à-dire comment il appartient au monde sans que leur différence évidente et incontournable pour le rapport phénoménalisant ne soit compromise. Cette recherche acharnée de la logique de la corrélation est ce qui distingue Barbaras de Maldiney, Romano et Marion qui se focalisent plutôt sur l'infinie finitude du sujet, c'est-à-dire sur son aspect ontologique, sur son ouverture à la transcendance du monde. Barbaras, de son côté, thématise la finitude du sujet comme un mouvement positif ou autonome qui ne saurait être réduit à sa relation avec la transcendance (même s'il constitue le point de départ de toute rencontre de la transcendance), comme chez Lévinas, sauf que Barbaras

ne décrit pas la séparation comme un événement de l'hypostase ou de la position du corps. Il est bien vrai, nous dit Barbaras, que le sujet doit avoir un corps pour que son mouvement soit effectif mais ce mouvement ne peut pas se réduire au déplacement du corps dans le monde. En effet, nous avons dit que l'archi-événement, en tant que naissance du sujet, était étranger à l'archi-mouvement de la production des étants y compris celle du corps objectif. Cela signifie que le sujet est un mouvement à la fois corporel (appartenance) et psychique (différence), soit un mouvement qui apparaît comme un mélange entre l'archi-mouvement et l'archi-événement au sein de l'unité de la Vie⁴⁶¹. Néanmoins, dans la mesure où Lévinas ne parle pas du corps objectif mais de son poids, de sa matérialité pure qui constitue la base d'un centre « psychique », il s'avère qu'il envisage un concept plus originaire du corps qui est en réalité parfaitement compatible avec l'archi-événement ; il semble parler du corps en tant que « point zéro » décrit par Husserl :

Le corps propre possède alors, pour l'*ego* qui lui appartient, ce trait distinctif, unique en son genre, qu'il porte en soi le *point zéro* de toutes ces orientations. L'un des points de l'espace qui lui appartiennent, fût-ce même un point qui n'est pas effectivement vu, est constamment caractérisé sur le mode de l'« ici » central ultime, à savoir d'un ici qui n'en a aucun autre en dehors de soi par rapport auquel il serait un « là-bas ». De la sorte, toutes les choses du monde environnant possèdent leur orientation par rapport au corps propre, tout comme en effet toutes les expressions de l'orientation commandent un tel rapport [...] j'ai toutes les choses en face de moi, elles sont toutes « là » – à l'exception d'une seule, précisément de mon corps, qui est toujours « ici »⁴⁶².

C'est donc le corps dans sa matérialité qui constitue la base de la subjectivité la plus primitive et la plus archaïque⁴⁶³ correspondant à la subjectivité née de l'archi-événement (la subjectivité en tant que point zéro ou opposition vis-à-vis du

⁴⁶¹ Cf. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, pp. 310-311.

⁴⁶² E. Husserl, *Idées II*, pp. 223-224.

⁴⁶³ Comme l'écrit R. Bernet : « "Ici" est la marque qui fait de cette chose mon corps, "ici" est le nom de la subjectivité la plus primitive et la plus charnelle. » R. Bernet, *Force – Pulsions – Désir, Une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Paris 2013, p. 311. Cf. K. Novotný, *Relevance subjektivty, Tělo a duše z hlediska fenomenologie afektivty*, pp. 95-102.

monde). Étant donné que l'archi-mouvement est – de manière similaire – un mouvement lié à un aspect du corps, plus précisément au corps du sujet sentant qui s'enfonce par son mouvement dans le monde, il semble que l'on pourrait trouver un élément commun à ces deux conditions transcendantales abstraites du devenir-autre de l'existence (l'archi-mouvement et l'archi-événement) en prenant en considération le mouvement effectif du sujet corporel. En effet, l'individuation de tout sujet, l'ipséité de l'existant, le devenir-autre *réel* de l'existence est ce qui se produit lors du mouvement effectif de l'existant *incarné* (du désir) dans lequel l'archi-mouvement (le corps en tant que corps sentant qui co-devient avec le monde) et l'archi-événement (le corps en tant que point zéro) se brouillent :

Le mouvement subjectif ne constitue ni la différence ni l'appartenance comme telles ; il suppose au contraire la différence sous la forme de l'archi-événement et l'appartenance dès lors qu'il ne peut être que mouvement au sein du monde ; mais, dans ce cadre qui circonscrit sa mobilité propre, il constitue *sa* différence sous la forme du sujet qu'il ne cesse de faire advenir et *son* appartenance sous la forme du substrat qu'il ne cesse de constituer⁴⁶⁴.

Mais revenons au sujet principal de ce chapitre, c'est-à-dire à la discussion sur l'*une* des conditions du devenir-autre qu'est la finitude « essentielle » du sujet. Nous devons poser la question suivante : si, pour décrire de manière pertinente un aspect de la corrélation, il faut conférer ainsi à l'événement un sens singulier (l'archi-événement) qui diffère largement tant de l'usage ordinaire du terme que de son usage phénoménologique, ne vaudrait-il pas mieux utiliser un tout autre terme ? Si l'on y regarde de plus près, il semble que la raison principale qui a conduit Barbaras à parler d'*archi-événement* peut être mise en question même dans le cadre de sa phénoménologie élaborée à partir de la corrélation. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la notion d'*archi-événement* est forgée à partir de celle d'*archi-mouvement* (l'événement n'est qu'un mouvement dans le mouvement), même s'ils n'ont rien en commun. Il semble pourtant que, dans le cadre d'une phénoménologie *strictement corrélationniste* plutôt que moniste, on ne puisse rabattre la différence subjective sur un mouvement *dans* le mouvement (dans l'archi-mouvement). Autrement dit, il s'avère que, d'un autre point de vue

⁴⁶⁴ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 312.

que celui de l'archi-mouvement, on n'est pas obligé de parler d'*événement* : le pôle subjectif est un fait de la phénoménologie, le sujet *accompagne* toujours déjà le contenu de son expérience (le contenu créé dans le processus de l'archi-mouvement). Le noyau phénoménologique de l'archi-événement n'est qu'*un archi-fait du mouvement subjectif toujours déjà accompagnant le mouvement cosmologique* – une description que l'on peut également trouver chez Barbaras⁴⁶⁵.

Mais alors, si l'utilisation du terme d'archi-événement ne va pas complètement de soi, et ce, même dans le cadre de la phénoménologie corrélationniste, ne vaudrait-il pas mieux utiliser un tout autre terme, correspondant mieux au « phénomène » qu'il est censé décrire ? Marc Richir, explorant les profondeurs de la corrélation en poursuivant le mouvement du phénomène conçu comme *rien que* phénomène, répond affirmativement et élabore sa propre théorie dont la naissance de la subjectivité fait partie – la théorie du « moment » du sublime.

4.3 Marc Richir : le contact de soi à soi dans le « moment » du sublime

4.3.1 La refonte de la phénoménologie transcendantale

Même si Marc Richir avance différemment de Renaud Barbaras, on trouve aussi au cœur de sa phénoménologie un certain excès non-objectif lié en dernière instance à la position de la phénoménologie entre l'immanence et la transcendance, qui se présente chez Richir sous la forme d'un dualisme entre l'affectivité schématisée d'un côté et la transcendance absolue de l'autre. C'est ce dualisme qui le rapproche de Barbaras et de Lévinas⁴⁶⁶, et qui lui permet de décrire la formation spontanée du sens *transpassible* et *transpossible*⁴⁶⁷, c'est-à-dire son devenir-autre.

De même que Barbaras ne cesse de critiquer la corrélation husserlienne en vertu de laquelle presque tout le poids de l'apparaître est porté par l'être absolu

⁴⁶⁵ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, pp. 285-290.

⁴⁶⁶ Comme nous allons nous occuper de la discussion entre Richir et Barbaras, notons que Richir refuse de décrire la transcendance à l'instar de Lévinas : selon Richir, l'asymétrie d'Autrui est liée au mythe métaphysique de la culpabilité originare tandis que la transcendance absolue est en rapport à l' « innocence du vivre ». Cf. M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 22 ; M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 11.

⁴⁶⁷ Voir infra comment Richir emploie ces termes de Maldiney.

des vécus subjectifs, de même Richir, en forgeant le concept d'illusion transcendante (d'un « simulacre ontologique ») qui fait apparaître le transcendantal (le phénomène) comme le psychologique, s'est assigné la tâche de percer dans les profondeurs de la corrélation husserlienne. Tout le problème tient au fait que la superposition naturelle du transcendantal et de l'empirique nous fait croire que le phénomène contient de l'identique, qu'il est centré autour d'un Je, et qu'il est phénomène de quelque chose. Ainsi, le phénomène apparaît à travers ce que Richir appelle l'institution symbolique (*Stiftung*) qui n'a pas d'origine phénoménologique, c'est-à-dire à travers « l'ensemble, qui a sa cohésion, des "systèmes" symboliques (langues, pratiques, techniques, représentations) qui "quadrillent" ou codent l'être, l'agir, les croyances et le penser des hommes, et sans que ceux-ci en aient jamais "décidés" (délibérément)⁴⁶⁸ ». Autrement dit, dans la conscience intentionnelle, le phénomène est saisi moyennant des déterminités, des significations arbitraires qui immobilisent son mouvement et permettent de l'identifier : « je perçois une table » est une description de la perception dans laquelle la langue (le mot « table ») intervient en tant qu'elle rassemble toutes les possibilités de l'expérience de la table, y compris cette expérience contingente⁴⁶⁹. Toute la difficulté de la démarche de Husserl consiste en ceci qu'il échappe au psychologisme tout en en conservant l'essentiel, c'est-à-dire la forme même avec ses points de stabilité, soit le « découpage symbolique du monde en étants, objets de la conscience » ou « une organisation téléologique de la contingence des apparitions⁴⁷⁰ ». En effet, comme nous l'avons vu, Husserl décrit la structure de l'*a priori* corrélationnel comme *ego – cogito – cogitatum* ; l'apparaître est décrit comme la constitution des objets dans les actes de l'*ego* transcendantal⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 247.

⁴⁶⁹ Cf. M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 96. De manière similaire, J. Benoist considère la différence entre le sentir et le percevoir (intentionnel) à partir du langage (« l'intentionnalité [...] est un phénomène grammatical, fruit du pacte que les mots ont toujours déjà noué avec les choses ») et parle d'un « un devenir problématique de la norme ». J. Benoist, *Le bruit du sensible*, Cerf, Paris 2013, p. 219 et p. 233. Ce qui le distingue des autres philosophes-phénoménologues dont nous parlons ici, et ce qui le situe à peu près *entre* la phénoménologie et la philosophie analytique, c'est qu'il affirme qu'il faut dépasser la phénoménologie au profit d'une ontologie ou d'un réalisme du sensible qui suppose « l'adoption d'une autre grammaire que celle de l'objet ». J. Benoist, *Le bruit du sensible*, p. 225. Au contraire, Maldiney, Romano, Marion, Barbaras et Richir considèrent cette ontologie du sensible comme la base *de la phénoménologie*.

⁴⁷⁰ M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », p. 441.

⁴⁷¹ Voir chap. I.

Or s'il est bien vrai que l'intentionnalité fait partie du mouvement du phénomène, que l'illusion est naturelle et incontournable (Richir s'intéresse à l'*apparaître* de cette illusion qui fait partie de la phénoménologie), il faut également se rendre compte de ce qu'il y a beaucoup plus dans le phénomène : l'intentionnalité n'est qu'un des registres phénoménologiques dans lequel le mouvement propre du phénomène, le phénomène comme *rien que* phénomène, c'est-à-dire « le phénomène en dehors (par mise entre parenthèses ou hors circuit) de toute positivité et de toute détermination qui n'est susceptible, pour nous, de lui venir que par ailleurs ou d'ailleurs⁴⁷² », se trouve transposé (déformé par la fonction de l'institution symbolique). En d'autres termes, les essences dégagées par Husserl ne représentent qu'une limite idéale de l'expérience *concrète*, une limite qui ne saurait jamais coïncider avec la concrétude de l'expérience dans laquelle nous sommes plongés⁴⁷³. Il s'ensuit que, pour Richir, l'objet propre de la phénoménologie n'est pas la corrélation de deux pôles abstraits (la conscience et le monde) mais plutôt ce qui se déroule entre eux, leur unité *concrète*, le tout concret d'une *noësis* et d'un *noema*, mais aussi de la *hylè* :

Ce qui intéresse Husserl, c'est l'acte de viser un objet. Mais dans cet acte, il y a toujours non seulement une *noësis* et un *noema*, mais aussi de la *hylè*. Dès lors, le vécu en quoi consiste proprement le phénomène, c'est le tout concret des trois. [...] cela signifie que les parties sont indissociables du tout, et que le tout est toujours plus que la somme des parties⁴⁷⁴.

Il s'ensuit que le niveau de la chose même, c'est-à-dire de la base phénoménologique – soit les *concrétudes* phénoménologiques qui se trouvent au cœur même de la corrélation husserlienne, le jeu entre ses pôles – ce niveau est en mouvement incessant, inachevé ; la *Sinnbildung* est un processus anonyme et dynamique parce que le rapport du sens à lui-même caractérise la « distorsion originaire » par laquelle le sens est toujours plus que tout sens déterminable (intentionnel). Il y a toujours un excès indéterminé et, par conséquent, il ne s'agit pas d'un rapport d'identité. Et cette situation d'instabilité n'est même pas sauvée

⁴⁷² M. Richir, *Phénomènes, temps et être, ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987, p. 18.

⁴⁷³ Cf. M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », pp. 445-447.

⁴⁷⁴ M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 93.

par le deuxième pôle de la corrélation : il n'y a pas de sujet qui puisse faire la phénoménologie comme science au sens husserlien ; le sujet est originellement divisé entre le « soi » qui assiste ce qui se passe dans le mouvement du phénomène (et correspond, chez Husserl, au sujet transcendantal) et le « soi » qui y assiste (et correspond à l'empiricité du sujet, à son « jet »), qui fait partie du mouvement et qui ne cesse donc d'écartier le mouvement du contact de soi à soi de l'identité de soi à soi – et cela empêche l'instauration de la tautologie symbolique (Je=Je)⁴⁷⁵. À la lumière du phénomène comme *rien que* phénomène, tout le registre de l'intentionnalité, l'*ego* transcendantal de Husserl tout autant que le *Dasein* de Heidegger (la *totalité* destinale de son ipséité) ne sont qu'une abstraction illusoire⁴⁷⁶.

La tâche principale de la phénoménologie est donc selon Richir la surveillance de ce mouvement des instabilités. À la différence de la musique ou de la poésie, qui l'assure par la fluidité des mots⁴⁷⁷, la phénoménologie n'a d'autre moyen d'y parvenir qu'une langue philosophique spécifique, c'est-à-dire l'*architectonique* : le champ phénoménologique n'est pas un pur chaos, il est descriptible à l'aide de distinctions entre plusieurs couches architectoniques qui ne sont néanmoins pas superposables. Cela signifie que l'on ne peut pas représenter sur un plan unique tout le système de la pensée⁴⁷⁸. La notion de registre désigne un certain champ de possibilité, un système de coordonnées ou « une certaine façon qu'ont les phénomènes de se phénoménaliser, une certaine façon que la pluralité phénoménologique a de se lier, en une certaine structure temporelle, spatiale, etc.⁴⁷⁹ », à ceci près que ces façons sont irréductibles l'une à l'autre, ce qui empêche de les unifier dans le cadre d'une eidétique universelle. La raison fondamentale en est que le registre de la base phénoménologique, même s'il se trouve transposée dans le registre de l'intentionnalité, demeure transpassible et ses

⁴⁷⁵ Cf. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 88.

⁴⁷⁶ M. Richir, « Le sens de la phénoménologie », in : *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi (éds.), Mémoires des Annales de Phénoménologie/Filosofia, Amiens/Prague 2010, pp. 119-120.

⁴⁷⁷ Cf. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 100 ; M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 93.

⁴⁷⁸ M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 198 ; M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 46.

⁴⁷⁹ F. Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, Heidelberg, NY, Dordrecht, London 2015, p. 36.

possibilités transposables au sens que Maldiney confère à ces deux termes⁴⁸⁰. Et c'est justement pourquoi Richir radicalise l'*epochè* de Husserl : puisque le phénomène comme *rien que* phénomène est caractérisé par l'excès non objectif, l'on est obligé d'effectuer l'*epochè hyperbolique* de l'identité, soit d'aller au-delà de tout ce qui est déterminé ou donné.

À première vue, il semble qu'un projet essayant de rattacher la phénoménologie de Richir à celui de Marion soit voué à l'échec. Certes, Marion s'efforce, lui aussi, d'élargir le concept de phénoménalité élaboré par Husserl et Heidegger, et ce, par le biais de la donation en tant qu'expression la plus pertinente du « soi » du phénomène, mais il semble que Richir va encore plus loin et avance jusqu'à la couche la plus profonde où il est possible, toujours phénoménologiquement, de décrire ce « soi » – et cela beaucoup plus radicalement que Marion. En effet, Richir veut saisir le phénomène comme *rien que* phénomène, dépasser tout ce qui est lié à la conscience et rechercher le niveau pré-immanent ou pré-intentionnel où seul peut se tracer la logique propre du phénomène, ce que Richir lui-même exprime de manière provocatrice par sa reformulation du principe marionien. Pourtant, une fois que l'on a dégagé les phénomènes cachés derrière deux descriptions à première vue différentes, il semble que dans le principe richirien « d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation⁴⁸¹ », c'est plutôt une fausse contradiction qui s'exprime. En effet, lorsque Richir affirme que le transcendantal, le phénomène comme *rien que* phénomène n'est pas donné, cela signifie qu'il n'existe pas de « point de vue

⁴⁸⁰ Richir emploie les deux termes inventés par Maldiney dans le même sens que ce dernier, quoiqu'il ne décrive pas l'existence mais le phénomène ou l'apparaître même. C'est le sens *se faisant* qui possède la « capacité d'accueil à l'innattendu, à l'imprévisible » (M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 184), et qui « n'est plus que *transpassible* (Maldiney) dans les registres circulaires du fondateur et du fondé, parce qu'il ne relève plus de leurs possibilités (et de leur mode de structuration-temporalisation) – parce que, eu égard à celles-ci, les possibilités (et leur mode de structuration-temporalisation) du registre fondateur originel se sont transmues en transpossibilités (Maldiney), au-delà de la métamorphose qu'elles ont subies par la transposition architectonique qui les a réinscrites parmi les possibilités nouvelles instituées par la *Stiftung* à la fois dans ce qui en est fondateur et dans ce qui en est fondé ». M. Richir, *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Association pour la promotion de la Phénoménologie, Beauvais 2002, p. 26.

⁴⁸¹ M. Richir, « Intentionnalité et intersubjectivité, commentaire de Husserliana XV (pp. 549-556) », in : *L'intentionnalité en question*, D. Janicaud (éd.), Vrin, Paris 1995, p. 154 ; M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », p. 447.

auquel on puisse s'installer pour "voir" quelque chose⁴⁸² », parce que le phénomène est toujours plus ce qu'il est en tant que déterminable, et cela correspond bien à l'acception du terme de donné reposant sur la donation. Le donné marionien, comme nous l'avons vu, ne constitue aucune identité abstraite, il est par contre largement indéterminé à cause du pli de la donation. Si Richir s'intéresse aux indéterminités dans la profondeur du phénomène (à la phénoménalisation du phénomène), il faut dire que c'est justement ce processus qui est traité chez Marion par le terme de donation. Être donné ne signifie pas être disponible d'emblée à la pensée même si demeure valable le fait que « quelque chose » soit donné, que nous nous trouvons dans la situation après un coup de dés. De même, comme nous le verrons tout à l'heure, nous pouvons trouver chez Richir, dans la partie toujours concrète de la diastole du langage une sorte d'équivalent du donné – malgré sa grande instabilité. Les deux auteurs se focalisent donc sur l'excès du phénomène qui se trouve au centre de l'intérêt de toute la phénoménologie contemporaine française. On peut dire qu'on a affaire chez Richir, au sein d'une phénoménologie métaphysique⁴⁸³, d'une élaboration *possible* et radicale de la notion ultime de Marion, d'une recherche sur la logique de la donation qui ne se manifeste pas (intentionnellement) : tandis que Marion définit le phénomène comme le donné avec le pli de la donation, Richir le définit purement comme la donation (même s'il n'utilise pas ce terme)⁴⁸⁴.

⁴⁸² M. Richir, « Intentionnalité et intersubjectivité, commentaire de Husserliana XV (pp. 549-556) », p. 154.

⁴⁸³ R. Alexander parle d'une « métaphysique phénoménologique fondamentale ». R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Millon, Grenoble 2013, p. 30.

⁴⁸⁴ Nous contestons donc l'interprétation fréquente qui oppose nettement Richir à Marion. Cf. par exemple A. Schnell, « La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », in : *Eikasia. Revista de Filosofia*, No. 34, 2010, p. 367 ; R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, p. 53 ; K. Novotný, *O povaze jevů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010, p. 324. Il nous semble que l'on peut relever au moins deux malentendus qui mènent Richir lui-même à polémiquer avec Marion : 1) le premier malentendu concerne la réduction car, chez Marion, il ne s'agit plus d'une méthode au sens husserlien, mais plutôt d'une contre-méthode (et Richir ne conteste pas que l'on ait besoin d'une méthode radicalisée pour pouvoir découvrir le « soi » du phénomène) ; 2) le deuxième malentendu concerne les notions de saturation et de donné car, comme nous l'avons déjà indiqué, chez Marion, elles ne réfèrent à rien de stabilisé, bien au contraire. La conséquence en est cependant que l'on pourrait discuter de la pertinence de cette notion et c'est là que nous nous situons du côté de Richir. Nous y reviendrons.

4.3.2 La base phénoménologique

En effectuant l'*epochè* hyperbolique, Richir vise à élaborer une nouvelle phénoménologie génétique qui distinguera plusieurs registres ou niveaux d'implications du vécu husserlien, en particulier le niveau de *la base phénoménologique*, constituée de la chose même, et le niveau du fondement relatif aux conditions de l'expérience possible, à savoir l'expérience « constituée » par l'(inter)subjectivité transcendantale husserlienne en vertu de l'*a priori* corrélationnel universel qu'on appelle l'intentionnalité⁴⁸⁵. En outre, l'*epochè* doit être complétée par une réduction de toutes les stabilités de la corrélation, ce qui permettra à Richir d'élucider comment « quelque chose comme une positivité peut apparaître au sein de quelque chose où tout a l'air de se dissoudre⁴⁸⁶ ». Autrement dit, il faut, dans cette nouvelle phénoménologie transcendantale, distinguer tous les registres architectoniques et ensuite déterminer la place de l'expérience déjà constituée de l'attitude naturelle. C'est la seule manière possible et conséquente de comprendre le monde de la vie quotidienne – et c'est la raison ultime pour laquelle Husserl a effectué l'*epochè*. La structure architectonique n'est rien d'autre que l'élaboration phénoménologique la plus radicale du phénomène du monde : il faut montrer, comme nous le verrons tout à l'heure, que c'est la pluralité des *phénomènes-de-mondes* (le phénomène comme *rien que* phénomène est une multiplicité) qui assure la vivacité d'un unique monde de la vie⁴⁸⁷. Nous laisserons cependant de côté la question de la réduction et celle de la manière dont quelque chose de positif et déterminé peut surgir au sein du mouvement infiniment ouvert, cette tâche que Richir s'était assigné dans ses dernières publications, décrivant le lien entre le mouvement du phénomène et le registre de l'intentionnalité⁴⁸⁸. Ce qui nous intéresse dans ce qui suit immédiatement, c'est la distinction même des registres : celui de la base phénoménologique et celui du « moment » du sublime où se trouve la source du mouvement propre au phénomène. Le « moment » du sublime est un registre où le

⁴⁸⁵ Cf. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 24.

⁴⁸⁶ M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 124.

⁴⁸⁷ Cf. M. Richir, « Autant de chantiers ouverts à l'analyse que de questions pour la condition humaine », in : *Magazine littéraire*, No. 403, 2001, p. 61.

⁴⁸⁸ Cf. par exemple M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, pp. 192-196 ; M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, pp. 111-132.

soi se sépare de soi-même et la transcendance absolue commence à fuir infiniment. C'est justement cette problématique qui requiert d'être systématiquement comparée avec ce que nous avons dit au sujet de la naissance chez Romano et Marion et de l'archi-événement chez Barbaras.

Pour entrer dans le registre de la base phénoménologique, il faut donc mettre hors circuit toutes les significations et références objectives *de la langue*, toute détermination donnée comme issue de l'institution symbolique, et découvrir ainsi l'unité vivante *du langage* qui sous-tend toutes les langues⁴⁸⁹. La méthode de Richir consiste à s'ouvrir au maximum à l'autonomie du mouvement phénoménal :

La règle d'or de la méthode est : ne pas se donner d'avance ce qu'il faut pour que « ca marche », pour que l'explication paraisse avoir un sens, celui qui irait du début à la fin de façon « logique ». Elle est donc dans l'exclusion de toute archéo-téléologie, retrouvant le rôle essentiel mais *a priori* inassignable de la *contingence* [...] ⁴⁹⁰.

On découvre de la sorte la base phénoménologique, le tout concret du phénomène, qui est fait de concrétudes phénoménologiques en concrescence, des *phantasiai*-affections « perceptives » : l'affectivité en tant que soi le plus archaïque est modulée dans les affections désormais libérées par l'*epochè* hyperbolique en leurs connexions aux *phantasiai* et qui constituent ainsi des schémas singuliers et non-intentionnels, soit le schématisme transcendantal. L'affectivité et la *phantasia* sont deux sources autonomes et non-intentionnelles de l'apparaître ; l'affectivité est la poussé aveugle à vivre, *Sehnsucht* ou *conatus*,

⁴⁸⁹ M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, pp. 31-32. C'est précisément cette unité vivante du langage, la « parole parlante » de Merleau-Ponty, qui est l'élément propre du sens se faisant, comme l'explique Tengelyi : « Comme Merleau-Ponty, Richir suppose une co-appartenance entre l'expérience et l'expression sans perdre de vue leur différence. L'expérience nous pousse à l'exprimer ou, comme le dit Richir, de l'incorporer dans des signes parce que, autrement, son sens reste équivoque et instable. Nous ne savons ce dont nous avons eu l'expérience que si nous en avons trouvé une expression appropriée. » L. Tengelyi, « La formation de sens comme événement », in : *Eikasia. Revista de Filosofia*, No. 34, 2010, p. 152. Cf. aussi G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p. 133 : « Fleurs et fruits, beautés du monde, pour bien les rêver, il faut les dire et les bien dire. Le rêveur d'objets ne trouve que les accents de l'enthousiasme éphémère. Quel appui il reçoit quand le poète lui dit : tu as bien vu, donc tu as le droit de rêver. »

⁴⁹⁰ M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 197.

la corporéité la plus archaïque⁴⁹¹, modulée toujours déjà dans les affections qui animent ou mettent en mouvement des *phantasiai* en tant que *Wesen* sauvages, c'est-à-dire les essences du monde qui constituent la transcendance comme telle, soit les essences des « synthèses passives » de Husserl. Ainsi, la base phénoménologique n'est aucunement le domaine de la *Sinngebung* par l'*ego* transcendantal ; à la place des identités (je perçois un ordinateur sur ma table), on y trouve des concrétudes des couleurs, formes, lignes, de leurs rapports, etc., qui sont, de manière toujours singulière, en concrescence, synthétisées par les *Wesen* sauvages du monde dans les synthèses passives de deuxième et troisième degré. Les synthèses de deuxième degré font tenir ensemble une pluralité de concrétudes qui se trouvent dans un seul phénomène (mon regard actuel sur la table) tandis que les synthèses de troisième degré font communiquer un phénomène avec un autre (mon regard actuel fait écho à un autre regard, par exemple au regard que je portais hier sur ma table)⁴⁹².

L'affectivité schématisée n'est donc aucunement une « mise en figure » mais plutôt une sorte d'articulation souterraine par rapport à toutes les figures de l'intentionnalité. On peut dire qu'une théorie de l'appropriation du sens se substitue à la conception classique d'une mise en forme d'une matière sensible⁴⁹³ mais il faut ajouter que les *phantasiai* qui forment la matière échappent infiniment à tout pouvoir de l'*ego* en tant qu'elles constituent des silhouettes inchoatives et indéterminées liées à la transcendance *du monde*. En d'autres termes, l'affectivité a déjà un monde comme référent qui, du point de vue systématique, correspond au monde du sentir dont nous avons longuement parlé. Il s'agit du monde dans lequel s'enfonce le désir au sens de Barbaras, c'est-à-dire *le monde* en tant que pure puissance transcendante qui rassemble *des mondes* en tant que fonds des expériences actuelles, ce que Richir nomme « la transcendance physico-cosmique

⁴⁹¹ Notons que dans la mesure où l'affectivité et la *phantasia* sont deux sources autonomes de l'apparaître (en dépit du fait que l'affectivité est toujours déjà schématisée par la *phantasia*), on pourrait tenter d'envisager l'autonomie de l'affectivité à partir du corps comme pure matérialité (celle dont parle Lévinas), tandis que les affections schématisées sont des schémas singuliers et non-intentionnels du sentir.

⁴⁹² Cf. M. Richir, *L'écart et le rien*, pp. 178-181.

⁴⁹³ Cf. A. Schnell, « La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », p. 362 ; A. Schnell, *Le sens se faisant, Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruxelles 2011, p. 98.

comme masse virtuelle et inchoative de mondes⁴⁹⁴ ». De manière similaire, on peut dire que l'événement bouleversant chez Maldiney et Romano correspond à une rencontre de la transcendance physico-cosmique avec l'affectivité dont découle une schématisation autre de cette dernière. Tout le problème (dont nous allons parler plus tard) consiste en ceci que *l'on ne peut jamais distinguer tel ou tel événement car la schématisation de l'affectivité est un devenir continu du sens se faisant* : l'affectivité se trouve enfoncée dans le monde qui lui échappe infiniment. Pour élucider cette fuite infinie et pour aborder finalement le problème de la finitude du sujet phénoménologique, il nous faut passer par un autre registre : celui du « moment » du sublime. Nous avons déjà esquissé au moins deux registres : 1) celui propre au monde de l'attitude naturelle, l'expérience « constituée » par l'(inter)subjectivité transcendantale husserlienne en vertu de l'*a priori* corrélationnel universel, que l'on peut nommer simplement l'intentionnalité ou la *doxa* positionnelle au niveau de laquelle on parle des étants, des choses ; 2) celui plus archaïque des *phantasiai*-affections « perceptives », c'est-à-dire de l'affectivité toujours déjà schématisée. Cependant, pour articuler de manière satisfaisante le problème des phénomènes-de-mondes qui constituent la transcendance (physico-cosmique) de ce second registre, il faut encore aborder un autre registre où commence (génétiquement) la schématisation de l'affectivité – celui du « moment » du sublime.

4.3.3 Le « moment » du sublime

Le « moment » du sublime est le registre le plus archaïque dans lequel l'excès non-objectif du phénomène peut être phénoménologiquement décrit. On peut même dire qu'il s'agit du registre où commencent l'expérience et la phénoménologie (du point de vue génétique s'entend) en tant que position entre l'immanence et la transcendance⁴⁹⁵, ce registre où l'affectivité commence à se schématiser et ce, *par rapport à la transcendance absolue* (qu'il faut distinguer, comme nous le verrons, de la transcendance physico-cosmique). En effet, le motif phénoménologique de cette théorie du « moment » du sublime n'est finalement

⁴⁹⁴ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, pp. 91-92.

⁴⁹⁵ Cf. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 108.

qu'un certain excès irréductible sur le tout concret des affections constituant l'affectivité, cet excès sur notre affectivité étant dû au fait que cette dernière ne constitue pas les phénomènes toute seule : le sens (le langage) doit être le sens de « quelque chose » d'autre (situé « hors langage⁴⁹⁶ ») ; la phénoménologie se trouve entre l'immanence et la transcendance qui commence à s'enfuir infiniment dans le « moment » du sublime.

Comme l'écrit Richir, il s'agit d'un registre très complexe :

On s'aperçoit que le « moment » du sublime est bien plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Il nous faut en effet articuler systématiquement l'hyperbole, l'excès, la hauteur (*hypsos*), la systole de l'affectivité, d'une part, et d'autre part à la fois la réflexion de l'affectivité dans cet excès même qui paraît « par instants » comme transcendance absolue soulevant et appelant la question du sens, et la réflexion qui « reprend » (diastole) le schématisme en initiant la schématisation en langage, étant entendu qu'il y a toutes les chances que tout cela se produise d'un seul coup, dans l'instabilité, et que c'est cette instabilité même qui peut donner lieu à des modulations, celles que nous distinguons de façon analytique⁴⁹⁷.

À l'instar de Richir, c'est-à-dire de façon analytique, nous allons essayer de nous concentrer sur la réflexion de l'affectivité par rapport à la fuite de transcendance absolue en tant qu'elle correspond, du point de vue systématique ou structural, à la notion de naissance chez Marion et Romano et à celle d'archi-événement chez Barbaras, c'est-à-dire à la différence au cœur du sujet par rapport à la transcendance.

Le sublime est traditionnellement thématiquement comme ce qui élève l'homme au-dessus de ses limites factuelles⁴⁹⁸. La théorie la plus connue provient probablement de la *Critique de la faculté de juger* de Kant : le sentiment du sublime se produit à la suite de la rencontre avec une « chose » qui ne peut être saisie par nos sens ; bien que nous assistions au spectacle de la nature sauvage,

⁴⁹⁶ Cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Millon, Grenoble 2008, pp. 180-182.

⁴⁹⁷ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, pp. 52-53.

⁴⁹⁸ Cf. F. Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime*, L'Harmattan, Paris 2006, p. 9.

notre imagination n'est pas en mesure de saisir adéquatement la sublimité de cette dernière et seule l'idée de raison pourrait y correspondre⁴⁹⁹. Mais qu'en est-il du sublime dans le cadre de la théorie de Richir ? Le sublime « phénoménologique » est ce que l'affectivité ne sait pas schématiser, son *dehors* radical. Il convient de noter d'emblée que cette mention d'un dehors implique de considérer l'affectivité comme rapport à un *dedans*, comme entrant en contact avec elle-même. Par analogie avec le rythme du cœur humain, Richir nomme diastole (état calme) les concrétudes phénoménologiques distribuées ou l'affectivité schématisée, et systole ce qui interrompt ou précède génétiquement cet état, c'est-à-dire l'hyperdensification de l'affectivité, son excès dans une concentration extrême d'une telle intensité que celle-ci, jusqu'ici entendue comme un somatique animal aveugle, se scinde et entre en contact avec elle-même⁵⁰⁰. On peut aussi dire que la systole comporte deux « moments », quoiqu'ils doivent être pensés comme simultanés : celui du débordement de l'affectivité par l'excès (le « ressaut »), soit celui de l'excès *de* l'affectivité, et celui de la réflexion de cet excès comme excès de l'affectivité *sur elle-même*⁵⁰¹. La distinction entre « de » et « sur » que Richir élabore dans son analyse nous signale qu'entre en jeu une transcendance, à savoir une instance irréductible à l'affectivité comprise comme poussée aveugle à vivre – c'est la trace d'un radical dehors inaccessible qui surplombe l'excès *de l'affectivité*. En d'autres termes, la réflexion la plus archaïque, le contact affectif de soi à soi n'est possible qu'à une condition : une distance infime hors de l'espace et du temps et liée à la transcendance doit s'engager pour ainsi dire dans l'affectivité. Ou plutôt : l'excès réfléchi par l'affectivité comme *son* excès est corrélatif de l'excès de la transcendance absolue qui commence à fuir infiniment. C'est par rapport à la transcendance absolue entendue comme horizon du radical dehors, c'est-à-dire par l'enjambement instantané de son abîme dans tout schématisme ou par le marquage que la transcendance absolue laisse dans l'affectivité, que cette dernière se « vit » comme dedans, comme intimité⁵⁰². Il n'y

⁴⁹⁹ E. Kant, *Critique de la faculté du juger*, Flammarion, Paris 2015, §23.

⁵⁰⁰ Dans son interprétation psychanalytique, au-delà de la phénoménologie, Richir explique cette intensification de l'affectivité chez l'enfant par l'amour de sa mère. Cf. M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 140.

⁵⁰¹ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 68 et pp. 76-77 ; M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 177.

⁵⁰² M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 68.

a pas d'autre « moment » dans lequel le soi se trouverait encore plus en dehors radical – aller plus loin signifierait se dissocier, ce qui arrive dans la psychose⁵⁰³.

Or, cela ne veut pas dire que Richir dépasse les frontières de la phénoménologie et trouve un absolu derrière les phénomènes : il ne fait que décrire les traces de la transcendance absolue *dans l'affectivité*. Le « moment » du sublime vise à articuler, tout comme l'archi-événement de Barbaras, la naissance de la distance nécessaire au sujet pour qu'il puisse être, dans le registre de l'intentionnalité, le lieu de la phénoménalisation du monde. La fuite infinie de la transcendance absolue est un archi-fait formel et vide de la phénoménologie que l'on ne peut pas davantage décrire. À l'instar de la mention barbarassienne de la transcendance *comme telle* du monde : c'est la source de toute esquisse actuelle, elle n'apparaît qu'en esquisses mais *les excède* en même temps. La transcendance du monde *comme telle* est, en raison de l'archi-événement, en fuite – c'est une nécessité de fait. De manière similaire, chez Richir, ce qui est descriptible quant à son contenu, en tout cas dans une certaine mesure, c'est la transcendance physico-cosmique, la déclinaison de la transcendance absolue et le référent des concrétudes phénoménologiques. La vivacité du langage tient au fait que la langue est animée par les affections schématisées par les *Wesen* sauvages de la transcendance physico-cosmique qui, à la différence de la transcendance absolue, nous « touche » en tant qu'elle est « la “face” de la transcendance absolue “tournée” vers nous [...] comme si l'absolu dehors avait une “peau”⁵⁰⁴ ». On reconnaît là l'Oouvert dont parlent, à l'instar de Rilke, Heidegger, Maldiney, Romano et Barbaras : *un* monde de l'existence qui co-naît avec *un* sujet dans le sentir n'est qu'une rencontre avec le monde ouvert de la « relation continue » de Straus ; dans les termes de Richir, c'est un paysage ou une proto-phase de la transcendance physico-cosmique, un fond largement indéterminé qui ne s'ouvre que par une interruption du schématisme, et comme toute interruption ou tout excès de telle ou telle affection provient de ce qui n'est pas l'affectivité, c'est-à-dire du « moment » du sublime et de la fuite *infinie* de la transcendance absolue⁵⁰⁵, le monde ouvert par l'événement de Maldiney n'est rien d'autre qu'un *phénomène-de-monde*, à savoir une manière singulière de se « manifester » de la

⁵⁰³ Cf. M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 217.

⁵⁰⁴ M. Richir, *L'écart et le rien*, p. 211.

⁵⁰⁵ Cf. M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 49.

transcendance physico-cosmique. Autrement dit, d'après la phénoménologie génétique richirienne, au regard du registre de la fuite infinie de la transcendance absolue, tout se passe comme s'il n'y avait plus un seul monde mais une pluralité de mondes. La logique de l'identification ne vaut plus dans l'expérience « constituée » (en fin du compte) par la *fuite infinie* de la transcendance absolue. Les phénomènes-de-mondes ne résonnent mutuellement que par un écart irréductible en chacun d'eux ; *le monde (la transcendance physico-cosmique) n'est donc que le mouvement infini vers le monde, c'est-à-dire le mouvement s'effectuant par la pluralité des phénomènes-de-mondes*. Ou pour le dire encore autrement : dans le « moment » du sublime s'ouvrent les dimensions du passé et du futur transcendants car la différence du sujet phénoménologique est un écart qui est toujours déjà là (dans le passé transcendantal) à la faveur duquel le monde se donne comme son propre avenir (le futur transcendantal). Et puisque la transcendance physico-cosmique est la face de la transcendance absolue tournée vers nous, les phénomènes-de-mondes « se dégagent *entre un* passé transcendantal (qui n'a jamais eu lieu) et *un* futur transcendantal (qui n'aura jamais lieu)⁵⁰⁶ » sans que cette résonance puisse effacer l'écart entre *le* passé transcendantal et *le* futur transcendantal lié à la fuite infinie de la transcendance absolue, soit à la face qui est non plus tournée vers nous mais absolument inaccessible⁵⁰⁷. Nous y reviendrons plus tard. Pour l'instant, il faut souligner la différence entre la transcendance physico-cosmique (qui se « manifeste » comme la pluralité des phénomènes-de-mondes) et la transcendance absolue. La transcendance *absolue* elle-même est *irrelative*. Le « moment » dans lequel la transcendance absolue commence à fuir infiniment (le « moment » dans lequel commence à se déployer, dans les termes de Barbaras, la différenciation des étants de leur Fond), c'est-à-dire le « moment » entendu comme une sorte de jouissance absolue ou un être « plein » de l'affectivité – ce « moment » n'existe pas, il s'agit de « *l'impossible fixation* affective de la transcendance absolue, irréductiblement à l'horizon, et introduisant elle aussi l'écart dans la jouissance⁵⁰⁸ ».

⁵⁰⁶ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 49. Nous soulignons.

⁵⁰⁷ « [L]e passé transcendantal ne peut paraître comme tel que s'il paraît comme non coïncident à lui-même, divisé entre un passé au passé et un futur au passé de lui-même ; corrélativement, il en va de même du futur transcendantal... » M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 50

⁵⁰⁸ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 60. Nous soulignons.

Il n'en reste pas moins que la transcendance absolue *en tant qu'irrelative ou inaccessible comme telle* est corrélative de la « réflexion » de l'affectivité – la transcendance absolue s'inscrit, pour ainsi dire, dans l'affectivité. C'est pourquoi Richir nous propose une autre description du même « moment ». Le soi archaïque se constitue dans les affections fondamentales de *nostalgie* et d'*aspiration infinie*, dans la nostalgie du « moment » de la jouissance absolue, à savoir dans une réminiscence transcendantale d'un passé transcendantal, qui est « coextensif d'une prémonition transcendantale [...] s'ancrant à un futur transcendantal où cet être "plein" sera toujours encore dérobé, ce qui porte du même coup la nostalgie à l'aspiration infinie, et ce qui justifie après coup le nom de *Sehnsucht* (aspiration infinie comme désir violent) que nous avons donné à l'affectivité. La diastole est dès lors bien au cœur même de la systole puisque, de la sorte, il n'y aura plus, à supposer que cela ait jamais été, de jouissance sans une espèce très particulière de douleur voluptueuse, où l'on reconnaît le pincement irréductible du désir⁵⁰⁹ ».

On décèle – encore une fois – une grande proximité avec la philosophie de Barbaras dans laquelle la fuite de la transcendance comme telle du monde est également corrélative de l'archi-événement de la séparation. La nostalgie et l'aspiration infinie de Richir trouvent leur analogie dans le « sentiment » (entendu comme un archi-vécu, une dimension motrice du désir) et le mouvement incessant du désir⁵¹⁰. C'est ainsi que s'atteste la séparation fondamentale de l'existant. Il pouvait sembler au premier regard que Barbaras et Richir envisageaient l'existant une fois de plus dans son rapport à la transcendance (à sa fuite), ne parvenant pas, de ce fait, à penser la finitude du sujet comme telle. Or il en est tout autrement. *Nous ne nous trouvons plus dans un empirisme phénoménologique où l'existant est pensé comme retard par rapport à l'événement mais à un niveau génétique plus profond où l'existant perd à tout jamais la transcendance, c'est-à-dire à ce niveau métaphysique où se crée la « relation continue » entre l'existant séparé et le monde en tant que transcendance physico-cosmique dont des rencontres sont descriptibles comme événements (du sentir, ou, existentiellement interprétés comme des bouleversements de l'existence).*

⁵⁰⁹ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, pp. 58-59.

⁵¹⁰ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, pp. 177-195.

4.4 Pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un (archi-)événement ?

4.4.1 Pourquoi le « moment » du sublime n'est-il pas un événement ?

On peut donc maintenant dégager une définition minimale du soi archaïque, partagée par Barbaras et Richir. Il s'agit d'un écart, d'une différence ou distance minimale hors espace et hors temps, étroitement liée à la fuite de la transcendance comme telle (absolue), qui permet au soi d'entrer en contact avec soi (de s'opposer à ce qu'il phénoménalise en tant que sujet intentionnel). C'est à partir de cette définition et, avant tout, à partir de ce qu'elle désigne dans le champ phénoménal, que Richir et Barbaras refusent de fixer la « naissance » génétique du sujet comme un événement quelconque. Pour montrer pourquoi le terme d'événement ne correspond pas bien à ce qu'il vise à décrire, il n'est pas nécessaire d'énumérer toutes les caractéristiques qui constituent la définition phénoménologique de l'événement. Il nous suffit d'en relever quelques-unes et de les confronter avec les caractéristiques de notre « phénomène ». Tout d'abord, il n'y a pas d'événement parce que *rien ne se passe* lors de la séparation du sujet chez Barbaras ou dans le « moment » du sublime de Richir :

Le « se passer » fait un temps ou est susceptible de le faire : il constitue un événement (surgissement ou coupure) et peut lui-même se faire dans un temps préexistant, même par-delà des présents. Tout au contraire, le « passer » ne fait pas de temps (il ne fait que passer comme un souffle de vent), et c'est le cas du « moment » du sublime comme ressaut⁵¹¹.

Même si – comme Maldiney et Romano l'ont montré – le sens *phénoménologique* de l'événement dépasse largement la description suivante, l'événement tel que nous l'éprouvons *au quotidien* se déroule, en tant que changement intramondain *dans le temps* ; c'est un processus qui fait passer quelque chose d'un état à un autre. Il s'avère ainsi que le « se passer » constitutif de l'événement au sens quotidien présuppose une sorte d'arrière-plan sur lequel

⁵¹¹ M. Richir, *Propositions buissonnières*, Millon, Grenoble 2016, p. 127.

un événement peut surgir et ce, de manière à s'en détacher, à s'y fixer dans tel ou tel moment. La condition de tout surgissement ou changement est donc la continuité du temps (et de l'espace). Tout le problème tient à ceci qu'il n'existe pas de moment temporel auquel on pourrait attacher l'événement de la « naissance » du sujet. Ce dont il retourne avec l'archi-événement ou le « moment » du sublime, ce n'est pas du surgissement sur l'arrière-plan du temps. C'est pourquoi Richir utilise les guillemets pour écrire « moment », et distingue ensuite le « se passer » de l'événement du « passer » propre au « moment » du sublime : il « ne se passe pas mais *passé* dans l'instantané⁵¹² ». Le « moment » du sublime avec le commencement de la fuite infinie de la transcendance ne se déroule pas (comme un événement) précisément en raison de l'*infinité* de la fuite, en raison de la nécessité de fait de la fuite. Quand Richir parle d'un souffle de vent, il pense à un souffle de l'infini survenant dans l'instant *hors temps* au sens de l'*exaiphnès* de Platon⁵¹³.

Mais s'il n'y pas d'événement et que rien ne se passe, puisque l'écart subjectif est *hors temps*, ne pourrait-on pas parler d'un *archi*-événement, comme le suggère Barbaras ? Il semble en effet que Barbaras voudrait exprimer par le préfixe *archi*- des réserves similaires à celles de Richir par rapport au terme d'événement. *Archi*- signifie tout d'abord que nous ne nous trouvons pas dans le registre où un événement peut se passer mais dans un registre plus profond. C'est pourquoi il parle d'un événement au sens tout à fait singulier de l'*archi*-événement *produisant la temporalité* :

[O]n peut s'étonner que ce qui n'est arrivé qu'une fois puisse être à la source de ce qui surgit tout le temps, à savoir des sujets. Mais c'est là oublier qu'au niveau où nous nous situons, à savoir celui de l'archi-mouvement du monde, il n'y a pas encore de temporalité [...] celle-ci n'advient précisément au procès du monde que par l'archi-événement⁵¹⁴.

Cela confirme une fois de plus que les intuitions phénoménologiques des auteurs ne sont pas trop distantes. Il nous reste cependant à produire une réflexion sur la

⁵¹² M. Richir, *Propositions buissonnières*, p. 86.

⁵¹³ Cf. Platon, *Théétète*, *Parménide*, pp. 156c-157b ; M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 178.

⁵¹⁴ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, p. 260.

pertinence de la notion d'archi-événement par rapport aux notions de « moment » et d'« instantané » de Richir. L'archi-événement est encore un événement, quoiqu'il se situe dans un registre plus archaïque, dans la mesure où *il n'a lieu qu'une fois* : l'archi-événement, comme tout événement, est une singularité qui ne se répète pas (la deuxième et dernière caractéristique de l'événement dont nous avons besoin pour notre propos). Lorsque l'on affirme que l'événement survient ou advient, on ne parle plus de l'événement en tant que passage mais plutôt de la survenue même de ce passage, on parle de l'événement en tant que singularité. Comme l'écrit Romano, ce qui fait d'un événement un événement, ce n'est pas son processus mais la nouveauté de ce processus par rapport à ce qui précède⁵¹⁵. C'est là que gît le noyau du sens philosophique de l'événement. Si l'événement se répète, c'est toujours d'une manière différente. Quoi qu'il en soit, ce qui importe pour nous, c'est que l'archi-événement est une singularité en un sens proche et pourtant très distant : en n'arrivant qu'une fois, il affecte le procès ontologique du monde *dans toute sa portée* ou *totalemment*, et appartient donc pour ainsi dire « éternellement » à l'archi-mouvement. Pour le dire dans les termes de Barbaras :

En raison du mode d'être de cela qu'il affecte, en ayant lieu une fois l'événement a eu lieu pour ainsi dire une fois pour toutes, ce qui veut dire qu'il est coprésent à toutes les modalités du procès mondifiant : infiniment multiplié tout en demeurant un [...] l'archi-événement est multiple en étant unique, aussi multiple qu'il est un et, en toute rigueur, étranger à cette distinction⁵¹⁶.

Autant dire que l'archi-événement opère dans tout ce qui nous apparaît, dans n'importe quelle esquisse de l'objet apparaissant comme corrélat du mouvement du désir : c'est ainsi que l'archi-mouvement abstrait s'entrelace avec l'archi-événement abstrait dans tout mouvement corrélationnel concret. Si Barbaras écrit que « l'archi-événement est multiple en étant unique, aussi multiple qu'il est un et, en toute rigueur, *étranger à cette distinction* » (nous soulignons), ou qu'il est « à la source de ce qui surgit tout le temps » (voir la citation supra) nous pourrions ajouter, à l'instar de Richir, que son unicité revire dans l'instantané (hors temps)

⁵¹⁵ C. Romano, *Il y a*, p. 271.

⁵¹⁶ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, p. 93.

en multiplicité. Dans les termes propres à Richir, le « moment » du sublime en tant qu'origine génétique de l'écart propre à la subjectivité *est en jeu* ou *en fonction* dans l'affectivité qui se schématise, dans *toute* interruption du schématisme qui a pour conséquence le surgissement d'un autre schéma⁵¹⁷. *Toute* affection baigne (en son manque constitutif) dans l'affectivité du sublime⁵¹⁸. Dans le « devenir éternel » du soi archaïque, « il se produit toujours un ou *des* « moments » du sublime⁵¹⁹ » :

Dans la diastole, la fuite infinie de la transcendance absolue ne s'est pas enfouie une fois pour toutes dans le néant, mais, dans la mesure où elle est infinie, elle est *instantanée*, d'un instantané (platonicien) qui creuse, hors espace et hors temps, l'écart entre la transcendance absolue et le déploiement schématique [...] comme s'il ne pouvait y avoir de schématisme que par la répétition virtuelle du « moment » du sublime⁵²⁰.

4.4.2 Pourquoi le « moment » du sublime n'est-il pas un archi-événement ?

Il faut alors en revenir à la question que nous avons posée plus haut : pourquoi ne peut-on pas fixer le « moment » du sublime comme un archi-événement ? Si l'archi-événement, en étant en jeu dans *tout* ce qui nous apparaît, se « répète », ou, plus précisément, si *l'on ne peut plus préférer l'unicité de l'archi-événement à sa multiplicité*, force est de reconnaître que le terme d'archi-événement désignant une *singularité* ou une *ponctualité* (par opposition à l'archi-mouvement qui lui est étranger) trouve là ses limites. Tandis que l'événement se répète comme un autre événement, on pourrait dire que l'archi-événement se répète comme un même archi-événement et cesse par conséquent d'être « événement ». Or, nous devons en même temps insister sur ce que nous avons déjà dit : l'utilisation du terme fait sens pour autant que l'on cherche à nommer la différence subjective à *partir de l'archi-mouvement ontologique du monde*, c'est-à-dire dans le cadre d'une phénoménologie moniste telle celle que Barbaras propose. De fait, il présente de manière très convaincante les raisons pour lesquelles il faut parler d'événement.

⁵¹⁷ M. Richir, « Le sens de la phénoménologie », p. 123.

⁵¹⁸ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 96 et p. 99.

⁵¹⁹ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 134. Nous soulignons.

⁵²⁰ M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, p. 103.

Cela revient-il à dire que Barbaras poursuit les phénomènes (l'événement est un mouvement dans un mouvement) tout en les perdant de vue (un événement qui se répète n'est plus événement) ? Loin s'en faut. Barbaras sait très bien qu'avec l'archi-événement, on ne se situe plus en phénoménologie, parmi les phénomènes, mais dans une *métaphysique* phénoménologique qui n'existe que comme un envers d'une ontologie phénoménologique, et que ces deux disciplines ne sont *phénoménologiques* que dans leur *jonction*. En d'autres termes, il sait très bien que l'archi-événement en tant que tel est (tout comme l'archi-mouvement) un terme abstrait ayant, par conséquent, ses limites par rapport aux phénomènes – les limites que nous essayions d'esquisser⁵²¹. La meilleure preuve en est que Barbaras ne parle jamais, au niveau de la phénoménologie, de la répétition de l'archi-événement. Lorsqu'il s'agit de thématiser le mouvement corrélationnel *concret* dans lequel les deux termes abstraits s'entrelacent sans cesse, Barbaras préfère comme Richir décrire l'écart subjectif comme un archi-fait dont témoigne le mouvement incessant du désir plutôt que de parler d'un archi-événement qui se répéterait. En d'autres termes, l'entrelacs de l'archi-mouvement et de l'archi-événement dans toute esquisse actuelle peut être décrit très rigoureusement avec Richir, comme l'enjambement instantané de notre séparation, dans le schématisme, ou comme le franchissement de l'abîme de la transcendance absolue, laquelle ne cesse pourtant pas de s'enfuir⁵²² ; ou avec Barbaras, comme l'accès à ce que désir vise qui n'apaise pas mais exacerbe (également dans l'instant hors temps) son mouvement. C'est seulement ainsi que l'archi-

⁵²¹ Nous devons noter que Barbaras lui-même est en train de se débarrasser complètement de cette notion d'archi-événement. Dans son livre portant sur la spatialité qui sera publié en 2019, la notion de l'archi-événement sera remplacée par la notion de « déflagration » ou « déhiscence » originaire du monde. Comme nous n'avons pas encore eu le loisir de nous familiariser avec cette nouvelle théorie, nous ne saurions la commenter longuement mais il nous semble que la notion de déhiscence du monde, en combinant l'unicité et la multiplicité liées au phénomène de la séparation du sujet phénoménologique, correspond mieux que l'archi-événement au phénomène qu'elle veut décrire. Quoi qu'il en soit, Barbaras sera obligé de résoudre d'autres problèmes liés à ce changement terminologique. Si la « déhiscence originaire » est désormais l'archi-événement qui affecte le monde non plus de l'extérieur mais de l'intérieur, Barbaras devra forger un concept du monde qui ne sera plus ontologique mais *métaphysique*. Ce dont il retourne, c'est de l'archi-mouvement portant l'archi-événement toujours déjà dans son cœur, c'est-à-dire non plus de l'archi-mouvement abstrait affecté par l'archi-événement abstrait mais de l'archi-mouvement de l'apparaître dans lequel l'archi-événement a toujours déjà eu lieu et est encore à venir. Autrement dit, de la sorte, il n'y a pas de sens à distinguer l'archi-mouvement et l'archi-événement, ils ne font qu'un au sein d'un archi-mouvement *métaphysique* du monde.

⁵²² M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, pp. 103-104.

mouvement (la transcendance absolue) et l'archi-événement (le « moment » du sublime) sont *phénoménologiquement* « vécus ».

Qu'est-ce qui est donc nouveau par rapport au désir dont parle Marion ? À première vue, presque rien : dans les deux cas, le désir est le sujet phénoménologique vivant de l'excès non-objectif de l'apparaître. Cependant, même si les différences entre les auteurs contemporains que nous thématisons dans ce texte, sont ténues, elles existent : bien que Marion parle du désir, il ne considère cette détermination que comme dérivée d'une figure plus originaire – de l'abandonné en tant que possibilité de l'adonné⁵²³, c'est-à-dire du sujet pensé à partir de son infinitude, tandis que Barbaras et Richir pensent la donation (l'adonné) à partir de la finitude, et c'est donc le désir qui en constitue une figure plus originaire. Ajoutons encore que si nous approfondissons la dimension métaphysique du terme de naissance qu'est la séparation radicale de l'existant, nous pouvons bien, semble-t-il, penser l'existence à partir de la naissance⁵²⁴. Or, n'oublions pas que le but de la discussion présentée n'était pas de penser la naissance en tant que telle mais un certain trait de ce phénomène, c'est-à-dire la séparation du sujet phénoménologique du monde. Ainsi, même si le terme de naissance nous permet d'appréhender l'existant comme à la fois séparé de- et appartenant, par son mouvement désirant, au monde, il ne nous permet pas penser la séparation elle-même. C'est ce que Barbaras critique à bon droit chez Jacquet :

Comment penser cette séparation qui conserve l'appartenance, et est-elle même pensable ? S'il est vrai, comme j'ai tenté de le montrer, que cette équation est bien celle du concept même de naissance, cela revient à se

⁵²³ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 507.

⁵²⁴ Nous n'avons malheureusement pas eu le temps de consulter en détail le nouveau livre de F. Jacquet, *Métaphysique de la naissance*, Peeters, Louvain 2018, mais, à première vue, il nous semble constituer un tel projet : « La philosophie se déploie depuis l'épreuve de la finitude qu'elle porte à la réflexion ; or, seule une pensée de la naissance en livre des conditions, car elle marque l'émergence de la finitude dans l'être infini. Dès lors, l'épreuve de la finitude est aussi l'épreuve de ce qui l'excède, de l'infini qui se donne sur le mode de son propre excès, c'est-à-dire comme monde ». F. Jacquet, *Métaphysique de la naissance*, p. 5. Or, même si la naissance, dans la mesure où il s'agit d'un phénomène reliant la ponctualité de la séparation à l'ouverture au monde (l'ouverture aux événements), nous permet de penser l'existence en tant que mouvement corrélationnel, elle ne nous permet pas de penser la séparation qui n'est qu'un trait de la naissance. À ce sujet, nous sommes d'accord avec l'argumentation de Barbaras. Voir la suite du texte.

demander si le surgissement du sujet et, par conséquent, l'ouverture de la distance corrélationnelle est bien de l'ordre d'une naissance⁵²⁵.

Or, nous nous efforçons de montrer que même le terme d'archi-événement ne permet pas de nommer la séparation du sujet parce que l'archi-événement est – tout comme la naissance – indissociable du devenir (de l'archi-mouvement) dans lequel l'archi-événement est encore à venir. Tout projet visant à appréhender cette séparation en tant qu'elle est *indépendante* de l'archi-mouvement ontologique, en tant que mouvement *extérieur* (et donc *métaphysique*) à l'archi-mouvement, présuppose l'abstraction de l'archi-mouvement ontologique en tant qu'il n'est pas compromis par la différence subjective. Mais un tel mouvement n'existe pas : l'archi-mouvement s'entrelace toujours déjà avec l'archi-événement, l'archi-mouvement de la Vie est toujours déjà *métaphysique*⁵²⁶. La séparation subjective signifie la perte du monde, le commencement de la fuite infinie de la transcendance absolue corrélée à l'aspiration infinie du désir. En tant que terme dont la profondeur métaphysique permet de combiner la ponctualité de la séparation et l'appartenance au monde, à savoir l'archi-événement et sa répétition ou son écho dans tout événement susceptible de bouleverser l'existence, le terme de « moment » du sublime nous paraît convenir mieux que celui d'archi-événement au phénomène qu'il décrit :

[L]e poète ou le musicien « trouvent » dans le monde commun comme « événement » poétique ou musical, qui suscite la poésie ou la musique, « inspire » l'artiste, et en ce sens, cet événement qui frappe, qui met en branle l'esprit du poète ou du musicien [...] Cet événement est donc rupture de la « distraction » quotidienne, du prosaïsme, il est discordance originaire qui demande à être accordée avec les moyens de l'art, et *pour celui qui a l'esprit en éveil, il peut surgir à tout moment de l'expérience, de manière apparemment arbitraire, par surprise, celle-ci étant l'écho, chaque fois, du sublime « en fonction »*. Car le sublime est un « moment », et non pas un événement.

⁵²⁵ Cf. R. Barbaras, « Préface », in : F. Jacquet, *Patočka, une phénoménologie de la naissance*, CNRS, Paris 2016, p. XI.

⁵²⁶ Cf. avec note 521

Si le « moment » du sublime n'est pas un événement, c'est qu'il est le commencement insituable de l'expérience, qui seule peut précisément le « situer » après coup, dans un « avant » transcendantal. *Ce qui est difficile à comprendre, c'est que tout, en lui, « se passe » dans l'affectivité*⁵²⁷.

C'est donc le « soi "affectif" toujours déjà né et à naître, toujours encore à mourir, dans une sorte de "devenir éternel"⁵²⁸ » qui nous paraît être une description adéquate du devenir-autre de l'existence. Le sujet sentant est radicalement séparé du monde dont il est le lieu de la phénoménalisation (la transcendance absolue est en fuite infinie) et pourtant il lui appartient, la transcendance physico-cosmique le « touche » dans des rencontres qui font toutes parties du devenir éternel de l'existence. Ce que Maldiney et Romano désignent comme événement se trouve donc à l'intersection de la différence et de l'appartenance, du monde comme transcendance et du sujet qui constitue sa limite. Il nous reste donc à synthétiser nos acquis en essayant de définir de manière synoptique tous les concepts cruciaux, ce qui nous permettra de mieux entrevoir les contours du champ phénoménal dans lequel travaille cette phénoménologie contemporaine que nous avons baptisée « phénoménologie du devenir-autre ».

⁵²⁷ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 73. Nous soulignons.

⁵²⁸ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 133.

Chapitre V : Synthèse

5.1 Synthèse linéaire

Nous avons commencé à construire le champ phénoménal de la phénoménologie contemporaine en France (qu'est la phénoménologie du devenir-autre) avec Henri Maldiney qui s'est assigné la tâche d'introduire dans le *Dasein* le « moment pathique ». Comme l'ont montré Merleau-Ponty et Straus, la forme première de ce « pâtir » est le sentir en tant que communication originaire (indissociable de l'auto-mouvement) avec la profondeur du monde sensible. Le sentir consiste dans la rencontre toujours singulière du vivant et de son *Umwelt*, dans cette crise vitale qui fait naître, chaque fois d'une nouvelle manière, le sujet-objet de la perception et l'espace-temps objectif. Il n'en reste pas moins que l'homme n'est pas un animal mais un existant : pour lui une crise vitale majeure signifie aussi toujours une crise existentielle, une déchirure de la trame de son être-au-monde. Dans le sentir, il s'agit donc l'événement de l'ouverture ou de l'accueil de la transcendance du monde, laquelle doit être pensée, à l'instar de Lévinas, comme une transcendance plus forte que celle du projet de Heidegger. L'événement est défini par Maldiney comme le vrai réel qui ne se donne qu'à partir de lui-même, soit comme une singularité ou une nouveauté qui ne saurait provenir de l'attente et qui précède ou plutôt excède ce qui est possible, à savoir toutes les configurations préalables de la pensée représentative ou des possibilités existentielles. L'événement est le premier phénomène de la phénoménologie qui, en tant qu'il n'est pas précédé par un *a priori*, sourd du Rien. Cela revient à dire que l'événement autant que l'existence pensée à partir de l'événement sont transposables. L'événement est le passage toujours singulier du Rien (non-être) à l'être, l'existant se caractérise quant à lui par son ouverture à l'événement, dont le champ propre, le lieu de tous les lieux est l'Ouvert. C'est dans l'Ouvert que se réalise la mutation du Rien en nouvelles possibilités de l'existant et que, dans les termes de Heidegger, l'être et la pensée s'approprient l'un l'autre. Cependant, en parlant du Rien, nous ne devons pas oublier que l'événement consiste toujours dans une communication singulière entre le sujet sentant et le monde, une rencontre entre le sujet et le fond du monde sensible (qui n'est Rien qu'en tant

qu'il est irréductible au monde de faits) dans lequel nous sommes ancrés ; l'événement est une direction (sens) de la « relation continue » de Straus.

Or, comme l'affirme Claude Romano, malgré son dépassement de l'analytique du *Dasein*, Maldiney demeure tributaire de la conceptualité de Heidegger, ce qui ne lui permet pas de dégager toute la spécificité du phénomène premier qu'est l'événement. Si l'événement dépasse le pouvoir du pouvoir-être, il ne suffit pas d'introduire dans le *Dasein* le « moment pathique » mais il faut penser l'existence à partir de sa fragilité par rapport à l'événement. Le *Dasein* n'est pas tant conditionné par la mort que par la naissance qui le transforme en l'advenant. L'archi-événement de la naissance situe l'existant au monde, elle fait de lui un être-au-monde et établit donc l'« ancrage permanent » (Maldiney) ou la « relation continue » (Straus) du sujet et du monde. Et surtout : la naissance – que le *Dasein* ne saurait reprendre – empêche l'existence de se refermer sur elle-même, de se totaliser sous l'horizon de la mort. C'est là l'objet propre de l'herméneutique événementiale de Romano : non la naissance, le phénomène-limite, mais l'interprétation d'une existence qui ne saurait être la mesure de son existence. Il s'agit donc d'une élucidation du sens de l'aventure humaine (des structures nécessaires de l'aventure), d'une description phénoménologique de la manière dont l'advenant comprend lui-même de ce qu'il lui arrive. Étant donné que cette nouvelle reconfiguration de l'existence par l'événement ne se déroule pas comme un changement de fait intramondain dans le temps, l'herméneutique de l'advenant ne peut s'achever que si elle débouche sur une herméneutique de la temporalité dont la partie décisive porte sur la mémoire transcendantale qui rend l'advenant disponible à un événement nouveau qui le transformera.

Cela revient à dire que si nous entendons thématiser le devenir-autre de l'existence, nous devons envisager ce qui se cache derrière cette notion de mémoire transcendantale, derrière le fait que les événements passés se rassemblent dans « le monde de nos conduites possibles ». Car la nouveauté de l'événement qui fait devenir-autre l'existant ne saurait surgir que sur le fond de quelque chose de plus ou moins « stable » chez l'existant, c'est-à-dire sur le fond de quelque chose d'irréductible au flux des événements, d'irréductible à l'« empirisme événemential » qui constitue l'objet propre de Romano. Mais parce que les notions d'enracinement corporel dans le fond du monde et de naissance,

qui permettent davantage d'élucider le devenir-autre, sont des termes situés aux frontières de l'empirisme événemential, nous avons dû passer à l'étude d'autres phénoménologues se focalisant davantage sur la finitude de l'existant et s'efforçant de la penser, à l'instar de Lévinas, comme un pôle autonome de l'apparaître, soit un pôle indépendant, dans une certaine mesure, de sa relation avec l'infini (soit l'être événemential). Maldiney et Romano se sont attachés au mouvement ontologique des événements dans lequel l'existant devient-autre tout en n'examinant pas toutes les conditions de ce devenir, notamment la finitude de l'existant et l'altérité du monde *comme telles*.

Jean-Luc Marion s'efforce, lui aussi, de penser l'existant à partir de son rapport à l'infinitude, c'est-à-dire à partir de la donation, mais, ce faisant, il souligne que l'existant est en même temps une *limite* de la donation. À l'instar de Romano, Marion définit l'existant comme « adonné », comme l'attributaire de la donation qui se reçoit de ce qui se donne, soit du phénomène saturé qui se soustrait à toutes les conditions de l'expérience possible qui pourraient limiter sa monstration. Mais l'herméneutique de Marion diffère de celle de Romano en tant qu'elle transforme ce qui se donne à partir de soi-même (au niveau événemential de Romano) en ce qui apparaît à une conscience (au niveau événementiel de Romano). Il s'ensuit que l'écart entre l'existant et ce qui se donne, thématiquement par Romano et par Marion sous le terme de naissance, s'avère encore plus grand qu'un simple retard : l'adonné n'est pas seulement en retard, il peut même perdre le donné, l'abandonner, ce qui est impensable dans le cas de l'advenant et de l'événement. L'adonné demeure adonné, il se reçoit du donné, mais il n'est pas toujours capable, en raison de sa finitude essentielle, de phénoménaliser tout ce qui se donne. C'est la raison pour laquelle l'adonné est finalement désigné comme un désir proche du désir qu'est le sujet sentant en « relation continue » avec le monde (défini cette fois-ci comme totalité intotalisable du donné). Il en découle une définition différente de l'événement : l'événement chez Marion est à la fois un type de phénomène, c'est-à-dire le premier phénomène au sens de Romano, envisagé comme ce qui bouleverse l'existence individuelle mais aussi et prioritairement une détermination du phénomène en général. Ce qui se manifeste *comme un événement*, c'est ce qui apparaît à l'adonné en tant qu'il constitue une limite de la donation et qui est, par conséquent, inséparable de son herméneutique.

Or, si l'on envisage l'adonné, dans sa finitude essentielle, comme une limite de la donation, on arrive forcément à la limite de la phénoménologie de la donation et même à la limite de la phénoménologie tout court. Il est évident que l'archi-fait de la phénoménologie, le fait que l'adonné se reçoit à partir du donné et en même temps l'a toujours déjà perdu, ne saurait être élucidé dans la phénoménologie. Et pourtant, si nous voulons mettre en lumière toutes les conditions du devenir-autre de l'existence, nous sommes obligés de nous occuper de ce qui fait de l'adonné un adonné désirant, c'est-à-dire un sujet séparé radicalement du monde et pourtant lui appartenant. C'est pourquoi nous nous sommes consacrés à faire dialoguer Renaud Barbaras et Marc Richir, car leur discussion relève de la profondeur *métaphysique* de la phénoménologie.

Barbaras se pose justement la question du mode d'être du sujet fini, lequel est en mesure d'être ouvert à l'événement mais ne se réduit pas à ce qui lui arrive dans le cadre d'un empirisme. Le sujet sentant conçu comme désir ne saurait être réduit à ce qui lui arrive car il est en « relation continue » avec le monde. Ce qui satisfait provisoirement le désir (un événement ouvrant *un* monde) ne fait qu'intensifier son mouvement vers *le* monde. Cela veut dire que la donation du sens n'est plus pensée comme une pure passivité face à l'événement mais comme ce qui exige un minimum d'activité de la part du sujet. Si Marion affirme, en indiquant la finitude essentielle de l'adonné, que celui-ci n'est pas une passivité absolue mais doit « s'accroître à la mesure du donné », Barbaras envisage cette activité comme un mouvement désirant du sujet qui s'enfonce dans l'altérité du monde et participe par là de l'archi-mouvement de l'apparaître. Ainsi, les événements bouleversant l'existence font partie d'un procès plus large dont le vrai sujet est la Vie originaire et auquel l'existant participe par son mouvement. C'est là que surgit une question décisive du point de vue de notre tâche d'élucider le devenir-autre de l'existence : cette insatisfaction située au cœur de la corrélation qui relance toujours de nouveau le mouvement du désir, en quoi consiste-t-elle ? Comment penser cet écart nécessaire qui ne saurait pourtant compromettre l'archi-mouvement ontologique (de la donation) ? Il s'agit pour Barbaras d'intégrer dans le mouvement de l'apparaître son centre fini, c'est-à-dire le destinataire de l'apparaître qui s'oppose à lui et le fait paraître tout à la fois. Barbaras avance de la façon suivante : si l'archi-mouvement est tout le mouvement, s'il est

ontologique, on ne peut penser de mouvement qui en diffère (soit l'écart subjectif mentionné) que comme une privation ou une limitation de l'archi-mouvement même, plus précisément comme un mouvement dans l'archi-mouvement du monde, c'est-à-dire comme un *archi-événement* métaphysique. L'herméneutique de l'adonné se trouve ainsi repensée du point de vue de la donation qui doit elle-même être affectée par un mouvement qui lui est, en quelque sorte, étranger. La donation doit être affectée par une perte d'elle-même qui correspond à la finitude essentielle de son destinataire.

Cependant, la confrontation avec la notion de « moment » du sublime tel que le pense Richir nous a révélé que le terme d'archi-événement forgé par Barbaras n'est pas pertinent pour nommer la *séparation* du sujet d'avec l'archi-mouvement. L'archi-événement, le phénomène situé derrière ce concept, est – tout comme le phénomène lié au concept de naissance – indissociable du devenir (de l'archi-mouvement) dans lequel l'archi-événement s'est toujours déjà passé et est encore à venir. Le projet d'appréhender cette séparation en tant qu'indépendante de l'archi-mouvement ontologique, en tant que mouvement extérieur (ou métaphysique) à l'archi-mouvement, présuppose une abstraction préalable de l'archi-mouvement ontologique, mais un tel mouvement non-compromis par la différence subjective n'existe pas. L'archi-mouvement est toujours déjà entrelacé à l'archi-événement, l'archi-mouvement de la Vie est toujours déjà métaphysique. La donation au sens de Marion passe toujours déjà par l'herméneutique de l'adonné qui la transforme en objets de la conscience. La séparation subjective consiste dans la perte du monde ou dans le commencement de la fuite infinie de la transcendance absolue corrélée à l'aspiration infinie du désir ; *l'archi-événement ne s'atteste que par le devenir-autre de l'existence*. Cela revient à dire que nous avons fini par abandonner l'empirisme phénoménologique, dans lequel l'existant est pensé comme en retard par rapport à l'événement, au profit d'un niveau génétique plus profond où l'existant perd à tout jamais la transcendance, c'est-à-dire un niveau métaphysique où se crée, par la fuite infinie de la transcendance comme telle du monde, la « relation continue » entre l'existant séparé et le monde en tant que transcendance physico-cosmique richirienne. C'est cette relation qui nous fait devenir-autre.

5.2 Synthèse systématique – schéma

Rappelons encore une fois que notre démarche est, dans une certaine mesure, arbitraire : nous aurions pu commencer par les registres les plus archaïques ou métaphysiques de la fuite infinie de la transcendance absolue (Richir, Barbaras), pour ensuite passer par le mouvement proprement phénoménologique qui se déroule entre les pôles de la relation entre le sujet et le monde, à savoir par le mouvement ontologique du sentir et des événements (Maldiney, Romano), et finir par l'intentionnalité en tant que résultat de l'interprétation des événements invisibles dans la sphère du visible (Marion). Nous avons choisi une démarche inverse pour des raisons historiques (Maldiney synthétise l'œuvre des auteurs traités dans le deuxième chapitre) autant que systématiques (l'empirisme du sentir, ou l'empirisme événemential, est le mouvement propre de l'apparaître tandis que les autres registres ne sont distinguables que « génétiquement »). Quoiqu'il en soit, la tâche principale de cette thèse était de construire peu à peu un seul champ phénoménal dans lequel tous ces auteurs pourraient s'inscrire, et où se dégageraient des repères permettant l'orientation dans la phénoménologie du devenir-autre. On peut donc à présent essayer d'esquisser un schéma très indicatif de ce champ :

ESQUISSE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU DEVENIR-AUTRE DE L'EXISTENCE

**REGISTRES
PHÉNOMÉNOLOGIQUES**
(tous les registres fonctionnent « à la fois »)

**LA MODALITÉ DE LA RELATION
ENTRE LE SUJET ET LE MONDE**
(la modalité de la corrélation)

	SUJET	RAPPORT	MONDE
Registre le plus archaïque ou métaphysique	L'établissement de la relation par le commencement de la fuite infinie de la transcendance absolue (à savoir de ce qui demeure à jamais inaccessible pour le sujet de soi-même et du monde) ; l'établissement de l'écart du sujet par rapport au monde et à soi-même (contact du soi à soi)		
Registre de la relation continue de deux pôles autonomes, de l'ancrage permanent, de l'être-au-monde	Le sujet séparé de soi-même et du monde par la matière de son corps	Le mouvement désirant vers le monde (dont le sujet vit)	<i>Le monde</i> comme altérité, transcendance physico-cosmique ; le monde comme Ouvert
Registre du sentir , de l'événement ; empirisme événementiel ; apparaît comme mouvement <i>entre</i> les pôles de la relation ; affectivité schématisée ; phénomène saturé	Un sujet provisoirement apaisé, enfoncé dans le monde, par le corps synchronisé avec le monde ; une configuration singulière des possibilités existentielles	Co-naissance, co-devenir dans l'Ouvert ; une rencontre ou un sens de la relation	<i>Un phénomène-de-monde</i> , un monde comme un fond de la perception, comme milieu d'existence où tout a une signification vitale ; possibilités existentielles <i>réalisées</i> par un sujet incarné

Registre de l'interruption du mouvement de l'apparaître ;
registre très peu thématiqué dans cette étude

Registre de l'intentionnalité , de la perception ; empirisme événementiel ; institution symbolique	Sujet	Perception ; opposition ; objectivation	Objet
---	-------	---	-------

Ce schéma n'est que très indicatif et il convient de souligner que par principe même il est impossible de créer un schéma rigoureux. Le problème consiste en effet en ceci que tous les registres fonctionnent « à la fois », chaque registre ne décrivant qu'un aspect de ce que nous vivons dans notre expérience. Et pourtant, il faut les distinguer car le devenir-autre est un mouvement phénoménal qui se phénoménalise de manières diverses : le devenir-autre pourrait bien être décrit comme un changement de quelque chose dans le temps (dans le registre de l'intentionnalité, de la perception) mais comme il existe « en même temps » un excès non-objectif de ce phénomène, cette description n'est pas suffisante. Le changement au niveau sujet-objet est conditionné par le devenir du sentir, un devenir qui pourrait même bouleverser toute l'existence (il s'agit du registre du sentir, de l'empirisme événemential). Or, l'empirisme n'explique pas non plus, de manière suffisante, le devenir-autre car, en décrivant la sphère d'appartenance ou de co-naissance du sujet et du monde, il ne thématise pas la différence incontournable à la faveur de laquelle le sujet, en rencontrant l'altérité du monde, peut changer. L'empirisme ne thématise pas la relation continue de ces deux pôles autonomes (même si cette relation est implicitement présente à la limite de cet empirisme – sous les termes d'ancrage permanent chez Maldiney, d'Ouvert ou de Rien comme « source » de l'événement chez Romano). Or, la relation continue ne peut pas être le dernier mot, il faut encore, dans une métaphysique phénoménologique, songer à ce qui déclenche tout le mouvement, à ce qui établit le rapport entre le sujet et le monde, c'est-à-dire la transcendance absolue, la transcendance comme telle du monde qui « commence » à fuir infiniment. Dans ce registre, comme dans tous les autres, le devenir-autre de l'existence se phénoménalise d'une manière singulière, ce qui signifie qu'il faut forger de nouveaux concepts pour le décrire.

Il est donc très difficile, voire même impossible, de définir tous les concepts de base de la phénoménologie (du devenir-autre), dès lors que la définition du sujet et du monde, soit la définition du devenir-autre de l'existence, devrait passer par *tous* les registres indiqués (dont le nombre n'est d'ailleurs pas épuisé). Tout en gardant à l'esprit cette difficulté et en vue de montrer les points de repères de la phénoménologie du devenir-autre sous un autre aspect, essayons

de dire de manière concise en quoi consiste le mode d'être du sujet et du monde, leur devenir-autre et le rapport du devenir à l'événement.

5.2.1 *Le « sujet »*

Dès sa « naissance » génétique dans le « moment » du sublime, le sujet est radicalement divisé, il est le destinataire de l'apparaître (qui s'y oppose) tout en faisant également partie du mouvement de l'apparaître en tant qu'il n'apparaît que « dans le champ phénoménal là-devant lui », en tant qu'il vit de ce qu'il fait apparaître, à savoir du monde. C'est ce qui fait que le sujet ne s'identifie jamais à soi-même, qu'il est en mouvement incessant vers soi-même : le sujet est donc aspiration infinie à soi-même (au monde), c'est-à-dire un devenir éternel. S'il arrive bien à phénoménaliser *un* monde dans lequel se reflètent ses propres mouvements, ceci ne peut qu'intensifier son mouvement vers *le* monde. C'est pourquoi nous avons refusé de désigner le sujet comme « advenant » ou « adonné ». Les deux termes accentuent trop le côté infini du sujet : l'advenant ou l'adonné est celui qui se reçoit de l'événement ou du donné, de ce qui lui arrive en raison de son rapport à la transcendance du monde. Or, étant donné que le sujet est également essentiellement fini, séparé du monde, ce qui déclenche son mouvement dans et vers lui, nous donnons notre préférence au terme utilisé par beaucoup d'auteurs dont nous avons parlé dans cette étude : le désir. On pourrait aussi bien parler simplement de l'ex-istence, de l'être-au-monde : le sujet en tant que radicalement fini est en ek-stase ou au monde sans qu'il puisse être réduit à ce « ek- » ni à ce « stasis ».

5.2.2 *Le monde*

En tant qu'il « naît » phénoménologiquement dans le « moment » où la transcendance absolue commence à fuir, le monde est, comme le sujet, divisé en deux parties inégales. La transcendance comme telle du monde (la transcendance absolue irrelative, la puissance pure) ne sera jamais dévoilée mais, en tant que telle, elle est la source inépuisable du mouvement de l'apparaître. C'est elle qui fait du monde comme transcendance physico-cosmique une totalité inépuisable de

donné, c'est elle qui fait du monde l'Ouvert. En raison de la fuite infinie de la transcendance absolue, le monde est comme le sujet, en mouvement infini vers soi. Cela revient à dire que le monde ne se « manifeste » que comme une pluralité de phénomènes-de-monde qui ne communiquent l'un à l'autre qu'à travers l'écart que laisse en eux la fuite de la transcendance absolue.

5.2.3 *Le devenir et l'événement*

Il est clair que le mouvement corrélationnel de l'apparaître, basé sur deux termes autonomes qui sont pourtant en relation, ne peut être désigné autrement que comme « devenir ». L'événement, de son côté, n'est rien d'autre que l'intersection du fini et de l'infini, la rencontre entre le sujet séparé et le monde transcendant, c'est-à-dire un phénomène-de-monde qui pourrait être interprété existentiellement comme un bouleversement de l'ensemble de l'existence. Il s'ensuit que l'événement « se déroule » hors de l'espace et hors du temps, dans l'*exaiphnès* qui constitue un seul « moment » dans lequel communiquent tous les registres indiqués plus haut. C'est dans l'*exaiphnès*, de manière instantanée, que le désir atteint le monde, ce qui revire cependant « en même temps », tout aussi instantanément, en fuite du monde en raison de la fuite infinie de la transcendance absolue dans un autre registre. C'est donc en tant qu'il fait partie du devenir plus profond de l'apparaître (de l'existence) que l'événement (dans tous les sens utilisés dans cette étude : que ce soit donc au sens existantial ou existentiel mais aussi au sens de tout phénomène *comme* un événement) se déroule. En effet, ajoutons encore que tout phénomène-de-monde est une singularité à partir de laquelle se produit un nouvel espace-temps empirique ou un événement empirique. L'événement est également un segment intrinsèque du sens (le sens comme direction de la relation continue) qui fait surgir une séquence intégrée de points empiriques (un événement empirique). Comme l'exprime Deleuze, dans la mesure où l'*exaiphnès* est plus petit encore que le minimum déterminable du temps, il est aussi le maximum du temps et peut par là être situé *entre* des moments du temps et, partant, lier l'un à l'autre⁵²⁹.

⁵²⁹ Cf. par exemple G. Deleuze, *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, (éd.) D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2003, p. 362 ; G. Deleuze, *Dialogues*, avec C. Parnet, Flammarion, Paris 1996, p. 179.

Le champ phénoménal que nous avons esquissé tout au long de ce travail et que nous avons tenté de résumer par le schéma indicatif et par plusieurs définitions des termes clés, implique une quantité innombrable de tâches à venir pour la phénoménologie. Nous souhaitons en indiquer quelques-unes pour finir. En effet, plus qu'une solution à un problème (celui du devenir-autre), le champ lui-même est un champ problématique qui atteste que, d'un certain point de vue, la phénoménologie constitue un travail interminable. Quand bien même on s'entendrait à la distinction de plusieurs niveaux génétiques, les registres dont nous avons parlé auraient besoin d'être précisés tout autant que les relations qui se peuvent se nouer entre eux. Si l'existant est un sujet sentant et se mouvant, il s'avère que l'étude de la spatialité (spatialisation) de l'existence est tout aussi importante que l'étude de la temporalité (ou temporalisation). C'est ce que souligne, notamment Richir qui, en plus de cette tâche, s'est attelé à une autre question importante qu'il nous faut mentionner : comment est-il possible que le devenir-autre « s'arrête » au registre de l'intentionnalité ? Et il répond : entre le registre de la base, soit du mouvement du phénomène comme *rien que* phénomène, et celui de l'intentionnalité s'insinue un autre registre, celui de l'interruption du mouvement du phénomène (indiqué aussi dans le schéma supra). Cette question est étroitement liée à celle de la différence anthropologique (traitée par Maldiney ou par Barbaras) qu'il faut positionner aussi bien dans le registre du sentir (parce que le sentir de l'homme ne se réduit pas au sentir animalier) que dans le registre, mentionné tout à l'heure, de l'interruption du mouvement phénoménal où le sentir animalier devient perception humaine. Aussi est-il nécessaire de prendre en considération un registre le plus archaïque. La quasi-autonomie ou l'autarcie du sujet faisant face à l'objet, ne sont-elles pas liées avant tout à la finitude essentielle du sujet ? La fuite infinie de la transcendance absolue n'est-elle pas forcément « contrebalancée » par la construction de la maison dont parle Lévinas ?

De fait, la finitude essentielle, l'illusion transcendantale, l'institution symbolique, la perception humaine, tout cela empêche un phénoménologue de

voir qu'il devient-autre. Même s'il ne s'agit que d'un seul registre, son rôle est si dominant qu'il refoule tous les autres, si bien qu'il est très difficile de les mettre en lumière (comme en témoigne d'ailleurs le développement même de la phénoménologie). Dans cette perspective, nous voudrions nous attacher maintenant à deux questions décisives pour la phénoménologie : tout d'abord au rôle de l'*epochè* (ou de la réduction) en phénoménologie (parce que nous avons laissée en suspens la discussion entre Marion et Romano sur la réduction) ; ensuite, beaucoup plus largement, à la thématization de la possibilité d'une éthique phénoménologique qui représente le seul achèvement possible d'une phénoménologie en principe inachevable.

5.3 Synthèse par une illustration

La phénoménologie, comme l'expérience humaine en général, est conditionnée par l'archi-fait que l'existence est un devenir éternel. C'est ainsi que l'existant transcende ce qui est immédiatement donné, ce que Patočka désigne comme l'expérience de la liberté. L'*epochè* phénoménologique est basée sur cette expérience de la liberté que nous sommes en tant qu'ex-istants. Mais alors, si la possibilité de la phénoménologie est ainsi inscrite dans le mode d'être qui est le nôtre, celui de l'existence en tant que devenir éternel, est-il seulement nécessaire d'effectuer l'*epochè* ou la réduction ? Comme le remarque Romano dans son débat avec Marion, la méthode phénoménologique qui vise l'autonomie du phénomène ne saurait être une procédure de part en part subjective : « De deux choses l'une : ou bien il ne s'agit nullement ici d'un événement (ou d'un phénomène saturé) ; ou bien il faut renoncer à faire dépendre son événementialité de la procédure subjective d'une réduction⁵³⁰ ». Pour que le phénoménologue puisse décrire le phénomène dans sa spontanéité, le phénomène doit se donner à partir de soi-même, il doit précéder toute réduction effectuée par le phénoménologue – la réduction doit être accomplie par le phénomène lui-même⁵³¹. Cela revient justement à dire que la réduction doit être inscrite dans le mode d'être de l'existant. Ce dernier ex-iste, c'est-à-dire est essentiellement

⁵³⁰ C. Romano, « Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Étant donné* », p. 11.

⁵³¹ Cf. C. Romano, « Le don, la donation et le paradoxe », p. 21.

ouvert à la donation ou à l'événement sans avoir pour cela à faire la réduction. La réduction s'effectue elle-même, comme en témoignent plusieurs exemples de ce que l'on peut appeler une réduction ou *epochè* « sauvage⁵³² ». On sait bien que chez Heidegger c'est l'angoisse qui joue le rôle de l'*epochè*, chez Merleau-Ponty et Maldiney, l'œuvre d'art. Mais cette *epochè* sauvage peut également s'effectuer autrement, et nous voulons donner un exemple qui, aussi trivial puisse-t-il paraître à première vue, pourrait jouer un rôle crucial dans la phénoménologie du devenir-autre : le sport⁵³³. C'est par une analyse (très brève ici) du sport, plus précisément du jogging, que nous essayons d'illustrer une fois de plus les résultats de cette étude.

Au départ d'un jogging, il n'y a rien de ce qui pourrait ressembler à l'attitude phénoménologique : je viens de finir mon travail d'aujourd'hui et j'ai besoin de me vider la tête. J'ai alors décidé d'aller courir dans un parc pas trop loin de mon appartement, pour me reposer. Je commence donc à courir en proie à l'attitude naturelle que l'on pourrait néanmoins observer par les yeux de phénoménologue. On pourrait, à l'instar de Richir, décrire la manière d'apparaître du phénomène dans ce registre et montrer qu'il est construit en vertu de l'institution symbolique qui constitue le monde de l'attitude naturelle comme le monde des identités (moi en tant que chercheur fatigué ou joggeur dans un parc) etc. Mais notre but ici est différent : nous entendons indiquer que le jogging lui-même, en effectuant une *epochè* sauvage ou pratique, nous fait passer de l'attitude naturelle à une attitude similaire à l'attitude phénoménologique, ou, plus précisément, que c'est le jogging lui-même qui est à même de nous dévoiler, tout comme l'*epochè* phénoménologique, le devenir-autre de l'existence. C'est pourquoi nous nous permettrons de parfois parler dans un langage non-phénoménologique en comparant simplement ce qui apparaît dans le jogging avec l'attitude naturelle. En bref, en prenant le départ de mon jogging, je n'effectue pas l'*epochè*. Qu'est-ce qui se passe donc quand on court ? Comme c'est souvent le

⁵³² Cf. P. Prášek, C. Romano, « Fenomenologie v dialogu s analytickou filosofií » (entretien), pp. 143-144.

⁵³³ En effet, il est très rare qu'un phénoménologue majeur parle du sport, alors que ce dernier constitue l'illustration par excellence du devenir-autre de l'existence. En outre, lorsque Merleau-Ponty parle de football, Sartre de ski ou Straus de danse, il nous semble qu'ils ne montrent pas toute la portée des phénomènes liés au sport, à l'exception de Straus peut-être. Cf. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, pp. 182-183 ; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 627 et suivantes ; E. Straus, *Du sens des sens*, p. 277.

cas, je suis fatigué, j'ai mal aux mollets et mes jambes sont incroyablement lourdes. J'essaie de changer le rythme de ma respiration et de faire de plus petits pas mais ça ne marche pas. Je n'ai aucune envie de continuer mais je sais qu'il faut être patient parce que l'*époque* sauvage ne peut pas être appelée, je sais qu'elle vient elle-même. Je continue donc à courir en espérant oublier tous ces problèmes et faire venir l'*époque* sauvage. Et là, dans quelques minutes peut-être, peu importe quand exactement, quelque chose se passe sans que je puisse dire quoi. Je me retrouve en train de courir sans y penser et sans savoir comment je cours. C'est plutôt mon corps qui court, ça court tout seul. Je m'aperçois que le corps courant ne souffre plus comme j'ai souffert au début. Ce qui était, encore il y a quelques instants, des jambes douloureuses que j'essayais de manier, s'est tout à coup transformé en une machine parfaite qui s'appuie sur le sol à intervalles réguliers et avec une légèreté incroyable. Une légèreté qui me force à accélérer. Ou plutôt c'est le corps courant lui-même qui accélère spontanément parce qu'il se sent bien. Ça lui procure un grand plaisir. Mais de quoi s'agit-il exactement ?

Tout comme le dormeur dont parle Merleau-Ponty peut faire venir le sommeil « quand une certaine attitude volontaire reçoit soudain du dehors la confirmation qu'elle attendait⁵³⁴ », j'avais l'intention de courir, ce n'était pas possible sans que mon corps et le monde dont il vit m'y autorisent. Je faisais bouger mon corps, je me concentrais sur la bonne longueur des pas, sur le bon tempo et puis j'attendais une confirmation de la part de l'altérité du monde, ce monde dont participait aussi, quoique partiellement, mon corps en tant que matière étrangère et non maîtrisable, ce qui s'attestait, entre autres, par sa résistance au départ⁵³⁵. C'est ce corps qui prend l'initiative et me permet de communiquer directement avec le monde, pourvu que je me dépouille de moi-même, du moi intentionnel qui est allé faire du jogging pour se reposer. Après avoir reçu cette confirmation que je peux bien essayer de convoquer mais qui vient finalement toute seule, sans que je puisse l'anticiper, je deviens le sujet du sentir qui fait désormais partie du devenir de sa co-naissance avec le monde. Dans la mesure où le moindre changement de mon milieu d'existence (comme, par exemple, une aspérité soudaine de la surface) s'accompagne immédiatement

⁵³⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 245.

⁵³⁵ Cf. J. Čapek, « Personal identity and the otherness of one's own body », in : *Continental Philosophy Review*, published online, le 26 avril 2019.

d'une physionomie motrice correspondante, je ne suis que mes sensations. Cette co-naissance ou harmonie entre la manière dont je me sens et la manière dont le monde se donne n'est possible qu'à la condition que je sois, par mon corps courant, inébranlablement ancré dans le monde. Le sens de la vue, ce sens à distance qui, dans la vie quotidienne, domine notre orientation dans le monde, perd son rôle et se transforme en organe de ce qui est le plus intime et le plus proche. À la vue dont la portée atteint normalement l'infinité de l'horizon du monde, se substitue, probablement en raison de la tendance à tourner la tête vers le sol lorsque l'on court (ce qui est d'autant plus vrai dans les phases tardives, lorsque la fatigue se fait sentir), la vue d'un tout petit monde, soit le regard fixé sur la terre à quelques mètres devant lui⁵³⁶. Le champ visuel est largement rétréci et tremblotant, il ne s'agit plus du champ visuel quotidien qui nous offre, sur fond de l'espace vide créé par la lumière, soit dans une transparence maximale, les choses qui s'y trouvent déterminées sans ambiguïté, c'est-à-dire les choses comme objets que nous pourrions empoigner et manier⁵³⁷. Cette domination sur le monde est perdue. La vue du joggeur n'embrasse que le monde que le joggeur traverse actuellement, un monde plein d'ambiguïtés. Ce qui rend possible mon parcours, ce qui m'enracine dans un monde qui ne cesse de trembler, ce sont mes jambes sautant et retombant de nouveau sur le sol, l'une poursuivant l'autre et assurant par là ma stabilité, une stabilité grâce à laquelle je n'ai presque pas besoin de m'occuper de *ce que* je vois. C'est ainsi que je pénètre dans le monde comme champ phénoménal là-devant, ce monde trop distant pour la vue quotidienne. La mise de côté du sens de la vue à travers l'ancrage par les pieds m'a libéré pour toutes les autres sensations par lesquelles ce n'est plus le monde représenté ou le monde à distance qui se donne, mais le monde lui-même : « Tant qu'on reste dans la distance du visible, on n'est pas tout à fait au monde. Si le marcheur et le coureur y sont, c'est parce que le monde est respiré et senti dans ses odeurs⁵³⁸ ». Il va de soi que le corps qui ne se meut pas ne peut pas sentir l'air immobile. Mais il y a aussi une énigme, du moins à première vue : même si je deviens plus sensible à toute la richesse de la certitude sensible, c'est comme si celle-ci était paradoxalement unifiée dans un seul sentiment global de légèreté du

⁵³⁶ Cf. J. Havlíček, « Běh a melancholie », in : *revue B*, No. 5, 2018, p. 159.

⁵³⁷ Pour l'analyse de la vision de jour, cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, pp. 206-211.

⁵³⁸ P. Mengue, *Marcher, Courir, Nager. Le corps en fuite*, Éditions Kimé, Paris 2015, p. 168.

mon corps courant, un sentiment de légèreté sans doute provoqué par le fait que le corps courant n'est plus une matière immobile déposée dans le monde (comme un stockage d'impressions lourdes, tantôt visuelles tantôt tactiles, ou autres) mais une matière mobile et vivante, libérée de la gravitation. Cela signifie que je me sens léger en raison d'un contact léger ou glissant de mon corps avec la surface⁵³⁹, ce qui atteste encore une fois du lien entre le sentir et se mouvoir⁵⁴⁰. Le monde du joggeur n'est plus le monde tout fait ou accompli de la vue, le monde à distance, mais un monde qui est en train de se produire avec moi : une co-naissance.

Cette unité se caractérise par une spatialité et une temporalité différente de celles du monde de l'attitude naturelle. Les questions qui importaient encore au moi intentionnel au début de sa course (où vais-je ? quelle distance me faut-il parcourir ? en combien de temps ?) ne font plus sens. Même si, du point de vue objectif, je me déplace effectivement, en tant que je suis désormais un corps courant ancré fermement par des jambes tombant rythmiquement sur la terre, je suis toujours dans un même lieu dans le monde et ce, même si le corps, inscrit dans le temps cyclique de son mouvement, accélère. Qu'est-ce que ce lieu ? Je suis entré *dans* le monde, je ne suis qu'un être-*au*-monde. Je découvre une dimension de la proximité occultée dans la perception propre à l'attitude naturelle, à savoir la dimension du contact intime avec le monde qui correspond à la baignade dans l'élément chez Lévinas. Je me nourris de toutes les sensations libérées par le caractère glissant de ma mobilité sur la terre. C'est la baignade d'un joggeur radicalement séparé qui avait du mal à communiquer avec le monde à partir de sa demeure quotidienne, et qui, en laissant l'initiative à son corps déposé dans le monde, parvient à ouvrir la porte de sa maison. Et le simple fait de rester sur place dans l'élément du monde lui procure un grand plaisir. C'est pourquoi il a envie de continuer à courir même s'il dépasse déjà – à sa grande surprise – la quarantaine de minutes que son moi intentionnel a décidé de consacrer au jogging du jour. C'est comme si le corps restait sur place et le temps n'existait plus, s'abolissait⁵⁴¹. Il n'en reste pas moins que le corps accélère

⁵³⁹ Cf. P. Mengue, *Marcher, Courir, Nager. Le corps en fuite*, p. 166 ; E. Straus, *Du sens des sens*, pp. 430-431.

⁵⁴⁰ Cf. E. Straus, *Du sens des sens*, pp. 277-280 ; cf. chap. II.

⁵⁴¹ Bachelard écrit à propos de la rêverie correspondant phénoménologiquement au sentir : « Le temps est suspendu. Le temps n'a plus d'hier et n'a plus de demain. Le temps est englouti

spontanément : le désir se trouve apaisé en s'enfonçant dans le monde, ce qui intensifie son mouvement sur place car il ne désire rien d'autre que se maintenir dans ce lieu, dans le mouvement incessant *qu'il est*. Nous vivons du monde. Même les joggeurs qui courent contre-la-montre ne deviennent plus rapides et ne courent plus loin qu'en faisant l'épreuve de ce mouvement sur place. Interrompre le jogging signifierait interrompre le mouvement que je suis, ce qui est le seul moyen de guérir de ma fragilité avec toutes ses douleurs aux jambes ou ailleurs, cette fragilité qui s'accompagne de tous les soucis d'un être qui se situe au seuil de sa maison face à monde à jamais trop étranger et distant pour lui. La seule chance est de courir et de transformer par là la blessure du passé en à-venir de son mouvement. En l'occurrence, cela revient à dire : transformer la distance de la vue de la représentation quotidienne (la perception) en profondeur du monde sensible, un monde dans lequel on peut se baigner tant que l'on prolonge son mouvement.

Le plaisir est d'autant plus grand que la baignade est, malheureusement, continuellement interrompue, ce qui me signale que je ne peux pas rester dans une telle proximité avec le monde⁵⁴². Il y a tout le temps une menace qui m'arrache au jogging : le pire se produit lorsque la communication avec le monde ne fonctionne plus et que je recommence à sentir mon corps comme un étranger, par exemple quand j'ai mal au ventre ; ou bien je m'arrache au jogging en tentant de réfléchir phénoménologiquement à ce que je suis en train de vivre ; ou bien, soudain, me vient à l'esprit le souvenir que j'ai quelque chose à faire demain ; ou bien encore, je rencontre des promeneurs qui se parlent, cela me fait automatiquement lever la tête que j'avais baissée et retourner au monde de la perception et de l'institution symbolique parce qu'il pourraient bien *me* parler, comme, du reste, ce petit garçon de cinq ou six ans qui se met à crier en me voyant : « Arrête-toi ! Je te dis 'arrête-toi !' ». Contre cette menace continue, je ne peux me battre autrement que par la tentative d'intensifier mes efforts physiques. Si mon corps investissait toute son énergie dans la solitude de son jogging, il n'y aurait plus de place pour parler et penser dans le cadre de la doxa. Or, la tentative de ce dernier de demeurer plus

dans la double profondeur du rêveur et du monde. Le Monde est si majestueux qu'il ne s'y passe plus rien : le Monde repose en sa tranquillité. » G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, p. 148.

⁵⁴² Notons que cette interruption est encore plus marquante dans d'autres sports, par exemple dans le football ou dans le tennis où le but est de combiner des mouvements abstraits issus de la représentation du monde, soit des mouvements appris dans l'entraînement (par exemple le revers à une main), avec le mouvement réel du corps sentant sur un court de tennis.

longtemps auprès du monde finit par échouer. Pour ce corps déjà physiquement affaibli, toute sensation, soit toute reconfiguration de la relation avec le monde, requiert désormais une évaluation dans le cadre de l'expérience holistique de ma vie, comme en témoigne une sirène qui réactive ma mémoire empirique et me rappelle que nous sommes le premier mercredi du mois. C'est ainsi que l'*epochè* sauvage s'interrompt et que je re-deviens le moi intentionnel sorti pour courir.

Tout cela semble prouver que les phénomènes se dévoilent à partir d'eux-mêmes sans que nous soyons obligés d'effectuer l'*epochè*. Or, l'enjeu de la discussion entre Marion et Romano, et la raison pour laquelle Marion insiste sur la réduction effectuée *par un phénoménologue*, c'est que vivre une telle *epochè* sauvage n'équivaut pas à appréhender de manière descriptive les phénomènes vécus. Le joggeur décrirait son expérience tout autrement que nous l'avons fait tout à l'heure et ce, parce qu'il n'a pas la distance philosophique, rendue possible par l'*epochè*, vis-à-vis de ce que Husserl nomme l'attitude naturelle. C'est parce qu'il est un adonné essentiellement fini, soit une limite de la donation – et c'est comme s'il n'était pas du tout un adonné. Cela revient à dire que, chez Marion, il y a deux facettes de la réduction : d'abord l'opération de la donation elle-même (qui peut être vécue comme une *epochè* sauvage) mais aussi l'opération de l'adonné par laquelle il prend du recul par rapport à sa finitude et se voit lui-même, de manière réflexive, comme un adonné. C'est par là qu'il peut devenir herméneute (au sens de Marion) et faire voir (dans une description *phénoménologique* du jogging) ce qui est invisible. L'adonné n'est pas seulement un pur récepteur de la donation, il en est aussi une limite causée par sa finitude essentielle qui fait dominer le registre de l'intentionnalité. Et c'est justement l'*epochè* qui nous permet de dépasser cette domination. En l'occurrence, l'*epochè* nous permet d'interpréter phénoménologiquement ce que nous avons vécu dans le jogging, ce qui est toujours, dans une certaine mesure, accessible parce que le joggeur est une conscience « non-thétique » au sens de Sartre, soit une conscience enfoncée dans le monde, qui ne cesse pourtant d'être la conscience séparée ou irréductible à ce dont elle est la conscience. Même si j'ai vécu le jogging sans y

réfléchir, le jogging a laissé un souvenir non-thétique que je peux examiner phénoménologiquement⁵⁴³. L'*epochè* radicalisée par rapport à celle de Husserl nous permet d'unifier *toutes* les *epochès* sauvages que nous vivons dans la vie sans les remarquer. Cependant, en tant qu'elle consiste dans une ouverture maximale à la donation, c'est comme si elle n'était pas une méthode mais plutôt une contre-méthode⁵⁴⁴. Ainsi, on peut dire, à l'instar de Patočka, que l'*epochè* est une procédure a-subjective. C'est ainsi que la méthode propre à la phénoménologie du devenir-autre, dont il faudrait parler beaucoup plus largement dans un autre texte, s'avère être une combinaison de l'*epochè* (de la réduction) entendue comme ce qui libère les phénomènes et de l'herméneutique entendue comme la mise en lumière interprétative de l'existence qui constitue le travail proprement philosophique et révisable historiquement⁵⁴⁵. Quoi qu'il en soit, nous voulons finir cette étude en traitant un autre problème étroitement lié à la discussion sur la méthode, et qui constitue, semble-t-il, une dimension cruciale de la phénoménologie du devenir-autre que nous venons d'esquisser. Nous avons désigné ce problème comme « une éthique phénoménologique ».

⁵⁴³ Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1966, pp. 30-32. Il s'ensuit que, du point de vue systématique, la conscience non-thétique de Sartre correspond au sujet du sentir qui co-naît avec son « objet » : « la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle ; elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle* » ; « le Monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés ». J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, respectivement p. 79 et p. 87. Cependant, la conscience non-thétique ne se réduit pas à cette sphère d'appartenance. À l'instar de la discussion entre Barbaras et Sartre, enrichie par une intervention de Lévinas, force est de conclure que cette différence subjective n'est presque rien mais il ne s'agit pas d'un pur néant car l'archi-fait que le sujet s'oppose à ce qu'il fait apparaître (il en est le centre) est un aspect réel du champ phénoménal lié à la position du corps.

⁵⁴⁴ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 14-16.

⁵⁴⁵ Cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, pp. 897-906.

En guise de conclusion : une éthique phénoménologique

La fondation phénoménologique de la vie quotidienne

Dès lors que nous avons synthétisé les acquis principaux de cette thèse dans le chapitre précédent, nous nous permettons de finir par un problème qu'il conviendra d'élaborer davantage dans une autre étude. Pour conclure cet essai qui visait à esquisser une phénoménologie du devenir-autre de l'existence et pour demeurer fidèle à Husserl et aux ambitions de départ de la phénoménologie, il faut d'abord rappeler que la question de l'*a priori* corrélationnel – que l'on pourrait reformuler à la lumière de nos acquis comme la question de la description de l'essence de l'existence comme devenir-autre – cette question n'épuise pas la phénoménologie quoique Husserl y ait consacré toute sa vie⁵⁴⁶. En effet, la phénoménologie telle qu'elle se trouve définie dans l'œuvre de Husserl, en particulier dans la *Krisis*, dépasse largement la problématique de l'*a priori* corrélationnel. Cette dernière ne constitue que la première partie de la solution qu'il propose à la crise constatée. De fait, la découverte de la subjectivité absolue donne également un nouveau sens à notre *vie dans le monde spatio-temporel*. La découverte de la phénoménologie transcendantale nous présente une vocation nouvelle, un appel à la vie dans l'apodicticité :

Il ne s'agit pas ici, de façon seulement abstraite, de faire de la science apodictique au sens courant, mais *il s'agit que l'humanité réalise l'ensemble de son être concret avec une liberté apodictique dans une science apodictique, une science qui se réalise dans l'ensemble de la vie active de sa raison* [nous soulignons] – c'est-à-dire de ce en quoi elle *est* humanité ; il s'agit [...] d'une humanité qui se comprend elle-même rationnellement, comprenant qu'elle est rationnelle dans le vouloir-être-rationnel, que cela indique et veut dire une infinité de la vie et de la tension vers la raison, que Raison justement signifie ce que l'homme en tant qu'homme désire dans son plus intime, ce qui seul peut le satisfaire, le rendre « heureux », que la

⁵⁴⁶ « La première percée de cet *a priori* corrélationnel universel de l'objet d'expérience et de ses modes de donnée (tandis que je travaillais à mes *Recherches logiques*, environ l'année 1898) me frappa si profondément que depuis le travail de toute ma vie a été dominé par cette tâche d'élaboration de l'*a priori* corrélationnel. » E. Husserl, *La crise*, p. 189.

Raison n'admet aucune séparation en raison « pratique », « théorique », « esthétique » et je ne sais quoi encore, qu'être-homme c'est être téléologiquement et c'est devoir-être et que cette téléologie règne dans tout ce que nous faisons et tout ce que nous avons en vue égoïquement, qu'elle peut y reconnaître toujours, par la compréhension de soi, le télos apodictique, et que *cette reconnaissance de l'ultime compréhension de soi n'a pas d'autre forme que la compréhension de soi d'après des principes a priori, la compréhension de soi dans la forme de la philosophie*⁵⁴⁷. [nous soulignons]

Même si ce sujet de la « vie phénoménologique » (philosophique) n'est devenu explicitement impératif que dans la *Krisis*, Husserl s'y est toujours intéressé, notamment dans le cadre de la thématization du rapport entre la phénoménologie et les sciences empiriques (à savoir celles qui s'occupent de la réalité de fait). Comme l'écrit Romano, c'est ce rapport qui a constitué l'un des facteurs de son tournant transcendantal et a contribué, par conséquent, à la définition de la phénoménologie. Les sciences, dont la question de la fondation occupe la philosophie depuis Descartes, ne sauraient trouver leur fondement dans une science empirique comme la psychologie qui, comme d'autres sciences empiriques, fait partie d'un réseau de relations causales et, par conséquent, en dépend⁵⁴⁸. C'est la raison pour laquelle, en effectuant l'*epochè* transcendantale, Husserl arrache la conscience au monde (il ne s'agit plus de l' « âme humaine » en tant qu'objet de la psychologie). Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la deuxième direction de ce rapport entre la science et la phénoménologie : non plus la science comme inspiration pour les descriptions phénoménologiques (rappelons-nous par exemple la manière dont travaillait Merleau-Ponty) mais la phénoménologie comme projet de fondation (*Begründung*) ou de clarification (*Klärung*) des sciences empiriques. Cette idée se trouve dans le programme même de la phénoménologie transcendantale, tel qu'il se reflète par exemple dans la répartition des volumes des *Ideen* : les deuxième et troisième livres témoignent en effet du mouvement phénoménologique indispensable de l'eidétique à l'empirique, ou plutôt à l'empirique fondé phénoménologiquement. En outre,

⁵⁴⁷ E. Husserl, *La crise*, p. 304.

⁵⁴⁸ C. Romano, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », pp. 34-35.

Husserl avoue dans la lettre qu'il adresse à K. Joël le 11 mars 1914⁵⁴⁹ qu'il voudrait pratiquer ce qu'il appelle la deuxième philosophie ou la métaphysique, soit la science de la réalité factuelle, et qu'il doit se contenter seulement *provisoirement* de la première philosophie, soit de l'eidétique. De même, plus tard, dans les *Méditations cartésiennes*, il écrit après avoir prouvé la possibilité de l'idée cartésienne d'une science universelle qu'est la phénoménologie transcendantale, que « la seule chose qui nous reste à indiquer, c'est la ramification, facilement compréhensible, de la phénoménologie transcendantale en sciences objectives particulières⁵⁵⁰ ». Et tout cela débouche sur la *Krisis* avec l'appel à vivre dans l'apodicticité que nous avons citée (voir supra), comme si Husserl voulait souligner pour la dernière fois et sous une autre perspective, en analysant la crise profonde des sciences non-fondées et de l'humanité en général, l'importance du retour de la phénoménologie à l'empirique. En effet, rappelons-le encore une fois, la phénoménologie n'a jamais abandonné l'empirique : elle ne s'en éloigne que pour mieux le voir, pour mieux comprendre comment nous vivons dans le quotidien⁵⁵¹.

La crise consiste en ceci que le progrès de la science ne s'est pas accompagné d'une plus grande compréhension humaine mais, bien au contraire, d'une aliénation de l'homme à la réalité décrite par la science. Les sciences positives dominant la modernité conduisent l'homme à voir partout des faits, à savoir ce qui est objectivement déterminable, tandis que tout ce qui peut donner sens à l'objectivité se trouve basculé du côté de la subjectivité⁵⁵². C'est ainsi que

⁵⁴⁹ Citée par R. Bernet, I. Kern et E. Marbach, *An introduction to Husserlian Phenomenology*, pp. 229-230. Cf. aussi E. Husserl, « Phenomenology, Edmund Husserl's Article for the Encyclopaedia Britannica », in : *Shorter Works*, P. McCormick, F. A. Elliston (éds.), University of Notre Dame Press/Harvester Press, Notre Dame/Brighton 1981, p. 33.

⁵⁵⁰ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 245.

⁵⁵¹ Cf. chap. I.

⁵⁵² Ce qui est mis de côté dans les sciences positives, c'est tout ce qui dépasse l'univers de faits, c'est-à-dire tous les « problèmes de la raison » liés à la réflexion, à la philosophie comme science universelle qu'est la phénoménologie transcendantale : « [C]es questions, et toutes celles que le positivisme a exclues, possèdent leur unité en ceci, qu'elles contiennent soit implicitement soit explicitement dans leur sens *les problèmes de la raison*, de la raison dans toutes ses figures particulières. C'est la raison en effet qui fournit expressément leur thème aux disciplines de la connaissance (c'est-à-dire de la connaissance vraie et authentique : de la connaissance rationnelle), à une axiologie vraie et authentique (les véritables valeurs en tant que valeurs de la raison), au comportement éthique (le bien-agir véritable, c'est-à-dire l'agir à partir de la raison pratique). Dans tout ceci la raison est un titre pour des idées et des idéaux "absolus", "éternels", "supra-temporels", "inconditionnellement valables". » E. Husserl, *La crise*, pp. 13-14.

la science, dont le succès va de pair avec le déclin de la philosophie⁵⁵³ – seule source de la justification de tout sens scientifique – n’a rien à dire « dans la détresse de notre vie⁵⁵⁴ ». Constatant ceci, Husserl s’efforce de se battre contre la crise en analysant ce développement et en montrant comment la science s’est détachée du sens et comment on pourrait renverser cette tendance. Pour résumer son propos, on peut dire qu’il appelle à remettre les sciences empiriques dans l’élément absolu de tout sens – soit à les fonder phénoménologiquement⁵⁵⁵. Par précaution, précisons toute de suite que l’élément « absolu » ne renvoie pas ici à la vérité absolue mais à la donation absolue au sens de l’origine de toute connaissance qu’est l’*ego* transcendantal dans lequel toutes les formations intentionnellement transcendantales du sens sont constituées à travers leurs modes subjectifs de donnée⁵⁵⁶. Or, dans la mesure où il y a toujours un excès de ce qui se donne, cet excès étant thématiquement par Husserl par exemple sous le terme d’horizon, la conscience absolue ne saurait être la source de la vérité absolue. Cela revient à dire que Husserl n’entend pas assurer l’existence même de la science ou de son objectivité, comme c’est le cas des *Méditations* de Descartes⁵⁵⁷. Contrairement à Descartes, à la lumière du grand succès de la science moderne, Husserl affirme

⁵⁵³ Cf. E. Husserl, *La crise*, §4.

⁵⁵⁴ E. Husserl, *La crise*, p. 10.

⁵⁵⁵ Notons que Husserl élabore ce projet de diverses manières au cours des différentes phases de son œuvre. Selon E. Ströker, on peut distinguer trois conceptions différentes de la fondation des sciences : la première date de l’époque des *Recherches logiques* qui fondent la science en décrivant les structures intentionnelles des actes de connaissance scientifique ; la deuxième, celle des « ontologies régionales » essayant de saisir les structures d’essence d’une partie particulière du monde (et non plus seulement celles des actes), se trouve notamment dans les *Idées II* ; et la troisième, n’ayant plus comme point de départ la diversité *pré-donnée* des sciences (la diversité en tant que résultat de leur développement factuel historique) mais visant l’origine phénoménologique de cette diversité, à savoir le monde naturel dirigé par l’*a priori* corrélationnel, est celle de la *Krisis*. Cf. E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*, Springer, Dordrecht 1997, pp. 12-17. Comme nous ne sommes pas intéressés par le problème spécifique de la fondation *des sciences* mais par la question plus générale d’« une vie phénoménologique », dans ce qui suit, nous allons résumer brièvement les deux dernières conceptions qui caractérisent la position de Husserl après le tournant transcendantal.

⁵⁵⁶ Cf. E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*, pp. 37-38. Cf. E. Husserl, *Idées I*, §44 (sur l’être absolu de l’immanent).

⁵⁵⁷ « C’est, bien entendu, une mésinterprétation ridicule, bien qu’elle soit, hélas, habituelle, que de vouloir combattre la phénoménologie transcendantale en tant que “cartésianisme”, comme si son “*ego cogito*” était une prémisse, ou une sphère de prémisses, dont elle voudrait déduire le reste des connaissances (et l’on entend naïvement par là les seules connaissances objectives) dans une “assurance” absolue. Il ne s’agit pas d’assurer l’objectivité, mais de la comprendre. » E. Husserl, *La crise*, p. 215. Cf. P. Thévenaz, « La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl », in : *What is Phenomenology ? and Other Essays*, J. M. Edie (éd.), Quadrangle Books, Chicago 1962, pp. 99-111.

qu'il n'y a aucune crise de la science et que celle-ci fonctionne bien⁵⁵⁸, ce que l'on ne peut pas dire en revanche de la philosophie. Il n'en reste pas moins que la science n'est indépendante de la philosophie que dans une certaine mesure et qu'elle en dépend en tant qu'elle a besoin de la philosophie pour la clarification (*Klärung*) de son sens⁵⁵⁹. Pour le dire dans les termes des *Idées II*, les découvertes scientifiques comptent parmi les formations relatives de sens dont la validité dépend de l'attitude du savant (par exemple du savant naturaliste) et est, par conséquent, limitée sans que le savant en soit conscient, ce qui est la source de confusion⁵⁶⁰. La fondation, entendue au sens de la clarification de ces formations *relatives*, consiste à décrire leurs essences phénoménologiques, c'est-à-dire les essences de la conscience *absolue* : les sciences ne peuvent être fondées que dans l'*a priori* indépassable de l'intuition originairement donatrice, le fondement (*Boden*) des évidences scientifiques n'étant rien d'autre que les évidences originaires⁵⁶¹. Il faut donc observer, dans l'intuition, l'essence d'un concept scientifique, l'essence d'un objet, ce qui nous permet ensuite de prescrire à la science correspondante sa méthode, c'est-à-dire de délimiter *a priori* le champ dans lequel tous les savants doivent travailler⁵⁶². Aucune science ne peut omettre les structures d'essence de son objet qui prescrivent d'avance à toute recherche « une règle absolument contraignante⁵⁶³ ». L'innovation majeure de la *Krisis* par rapport à la théorie de la fondation dans les *Ideen* consiste en ceci que Husserl se dérobe au présupposé de l'existence *pré-donnée* des sciences respectives⁵⁶⁴. Étant donné que l'intuition originaire de l'objet scientifique des premiers savants est recouverte par plusieurs couches de sens sédimenté et, par conséquent, invisible dans le monde actuel *concret* dont la science développée fait partie (le monde de la monade des *Méditations*), Husserl se rend compte qu'il faudrait combiner la méthode statique avec la méthode génétique (ou historique)⁵⁶⁵.

⁵⁵⁸ « La rigueur de la scientificité de toutes ces disciplines, l'évidence de leurs prestations théoriques [...] sont hors de question. » E. Husserl, *La crise*, p. 8.

⁵⁵⁹ Cf. E. Husserl, *La crise*, §2.

⁵⁶⁰ Cf. E. Husserl, *Idées II*, §49, pp. 254-255.

⁵⁶¹ Cf. E. Husserl, *La crise*, §34.

⁵⁶² E. Husserl, *Idées III*, §5, pp. 27-29 ; *ibid.*, §19, pp. 116-120 ; E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §64, pp. 247-248.

⁵⁶³ E. Husserl, *Idées II*, §19, p. 138.

⁵⁶⁴ Cf. avec note 555.

⁵⁶⁵ De là l'ambiguïté de la notion de monde de la vie (*Lebenswelt*) : la science avec toute son histoire fait partie du monde de la vie tout concret de la monade qui recouvre le monde de la vie au

C'est ainsi que la réalité produite par l'idéalisation scientifique se rapporte de nouveau à la réalité telle qu'elle se donne dans le monde pré-scientifique régi par l'*a priori* corrélationnel. C'est ainsi que l'homme surmonte son aliénation. Il s'ensuit que Husserl, prenant ses distances avec la conception scientifique étroite de la raison dans laquelle « la raison équivaut aux procédures théoriques et empirico-expérimentales qui servent au progrès scientifique⁵⁶⁶ », hérite de la conception grecque selon laquelle la raison n'est pas purement théorique mais pénètre l'ensemble de la vie pratique. La crise *de la science* n'est qu'un point de départ. En essayant de la résoudre, Husserl découvre qu'il ne s'agit que d'un fragment du problème universel qu'est le monde naturel (*Lebenswelt*) en tant qu'élément absolu du sens⁵⁶⁷. La problématique de la fondation ou de la clarification eidétique des sciences positives n'est qu'une partie d'un problème beaucoup plus large : celui de *l'unité pratique de la vie de l'humanité* qu'il faut envisager comme réalisation de toutes les activités humaines, y compris les activités politiques ou sociales⁵⁶⁸ ou l'éthique au sens étroit du terme⁵⁶⁹, en bref

sens des évidences pré-scientifiques. Husserl écrit que « nous autres, qui sommes depuis l'école prisonniers de la métaphysique traditionnelle objectiviste, n'avons tout d'abord aucun accès à l'idée d'un *a priori* universel relevant purement du monde de la vie. » E. Husserl, *La crise*, §36, p. 160. Pour l'aborder, Husserl utilise une nouvelle méthode que Ströker désigne comme une analyse « historique-intentionnelle » : en essayant de tracer les origines des sciences, Husserl ne s'intéresse pas aux événements historiques datables mais aux couches de sens (*Sinnschichten*) retrouvables seulement en relation avec ces événements ; il s'intéresse particulièrement à la couche pré-scientifique de sens. Cf. E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*, p. 18 et pp. 192-198.

⁵⁶⁶ « reason became only an equivalent to the theoretical and empirical-experimental procedures that served scientific progress. » E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*, p. 285.

⁵⁶⁷ Cf. E. Husserl, *La crise*, §33.

⁵⁶⁸ Cf. E. Husserl, « Renewal : Its Problem and Method », in : *Shorter Works*, p. 328. Pour ce qui concerne la clarification nécessaire de la politique (mais aussi du politique), Husserl est très clair ailleurs : « Ce pessimisme sceptique et l'impudence de la sophistique politique dominant de façon funeste notre époque, qui se sert de l'argumentation socio-éthique seulement comme couverture pour les buts égoïstes d'un nationalisme complètement dégénéré, ne seraient pas même possibles si les concepts de communauté qui se sont formés naturellement n'étaient pas affublés, en dépit de leur caractère naturel, d'horizons obscurs, de médiations embrouillées et dissimulées dont l'explicitation clarificatrice dépasse totalement les forces du penseur non formé... » E. Husserl, *Husserliana XXVII*, 6, cité par M. Bernard, M. Cochereau, T. Maurice, « Introduction. Phénoménologie et politique : perspectives de recherche », in : *Études Phénoménologiques/Phenomenological Studies*, No. 3, 2019, pp. 8-9.

⁵⁶⁹ L'éthique du dernier Husserl qui commence à s'esquisser après son tournant vis-à-vis de l'éthique axiologique en 1919/1920, est un autre exemple de la rationalisation d'une partie de la pratique humaine (un des problèmes de la raison que Husserl mentionne – voir note 552). Il s'agit d'une éthique phénoménologiquement fondée au sens où la source de ses principes sont les descriptions phénoménologiques de l'action humaine, plus précisément des actes conscients et autonomes de la volonté qui répondent à l'appel (*Ruf*) de la vocation (*Beruf*) toujours personnelle

comme la réalisation de l'ensemble de l'être concret de l'humanité, « avec une liberté apodictique dans une science apodictique ». L'idée de Husserl vise l'idéal (irréalisable car se donnant dans un progrès infini) d'une pratique englobant le tout de la raison, soit l'idéal d'une phénoménologie empirique⁵⁷⁰. C'est un idéal éthique ou plutôt méta-éthique de l'authenticité⁵⁷¹ de l'existence dans le monde spatio-temporel.

La Crise husserlienne aujourd'hui

En dépit du fait que le livre de Husserl est paru il y a plusieurs décennies et que plusieurs auteurs ont reformulé, dans leurs propres termes, son appel⁵⁷², la crise qu'il a diagnostiquée n'a pas cessé de menacer l'humanité. Et comme Husserl le savait déjà, elle ne cessera jamais car se battre contre elle représente une entreprise infinie. Or, dans le cadre de la phénoménologie contemporaine, il convient de reformuler cette entreprise infinie d'une tout autre manière : nous avons montré tout au long de ce texte que l'instance absolue n'est plus la subjectivité transcendantale mais le devenir-autre de l'existence, ce qui signifie que l'infinité du problème réside dans le mode d'être de l'homme que nous avons

car liée au caractère singulier de toute personne. Comme si la formule de l'impératif catégorique de Kant était chaque fois unique selon la personne qui agit. Or, cela ne contredit en rien ce que nous venons de dire de la vocation universelle à la rationalité : la rationalité consiste à créer une communauté d'amour (*Liebesgemeinschaft*) dans laquelle les personnes se soutiennent mutuellement dans le but de réaliser, dans le monde spatio-temporel, ce qu'elles sont déjà selon la description phénoménologique (c'est-à-dire des personnes avec leurs caractères singuliers). Cf. S. Loidolt, « "The "Daimon" that Speaks Through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought, Investigating Husserl's Unpublished Ethical Writings », in : *Ethics and Phenomenology*, M. Sanders and J. Wisniewski (éds.), Lexington Books, Plymouth 2012, pp. 1-29 ; cf. J. Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*, University of Toronto Press, Toronto 2016, notamment chap. IV, pp. 119-177.

⁵⁷⁰ Cf. E. Husserl, « Phenomenology, Edmund Husserl's Article for the Encyclopaedia Britannica », p. 33.

⁵⁷¹ Cf. S. Loidolt, « "The "Daimon" that Speaks Through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought, Investigating Husserl's Unpublished Ethical Writings », p. 17. Ajoutons qu'il s'agit bien d'une (méta)éthique *phénoménologique* : il est bien vrai que la phénoménologie se définit comme une science purement descriptive et l'éthique comme une discipline prescriptive mais cela n'empêche pas la phénoménologie de forger une éthique prescriptive en vertu d'une hiérarchie entre plusieurs descriptions. En effet, cette (méta)éthique est à la fois descriptive et prescriptive au sens où elle prescrit des règles à un registre phénoménologique (l'intentionnalité du monde spatio-temporel, le monde tout concret de notre existence, y compris les formations scientifiques de sens) à partir d'un autre registre (le monde naturel au sens des évidences originaires pré-scientifiques).

⁵⁷² Cf. par exemple M. Heidegger, *Être et temps*, §3 ; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, pp. 45-46 ; J. Patočka, « Le monde naturel et la phénoménologie », §4, p. 47 ; E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », pp. 223-225.

décrit comme devenir-autre de l'existant qui est à la fois fini (et donc objectivant et idéalisant) et infini (et donc ancré dans le monde de la vie conçu cette fois-ci de manière dynamique). Il s'agit d'un problème très complexe qu'il nous faudra élaborer davantage dans d'autres études. Pour finir celle-ci, nous aimerions indiquer que la phénoménologie contemporaine, même si elle s'intéresse à la nouvelle conception dynamique du monde de la vie, ne s'occupe pas suffisamment de la deuxième partie de la crise, c'est-à-dire d'une vie phénoménologique dans le monde empirique ou spatio-temporel. La raison en est claire : si l'objet propre de la phénoménologie contemporaine est l'excès du phénomène décrit comme événement, à savoir ce qui correspond à l'infinité de l'existence humaine, la finitude essentielle ne constitue que son thème secondaire. L'exemple le plus frappant de cela se trouve dans l'empirisme événemential de Maldiney et Romano. L'objectif qu'ils se sont assigné est d'élargir la phénoménalité classique de Husserl et Heidegger par la description du premier phénomène qu'est l'événement, et non la question de savoir comment le devenir événemential pourrait fonder la science en situation de crise liée à la phénoménalité limitée. De la sorte, quand Maldiney parle d'éthique, il la définit comme une esthétique censée conjurer le refoulement du sentir par la perception objectivante :

L'esthétique elle aussi est une éthique. *Ethos* en grec ne veut pas dire seulement manière d'être mais séjour. L'art ménage à l'homme un séjour, c'est-à-dire un espace où nous avons lieu, un temps où nous sommes présents – et à partir desquels effectuant notre présence à tout, nous communiquons avec les choses, les êtres et nous-mêmes *dans un monde*, ce qui s'appelle habiter⁵⁷³.

Cela revient à dire que Maldiney s'efforce de fonder la vie en reconquérant le sentir, par un « refoulement du refoulement », comme l'exprime Jacquet⁵⁷⁴. Dans l'éthique formulée par Maldiney, ce dont il retourne, c'est du passage d'un registre à un autre, du retour du fondé à l'originnaire qu'est le sentir. Mais alors,

⁵⁷³ H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, p. 148.

⁵⁷⁴ F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, p. 397.

par le retour au sentir, on abandonne l'élément (de la perception) dans lequel on peut pratiquer la science.

Romano, de son côté, reprend brillamment le concept husserlien du monde de la vie en surmontant l'ambiguïté que nous avons mentionnée. Il forge une conception réaliste du monde phénoménal selon laquelle l'être-au-monde corporel (sentant), subissant des événements qui bouleversent l'ensemble de son existence et ayant une culture dont la science constitue une partie, est régi par des structures *a priori* qui ne sauraient être réduites ni à la description ultime idéaliste pas plus qu'à la description réaliste au sens traditionnel :

Qu'il s'agisse du monde donné à l'intuition ou du monde construit de la science, aucun d'eux ne saurait prétendre au statut d' « en soi », constituer « la » description ultime des choses, la description à laquelle toutes les autres devraient reconduire. C'est en ce sens que le réalisme du monde de la vie constitue aussi une voie moyenne entre ce qu'on pourrait appeler un réalisme absolutiste (ou métaphysique) et un idéalisme⁵⁷⁵.

En disant cela, Romano souligne le fait que les capacités de l'existant auxquelles correspondent les diverses figures d'un même monde ne sont aucunement des strates au sein desquelles se trouverait une hiérarchie. Ce qu'il appelle le holisme vertical correspond à l'égalité de tous les registres que nous avons indiquée dans notre schéma :

C'est donc le même monde, le monde un et indivisible, qui, compris de telle ou telle manière, à la lumière de différents intérêts, en fonction de différentes capacités et à la clarté d'un contexte pratique d'ensemble, pourra apparaître tantôt comme un pur monde perçu et tantôt comme exhibant telle ou telle caractéristique culturelle⁵⁷⁶.

Ce qui le rapproche de Husserl, c'est que, malgré ce holisme vertical, Romano aperçoit, tout comme Husserl, une inégalité causée par la révolution scientifique

⁵⁷⁵ C. Romano, « Pour un réalisme du monde de la vie », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2, 2016, p. 284.

⁵⁷⁶ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, pp. 940-941. Remarquons que le « tantôt » correspond ici à l'*exaiphnès* en tant que « moment » de communication des registres phénoménologiques.

moderne « qui nous ont rendus prisonniers de la fausse alternative entre une nature “en soi” et des apparences subjectives⁵⁷⁷ ». Néanmoins, ce que nous voudrions souligner ici en essayant réactualiser le problème de Husserl dans le cadre de la phénoménologie contemporaine, c’est que Romano, tout comme Maldiney, ne se consacre pas à la question méta-éthique d’une vie phénoménologique dans le monde spatio-temporel en tant que dominé par la science. Tout se passe comme s’il ne faisait que décrire purement les phénomènes, comme si constatant la même crise que Husserl, il ne formulait pas pour autant de *prescription* éthique à partir des deux descriptions phénoménologiques suivantes : celle de l’égalité entre les registres et celle de la domination de la science qui corrompt cette égalité et nous rend prisonnier des anciens dualismes. Mais on ne saurait le lui reprocher, ni à Maldiney du reste, car on se trouve une fois de plus aux frontières de la phénoménologie : chez Husserl, la pratique des sciences fondées fait partie d’une *métaphysique* au sens de science de la réalité de fait. Pourtant, on sent bien qu’il faut, dans le sillage de Husserl, pousser la phénoménologie vers ses limites et poser la question relative à la vie phénoménologique dans le monde de fait. Pourquoi ? Parce que *toute notre réalité* (l’expérience réelle) réside dans le monde phénoménal de Romano, dans les événements, dans le sentir, sans que nous en tirions, dans la vie quotidienne, toutes les conséquences. S’ajoute à l’égalité descriptive des registres, une hiérarchie éthique entre eux : on est obligé de continuer à chercher une éthique phénoménologique parce que le monde quotidien est dominé par une approche « non-phénoménologique ». Si Richir parle de « non-phénoménologique » et d’« illusion », c’est tout d’abord en ce sens : l’illusoire n’est pas la perception ou l’intentionnalité comme telle (car elle fait partie, verticalement, du phénomène) mais la tendance à réduire tout le phénomène à l’intentionnalité.

Il semble que ce sont notamment les auteurs mettant en exergue la finitude de l’existant qui pourraient nous aider à avancer dans notre quête. Cependant, Richir qui effectue l’*epochè* hyperbolique de l’objectivité ne s’occupe pas de la fondation des sciences empiriques car il ne s’intéresse qu’au mouvement du phénomène comme *rien que phénomène*⁵⁷⁸. Si l’on pouvait parler de fondation au

⁵⁷⁷ C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 941.

⁵⁷⁸ F. Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime*, p. 18.

sens de Richir, elle résiderait, comme celle de Maldiney et Romano, dans le monde naturel qui, en tant qu'il est dynamique et non pas figé par l'institution symbolique, n'est cependant pas régi par l'*a priori* corrélationnel de Husserl⁵⁷⁹. Mais il s'agit alors une fois de plus de la fondation au sens de l'élargissement de la phénoménalité (par le mouvement du phénomène) sans retour à l'empirique. Or, si Richir dit que la tâche de l'artiste ou du philosophe consiste dans l'articulation des concrétudes phénoménologiques dans la langue, c'est-à-dire dans une fluidification de ce qui est institué symboliquement⁵⁸⁰, ne s'agit-il pas de la tâche de chacun d'entre nous dans tout ce que nous faisons ? Pourrait-on envisager une « fluidification » des concepts scientifiques ?

Barbaras, quant à lui, s'attache explicitement à thématiser la question de la fondation phénoménologique de la science. Bien qu'il réfléchisse tout d'abord à l'*a priori* de l'*a priori* corrélationnel, son œuvre comprend également beaucoup de passages et de textes où il relie son projet phénoménologique aux sciences empiriques : c'est le cas par exemple de son *Introduction à une phénoménologie de la vie* où il cherche le fondement de la biologie et discute la conception biologique de Hans Jonas ou bien encore de la quatrième partie de *La vie lacunaire* où il cherche la différence anthropologique entre l'homme et l'animal. Plus précisément, il montre comment la biologie et d'autres sciences sont obligées d'avoir comme point de départ une détermination transcendantale du vivant, celle du désir. Ainsi, Barbaras répète ce que disait déjà Husserl : que les connaissances phénoménologiques s'appliquent aux sciences empiriques, qu'elles enrichissent la connaissance scientifique tandis que l'inverse n'est pas possible. Mais si Husserl voulait fonder les concepts scientifiques par l'intuition phénoménologique de leurs essences, Barbaras suggère de chercher un autre type d'intuition, à savoir celle qui correspond au fait que nous sommes désir. Mais cette intuition qui pourrait prescrire aux savants leur méthode, quelle est-elle ? Quelles en sont les conséquences si le savant est considéré comme désir et son objet subit l'archi-mouvement du monde ? Comment le savant pourrait-il vivre en harmonie avec sa détermination transcendantale et élaborer la science fondée phénoménologiquement ? Ces questions, que Barbaras ne pose pas, sont capitales.

⁵⁷⁹ M. Richir, *L'écart et le rien*, pp. 98-100.

⁵⁸⁰ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, p. 93.

Si on les occulte, on rejoint Maldiney et d'autres philosophes qui fondent la science de manière à abandonner la science au profit des phénomènes : l'élément du désir est le sentir et non pas la perception dont l'idéalisation ultérieure constitue l'élément de la science. Ce que nous suggérons, c'est, au contraire, d'élaborer la science et, plus largement, de vivre dans le monde quotidien sur ce fond des intuitions phénoménologiques. Car, comme l'exprime brillamment Straus, « la place de l'homme » se trouve entre le sentir et la science :

Le monde humain de la perception se situe entre le paysage [du sentir] et la physique [...] Ce serait mal interpréter le monde humain que de le comprendre comme un pur paysage. Par ce qu'il est voisin des deux, il se situe entre les deux, il reste ambigu par lui-même et non seulement pour l'observateur. Tendue entre ces oppositions, il est dans un équilibre extrêmement instable, toujours menacé par une oscillation excessive d'un côté ou de l'autre...⁵⁸¹.

Cela revient à affirmer que la crise couve non seulement sous la domination de la science (de la physique chez Straus) mais tout aussi bien sous toutes les tentatives de vivre purement à partir du sentir. La solution de la crise se trouve dans une science fondée par le sentir – elle se trouve dans le monde humain situé entre la science et le sentir. Mais alors, ne réside-t-elle pas dans ce que Marion a décrit comme l'herméneutique de l'adonné ?

L'herméneutique de Marion est tout d'abord, tout comme nous l'avons affirmé dans le cas de Romano tout à l'heure, une pure description de la finitude (de la crise) du point de vue de l'*infini*. Si l'on peut parler d'une crise (en tant que domination de cette finitude), *elle se résout toute seule comme s'il n'y avait finalement aucune crise* : l'adonné est celui qui, dans une herméneutique infinie qui n'est autre que la vie phénoménologique (infinie) au sein du fini, résout la crise. Celle-ci ne constitue pas, par voie de conséquence, un problème qui nous forcerait à formuler une éthique phénoménologique. La « situation existentielle » de l'adonné consiste à être condamné à privilégier un phénomène saturé ou non saturé – l'adonné n'est donc pas condamné, par la domination de la science

⁵⁸¹ E. Straus, *Du sens des sens*, p. 381. Nous soulignons.

positive, au phénomène non saturé⁵⁸². Comme nous l'avons dit plus haut, l'adonné, même s'il abandonne le donné, se reçoit à partir du donné, il ne le perd pas absolument. Toutefois, dans la mesure où l'adonné est « essentiellement fini », tout se passe comme s'il n'était parfois pas un adonné. Comme l'écrit Marion plus tard, la crise ne s'ouvre que par « l'exigence d'apparaître et de se donner sans reste dans la phénoménalité⁵⁸³ », c'est-à-dire là où l'on perd de vue la situation existentielle de l'adonné et où l'on se penche vers les phénomènes non saturés, là où l'on arrache la chose à la profondeur du monde sensible et où on la transforme en objet. Et c'est justement cette transition de la chose à l'objet qui a permis le développement des sciences exactes⁵⁸⁴. Comment donc envisager dans le cadre de la phénoménologie de la donation, la fondation de la science dans cet état de crise ? Est-il seulement possible de pratiquer une science « fondée », soit une science qui ne réduirait pas les choses aux objets et qui échapperait par conséquent, à la crise ? Il semble que Marion propose une solution possible en s'occupant de la pratique propre à une science humaine : celle de l'histoire. En essayant de fonder phénoménologiquement la science historique, face au phénomène saturé de l'événement historique qu'est la bataille de Waterloo, il écrit :

Dans l'histoire qui se dit (*Historie*), la bataille demandera d'ajouter des horizons (cette fois conceptuels) en nombre indéfini : horizons militaire (stratégie depuis le retour d'exil, tactique sur place), diplomatique, politique, économique, idéologique (recours à la Révolution), etc. La pluralité des horizons interdit pratiquement de constituer l'événement historique en *un* objet et impose d'y substituer une herméneutique sans fin dans le temps : la narration se redouble d'une narration des narrations. Plus : dans ce travail herméneutique, la démultiplication des horizons implique aussi celle des sciences à chaque fois convoquées, comme aussi des genres littéraires...⁵⁸⁵.

Étant donné que la démultiplication des horizons (c'est-à-dire ici le travail interdisciplinaire) est une réponse approximative dans la pratique *empirique* des

⁵⁸² Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, pp. 499-500.

⁵⁸³ J.-L. Marion, *De surcroît*, p. 31.

⁵⁸⁴ Cf. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, p. 163.

⁵⁸⁵ J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 375.

historiens au surcroît du sens impliqué dans le phénomène saturé qu'est tout événement historique, c'est elle qui peut servir d'inspiration pour une recherche phénoménologique qui s'avère aussi problématique que primordiale : la quête de la manière phénoménologique d'exister dans le monde spatio-temporel (le monde empirique, le monde de l'attitude naturelle).

Il résulte de tout cela que, si l'on veut, à l'instar de Husserl, *pratiquer* la phénoménologie, alors l'*epochè* radicale et toutes les connaissances phénoménologiques (descriptions d'essence) qu'elle permet d'acquérir, doivent s'accompagner d'un retour à l'empirique, c'est-à-dire, si nous parlons de la science empirique, d'un retour à la *praxis* concrète scientifique. Ce n'est pas par hasard qu'une branche importante de la phénoménologie contemporaine se focalise sur le dialogue avec les sciences exactes (particulièrement avec les neurosciences). Dan Zahavi, Shaun Gallagher, Francisco Varela et d'autres philosophes s'efforcent de surmonter la crise des neurosciences, une crise qui s'appuie largement sur les conceptions philosophiques du XVII^e siècle quant au rapport sujet-objet, quant à la nature de la perception et de son objet, etc.⁵⁸⁶. Leurs efforts sont donc en harmonie avec l'appel du dernier Husserl : ils tentent de compléter la perspective objectiviste et neutre de la science (la perspective de la troisième personne) par une perspective phénoménologique (celle de la première personne), c'est-à-dire de compléter ce qui se passe objectivement dans l'esprit (dans le cerveau) par la description de ce qui se passe *pour* l'esprit. Ils s'efforcent par là de replacer l'expérimentation scientifique dans le cadre plus large de la vie subjective qui pratique la neuroscience. Dans la mesure où elle permet d'ajouter à la *praxis* scientifique ce que nous avons appelé plus haut l'« expérience réelle » de nous et du monde, cette stratégie ne peut pas être erronée. Au contraire, la phénoménologie s'avère très précieuse pour la science en tant qu'elle est capable de clarifier les concepts scientifiques, d'inspirer de nouvelles expérimentations ou même de proposer des changements dans les paradigmes⁵⁸⁷.

Ce que nous avons tenté d'indiquer dans ce chapitre, et qui devra être élaboré davantage dans d'autres études, c'est le fait qu'il faudrait intégrer, dans

⁵⁸⁶ Cf. D. Zahavi, *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 161.

⁵⁸⁷ Pour ce paragraphe cf. D. Zahavi, *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, chap. V, pp. 136-169, où Zahavi résume le dialogue entre la science et la phénoménologie dans trois dernières décennies.

cette collaboration déjà existante entre la science et la phénoménologie, les acquis de la phénoménologie pratiquée aujourd'hui en France. C'est l'herméneutique de Marion qui, la première, a inspiré cette tentative. Fonder puis pratiquer une science fondée signifie, *entre autres*, démultiplier les horizons, travailler de manière interdisciplinaire et de la sorte, interpréter toujours d'une nouvelle manière l'objet de l'expérimentation scientifique, lequel ne sera ainsi pas détaché de la profondeur du monde auquel il appartient. Il s'agit de faire paraître le visible d'une nouvelle manière, à partir de l'excès invisible de la donation. C'est ainsi que la science pourrait être à la hauteur du phénomène qui se donne comme un événement. Et elle doit être à la hauteur de l'événement car le monde n'est pas fait une fois pour toute : l'existence est le devenir-autre, elle est à jamais ouverte à l'avenir⁵⁸⁸.

Néanmoins, comme nous l'avons indiqué, le problème que nous essayons d'esquisser est encore plus large : la phénoménologie en tant que première philosophie ne fonde seulement pas la science mais toute la vie pratique de l'homme, y compris par exemple la politique ou l'éthique au sens étroit. C'est la raison pour laquelle elle pourrait, semble-t-il, contribuer à résoudre le problème de Bruno Latour lorsque ce dernier se met en quête d'une philosophie adéquate aux formations interdisciplinaires (même au-delà des disciplines scientifiques) qu'il appelle les « hybrides », « imbroglis », « quasi-objets » ou « réseaux » :

En page six de mon quotidien, j'apprends que le virus du sida de Paris a contaminé celui du laboratoire du professeur Gallo, que MM. Chirac et Reagan avaient pourtant juré solennellement de ne pas remettre en cause l'historique de cette découverte, que les industries chimiques tardent à mettre sur le marché des médicaments réclamés à hauts cris par des malades organisés en associations militantes, que l'épidémie se répand en Afrique noire. De nouveau, *des têtes couronnées, des chimistes, des biologistes, des patients désespérés, des industriels se trouvent engagés dans une même histoire incertaine*⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ Cf. L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, pp. 28-31.

⁵⁸⁹ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1997, livre numérique, pp. 9-10. Nous soulignons.

N'a-t-on pas affaire, avec les hybrides de Latour qui désorientent les savants habitués à avoir leurs objets bien délimités, à une démultiplication des horizons de ces objets ? Cette démultiplication, ne se produit-elle pas, cette fois-ci, de manière spontanée, en mettant en cause l'approche de la science non-fondée, et la segmentation des sciences selon leurs objets ? La crise de la modernité telle qu'elle est définie dans l'œuvre de Latour, et qui le pousse à forger une nouvelle philosophie « non-moderne », consiste à omettre la simultanéité de deux pratiques modernes qu'il qualifie de « purification » et de « traduction ». Dans la modernité, elles ne sont pratiquées que séparément : tandis que la première désigne la segmentation des zones ontologiquement distinctes (en particulier la science et la politique), la deuxième désigne l'empiètement de ces zones dont témoignent les hybrides⁵⁹⁰. Mais c'est seulement par la considération de ces deux pratiques *simultanément* que l'on devient capable de comprendre à la fois le succès et l'échec des modernes et d'entrer par là sur la voie d'une résolution de la crise :

Le diagnostic de la crise [...] saute alors aux yeux : la croissance des quasi-objets a saturé le cadre constitutionnel des modernes. Ceux-ci pratiquaient les deux dimensions mais n'en dessinaient explicitement qu'une seule, de façon à ce que la seconde demeure en pointillé. Les non-modernes doivent dessiner les deux afin de comprendre à la fois les succès des modernes et leurs récents échecs, sans sombrer pour autant dans le postmodernisme. En déployant les deux dimensions à la fois nous pourrions peut-être accueillir les hybrides et leur donner une place, un nom, une maison, une philosophie, une ontologie et, je l'espère, une nouvelle constitution⁵⁹¹.

Dans des termes plus phénoménologiques, la réussite des modernes va de pair avec leur échec parce que tous les registres phénoménologiques sont simultanés (fonctionnent « en même temps »). Ainsi, la domination de l'objectivisme construit sur la base de la perception de l'attitude naturelle – qui a permis à la science moderne d'arracher les choses au monde et de les maîtriser – va forcément de pair avec une menace longtemps négligée : la menace écologique (et, partant, éthique et politique) qui réside dans l'accumulation de déchets non

⁵⁹⁰ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 20.

⁵⁹¹ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, p. 66.

recyclables et l'épuisement des ressources naturelles⁵⁹². Les choses ne sont pas seulement les objets mais appartiennent à jamais au monde. La science doit se rendre compte du fait que l'objectivation, qui a conduit à son succès, a des conséquences graves qui se situent au-delà de l'expérimentation des sciences respectives. Il nous faut en prendre conscience car ce qui est en jeu ici, c'est un sens beaucoup plus large que celui qui est en fonction dans les sciences non-fondées. C'est le sens absolu de l'existence conçue comme devenir-autre. C'est pourquoi nous croyons que, une fois appliquée à la pratique concrète de l'humanité, la phénoménologie contemporaine pratiquée en France pourrait contribuer à corriger de graves erreurs que l'homme commet⁵⁹³.

Être digne de l'événement

Il est désormais temps d'essayer de formuler une proposition générale de méta-éthique phénoménologique qui ne consiste pas à abandonner la sphère des objets au profit de la sphère proprement phénoménologique du sentir et des événements mais, au contraire, à actualiser d'une nouvelle manière ce qu'il y a de « proprement phénoménologique » dans la sphère des objets, celle de la perception et de l'attitude naturelle. Et il nous semble que la définition de l'éthique selon Gilles Deleuze y satisfait pleinement. Certes, Deleuze n'est pas un phénoménologue. Pourtant, le plan d'immanence où se situe et pense Deleuze entre en communication avec celui de la phénoménologie contemporaine. En tant que la phénoménologie contemporaine radicalise l'*epochè* et met ainsi entre parenthèses la naïveté de la *doxa*, ce que Deleuze appelle l'« image de la pensée⁵⁹⁴ », en tant qu'elle met en exergue le deuxième pôle de la corrélation, la transcendance du monde qui se donne (en demeurant cependant en fuite infinie), et explique ainsi ce qui apparaît à la conscience, bref, en tant que la

⁵⁹² Cf. J.-L. Marion, *Reprise du donné*, pp. 158-170.

⁵⁹³ Il est vrai que Latour refuse la phénoménologie husserlienne parce qu'elle maintient la séparation des deux pôles de la corrélation mais ceci ne disqualifie pas tout apport phénoménologique à son entreprise : au contraire, nous avons vu que la phénoménologie contemporaine, qui pourrait bien rejoindre les efforts de Latour, s'empare de nouveaux moyens pour décrire l'élément plus originaire de la saturation qu'est le devenir-autre de l'existence. Cf. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, pp. 69-70.

⁵⁹⁴ Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, chap. III, pp. 169-217.

phénoménologie contemporaine devient une phénoménologie du devenir-autre de l'existence, son plan d'immanence plonge dans celui de Deleuze. La phénoménologie autant que Deleuze se focalisent sur l'*expérience réelle*, ou plutôt sur les conditions transcendantales *réelles* (la virtualité chez Deleuze, l'invisible dans la phénoménologie) de ce qui se manifeste dans toute expérience *possible* (l'actuel chez Deleuze, le visible dans la phénoménologie). Certes, la différence majeure – qui n'a pas échappée à Marion⁵⁹⁵ – consiste en ceci que la phénoménologie demeure au plus près des phénomènes (quoique ces phénomènes puissent aujourd'hui être éphémères et situés aux frontières de la phénoménologie intentionnelle), tandis que Deleuze, en collaboration avec Félix Guattari, et tout en poursuivant les conditions transcendantales de l'expérience réelle, s'exprime dans un langage métaphysique. Mais ceci ne saurait occulter leur grande proximité systématique⁵⁹⁶. En outre, Deleuze, lui aussi, est sensible à la crise qui affecte l'humanité : l'homme moderne se caractérise par son incapacité à devenir-autre, à réaliser les nouvelles possibilités apportées par les événements⁵⁹⁷, et c'est seulement la croyance en sa propre chair (sentir) et dans le monde qui peut le guérir⁵⁹⁸. La tâche la plus difficile qui nous échoit aujourd'hui est selon lui de découvrir un mode d'existence en harmonie avec le devenir-autre⁵⁹⁹. Revenons donc à la formule éthique selon Deleuze, un des plus grands auteurs de l'événement, une formule que nous traduisons directement dans un langage plus phénoménologique : *il faut « devenir digne de ce qui nous arrive⁶⁰⁰ », indépendamment de l'effectuation spatio-temporelle de l'événement, ce qui correspond, dans la phénoménologie, au passage vers les phénomènes, à l'événement au sens événemential, mais il faut en même temps vouloir l'incarnation de l'événement, vouloir le représenter dans le monde spatio-*

⁵⁹⁵ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, p. 198.

⁵⁹⁶ Nous nous occupons du rapport entre Deleuze et la phénoménologie de manière plus détaillée ailleurs. Cf. P. Prášek, *Člověk v šíleném dění světa, Filosofie Gillesa Deleuze*, Karolinum, Praha 2018, pp. 148-156.

⁵⁹⁷ Cf. G. Deleuze, *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, D. Lapoujade (éd.), Éditions de Minuit, Paris 2003, pp. 216-217 ; G. Deleuze, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, Éditions de Minuit, Paris 1985, p. 223.

⁵⁹⁸ G. Deleuze, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, p. 225.

⁵⁹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, Paris 1991, p. 72.

⁶⁰⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 175.

temporel, au niveau événementiel⁶⁰¹. Pour le dire autrement, après la « contre-effectuation⁶⁰² » de l'événement, correspondant à l'époque phénoménologique, il faut « choisir » parmi les nouvelles possibilités apportées par l'événement l'une d'entre elles et l'incarner dans un état de choses. Les forces inhumaines du devenir-autre doivent être humanisées pour que l'on puisse vivre d'elles mais il faut en même temps être très prudent afin qu'elles ne deviennent pas trop humaines, c'est-à-dire qu'elles ne se perdent pas dans la sphère de la *doxa*, de l'attitude naturelle. Comme Deleuze l'exprime dans son livre sur Foucault, l'existant ex-iste pour autant qu'il habite le pli du dehors dans les strates (ce qui est déjà fait, issu de la sédimentation du devenir), c'est-à-dire pour autant qu'il devient-autre et incarne ensuite ce devenir en « produi[sant] sans cesse des couches qui font voir ou dire quelque chose de nouveau⁶⁰³ ». C'est ainsi que l'homme découvre sa « ligne de fuite », comme d'ailleurs Deleuze et Guattari qui écrivent, dans la réaction à l'événement pur de mai 1968⁶⁰⁴, leur fameux livre intitulé *l'Anti-Œdipe*⁶⁰⁵ ouvrant une quantité innombrable de nouvelles voies : non seulement en philosophie mais aussi en politique, en psychanalyse, en économie, en sociologie et dans beaucoup d'autres disciplines car « incarner » l'événement dans le monde empirique des sciences (qu'elles soient humaines ou exactes) n'est possible que de manière interdisciplinaire.

D'un certain point de vue, la phénoménologie ne saurait s'achever autrement. Les auteurs que l'on peut qualifier de « classiques », se consacraient déjà au devenir-autre du phénomène (Husserl, par exemple, dans ses descriptions

⁶⁰¹ Deleuze, interprétant la théorie stoïcienne de l'éthique, écrit dans ce contexte : « [L]e sage stoïcien non seulement comprend et veut l'événement, mais *le représente et par là le sélectionne...* » G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 173. La nécessité de représenter l'événement au niveau des faits est exprimée encore plus clairement ailleurs : « Croire au monde, c'est aussi bien susciter des événements même petits qui échappent au contrôle, ou *faire naître de nouveaux espaces-temps*, même de surface ou de volume réduits. » G. Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, Éditions de Minuit, Paris 1990, p. 239. Nous soulignons. Ajoutons que le fait que la portée de l'éthique ne s'épuise pas par la libération de l'événement au sens événementiel mais sollicite aussi une nouvelle effectuation dans la sphère événementielle, est confirmé, entre autres, par J. Sholtz et L. Bryant. Cf. J. Sholtz, « Dramatization as Life Practice: Counteractualisation, Event and Death », in : *Deleuze Studies*, No. 1, 2016, *Deleuze, Ethics and Dramatization*, p. 59 ; Lévi R. Bryant, « The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arché », in : *Deleuze and Ethics*, N. Jun, D. W. Smith (éds.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, p. 35.

⁶⁰² G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 176.

⁶⁰³ G. Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 2004, p. 127.

⁶⁰⁴ Cf. G. Deleuze, *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, pp. 215-217.

⁶⁰⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris 1972.

de l'individuation factuelle) cependant ils s'en tenaient toujours à des descriptions d'essence dans le cadre d'un devenir-même (de l'*ego* transcendantal), des descriptions qui ne pouvaient exprimer l'individuation *réelle*. Cela est devenu possible dans l'œuvre des auteurs contemporains, particulièrement dans celle de Maldiney et celle de Romano qui se focalisent sur l'événement en tant que *singularité*. Or, la phénoménologie tout court, y compris la phénoménologie du devenir-autre de l'existence, ne peut pas faire l'économie des descriptions d'essence : les descriptions de Romano de la maladie grave qui affecte singulièrement un advenant se bornent forcément à ce qui concerne *tout* advenant qui tombe malade. Il semble que la singularité du phénomène ne peut être exprimée que d'une seule manière : dans la pratique de l'advenant malade qui peut devenir un poète, un philosophe, ou tout simplement vivre d'une façon ou d'une autre en vertu de ce qui lui est arrivé. S'il en allait autrement, la singularité du phénomène serait perdue. En tant que non-exprimée, elle resterait à jamais prisonnière de son silence. C'est pourquoi il nous semble que la phénoménologie qui est une philosophie du devenir-autre de l'existence, de la singularité du phénomène, ne s'achève véritablement que dans son côté pratique, si important pour Husserl. C'est seulement ainsi que l'on peut *legein ta phainomena*⁶⁰⁶, à savoir faire paraître (*legein*) « la plénitude et la diversité du monde dans lequel nous vivons⁶⁰⁷ » (*phainomena*).

⁶⁰⁶ Cf. M. Heidegger, *Être et temps*, §7.

⁶⁰⁷ E. Straus, *Du sens des sens*, p. 466.

Bibliographie

- C. Abettan, « L'événement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney », in : *Alter*, No. 23, 2015, pp. 275-290.
- R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Millon, Grenoble 2013.
- G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Presses Universitaire de France, Paris 1989.
- R. Barbaras, « De l'Introduction à une phénoménologie de la vie à la Dynamique de la manifestation », in : *Nouvelles phénoménologies en France*, Ch. Sommer (éd.), Hermann, Paris 2014, pp. 127-136.
- R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013.
- R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Paris 2008.
- R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008.
- R. Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible*, Vrin, Paris 2009.
- R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011.
- R. Barbaras, *Le désir et la distance*, Vrin, Paris 1999.
- R. Barbaras, *Le désir et le monde*, Hermann, Paris 2016.
- R. Barbaras, « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir », in : H. Maldiney et al., *Maldiney, une singulière présence*, Les Belles Lettres, Paris 2014, pp. 15-31.
- R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Cerf, Paris 2016.
- R. Barbaras, « Préface », in : F. Jacquet, *Patočka, une phénoménologie de la naissance*, CNRS, Paris 2016, pp. I-XI.
- M. de Beistegui, « Toward a Phenomenology of Difference? », in : *Research in Phenomenology*, No. 30, 2000, pp. 54-70.
- J. Benoist, *Le bruit du sensible*, Cerf, Paris 2013.
- J. Benoist, « Le tournant théologique », in : J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, pp. 81-103.
- J. Benoist, « Qu'est-ce qui est donné ? La pensée et l'événement », in : *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, pp. 45-79.
- M. Bernard, M. Cochereau, T. Maurice, « Introduction. Phénoménologie et politique : perspectives de recherche », in : *Études Phénoménologiques/Phenomenological Studies*, No. 3, 2019, pp. 1-12.

- R. Bernet, *Force – Pulsion – Désir, Une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Paris 2013.
- R. Bernet, I. Kern et E. Marbach, *An introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1993.
- É. Bimbenet, « Le seul absolu, c'est la phénoménalité même », in : *Nouvelles phénoménologies en France*, Ch. Sommer (éd.), Hermann, Paris 2014, pp. 136-143.
- L. R. Bryant, « The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without arché », in : *Deleuze and Ethics*, N. Jun et D. W. Smith (éds.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 21-43.
- J. Čapek, « Personal identity and the otherness of one's own body », in : *Continental Philosophy Review*, published online, le 26 avril 2019.
- J. P. Carriero, *Between two worlds, a reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2009.
- K.-S. Choi, « Husserl and Deleuze: Edmund Husserl's and Gilles Deleuze's contribution to transcendental-phenomenological 'regional studies' », in : *Idealistic Studies*, No. 2-3, 2013, pp. 265-288.
- J.-L. Chrétien, « Introduction aux "Œuvres philosophiques" », in : H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Paris, Cerf 2012, pp. 7-29.
- F. Dastur, « Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement », in : *Alter*, No. 24, 2016, pp. 31-46.
- G. Deleuze, *Cinéma 2. L'Image-Temps*, Éditions de Minuit, Paris 1985.
- G. Deleuze, *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, D. Lapoujade (éd.), Éditions de Minuit, Paris 2003.
- G. Deleuze, *Dialogues*, avec C. Parnet, Flammarion, Paris 1996.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- G. Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 2004.
- G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969.
- G. Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, Éditions de Minuit, Paris 1990.
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris 1972.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, Éditions de Minuit, Paris 1980.

- G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, Paris 1991.
- J. Derrida, « "Genèse et structure" et la phénoménologie », in : J. Derrida, *Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.
- J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 2007.
- J. Derrida, « Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes », in : *Tijdschrift voor filosofie*, Leuven, Peeters, No. 1, 1983, pp. 3-40.
- R. Descartes, *Œuvre philosophiques, Tome II – 1638-1642*, Éditions Classiques Garnier, Paris 2010.
- T. R. Dika, W. Hackett, C. Romano, « Les concepts fondamentaux de la phénoménologie, entretien avec Claude Romano », in : *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française*, No. 2, 2012, pp. 173-202.
- J. Donohoe, *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From static to Genetic Phenomenology*, University of Toronto Press, Toronto 2016.
- É. Escoubas, « Henri Maldiney », in : *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, P. Cabestan (éd.), Paris, Ellipses 2006, pp. 69-82.
- F. Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, Heidelberg, New York, Dordrecht, London 2015.
- D. Franck, « Au-delà de la phénoménologie », in : D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 105-123.
- D. Franck, « L'être et le vivant », in : D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 35-55.
- H. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Berlin 2011.
- J. de Gramont, « Portrait(s) de Jean-Luc Marion », in : *Nouvelles phénoménologies en France*, Ch. Sommer (éd.), Hermann, Paris 2014, pp. 205-213.
- J. Havlíček, « Běh a chůze », in : *revue B*, No. 2, 2016, pp. 100-101.
- J. Havlíček, « Běh a melancholie », in : *revue B*, No. 5, 2018, pp. 159-161.
- J. Havlíček, « Dlouhý běh Alstatha Fulthora », in : *revue B*, No. 3, 2016, pp. 127-129.

- M. Heidegger, *Être et temps*, traduit par F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- M. Heidegger, « La chose », in : M. Heidegger, *Essais et conférences*, traduit par A. Préau, Gallimard, Paris 1958.
- M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in : M. Heidegger, *Questions III et IV*, traduit par J. Beaufret et F. Fédier, Gallimard, Paris 2002.
- M. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in : *Question I et II*, traduit par H. Corbin, Gallimard, Paris, 1968.
- M. Heidegger, « Temps et Être », in : *Questions III et IV*, traduit par F. Fédier, Gallimard, Paris 2002.
- L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Oikoymenh, Praha 1997.
- M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », in : M. Henry, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 77-104.
- M. Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : tâche de la phénoménologie à venir », in : M. Henry, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, pp. 105-121.
- H. Holzhey, W. Röd, *Filosofie 19. a 20. století II*, traduit par M. Pokorný, Oikoymenh, Praha 2006.
- E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Cerf, Paris 2010.
- E. Housset, « Prolégomènes à la constitution de Dieu », in : *Transversalités*, No. 130, 2014/2, pp. 151-175.
- E. Husserl, *Expérience et jugement*, traduit par D. Souche-Dagues, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, livre premier, Introduction à la phénoménologie pure*, traduit par P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950.
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, livre second, Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par E. Escoubas, Presses Universitaires de France, Paris 1982.
- E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, livre troisième, La phénoménologie et les fondements*

- des sciences*, traduit par D. Tiffeneau et A. L. Kelkel, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit par M. de Launay, Presses Universitaires de France, Paris 1989.
- E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel, Gallimard, Paris 1976.
- E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par H. Dussort, Presses Universitaires de France, Paris 1983.
- E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, traduit par A. Lowit, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- E. Husserl, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, traduit par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, Paris 1992.
- E. Husserl, « Phenomenology, Edmund Husserl's Article for the Encyclopaedia Britannica », in : *Shorter Works*, P. McCormick, F. A. Elliston (éds.), University of Notre Dame Press/Harvester Press, Notre Dame/Brighton 1981, pp. 21-35.
- E. Husserl, « Renewal : Its Problem and Method », in : *Shorter Works*, P. McCormick, F. A. Elliston (éds.), University of Notre Dame Press/Harvester Press, Notre Dame/Brighton 1981, pp. 326-332.
- F. Jacquet, *Métaphysique de la naissance*, Peeters, Louvain 2018.
- F. Jacquet, *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*, Éditions Classiques Garnier, Paris 2017.
- F. Jacquet, *Patočka. Une phénoménologie de la naissance*, CNRS, Paris 2016.
- D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Éclat, Paris 1998.
- M. Jiskra, *Subjektivní tělo a život, Esej o myšlení Michela Henryho*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2017.
- E. Kant, *Critique de la faculté du juger*, Flammarion, Paris 2015.
- P. Kouba, *Život rozumění*, Oikoymenh, Praha 2014.
- B. A. M. Kungua, *Donation, saturation et compréhension, Phénoménologie de la donation et phénoménologie herméneutique : une alternative ?*, L'Harmattan, Paris 2005.
- M. Larison, *L'être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Mimésis, Paris 2016.

- B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1997, livre numérique.
- E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974.
- E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1986.
- E. Lévinas, « Intentionnalité et sensation », in : E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001, pp. 201-225.
- E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier 1994.
- E. Lévinas, « Parole et silence », in : E. Lévinas, *Œuvres complètes, tome 2 : Parole et silence et autres conférences inédites*, Grasset, Paris 2011.
- E. Lévinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Kluwer, Paris 1991.
- S. Loidolt, « “The “Daimon” that Speaks Through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought, Investigating Husserl’s Unpublished Ethical Writings », in : *Ethics and Phenomenology*, M. Sanders, J. Wisniewski (éds.), Lexington Books, Plymouth 2012, pp. 1-29.
- S. MacKinlay, « Phenomenality in the Middle, Marion, Romano, and the Hermeneutics of the Event », in : *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, I. G. Leask, E. G. Cassidy (éds.), Fordham University Press, New York 2005, pp. 167-181.
- H. Maldiney, *Art et existence*, Klincksieck, Paris 1985.
- H. Maldiney, *Avenement de l'œuvre*, Théâtète, Saint Maximin 1997.
- H. Maldiney, *Existence : crise et création*, Encre Marine, La Versanne, Fougères 2001.
- H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Cerf, Paris 2012.
- H. Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, Les Belles Lettres, Paris 2010.
- H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991.
- H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, l'Age d'Homme, Lausanne 1973.
- H. Maldiney, « Rencontre avec H. Maldiney : Nature et cité », in : *Ville contre-nature, Philosophie et architecture*, Ch. Younès (éd.), Paris, La Découverte 1999.
- J.-L. Marion, « De l'“histoire de l'être” à la donation du possible », in : *Le Débat*, No. 72, 1992/5, pp. 167-176.
- J.-L. Marion, *De surcroît*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.

- J.-L. Marion, *Étant donné*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.
- J.-L. Marion, « La banalité de la saturation », in : *Dieu et la raison*, F. Bousquet et P. Capelle (éds.), Bayard, Paris 2005, pp. 143-191.
- J.-L. Marion, « La donation, dispense du monde », in : *Philosophie*, No. 118, 2013, pp. 78-90.
- J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005.
- J.-L. Marion, *Reprise du donné*, Presses Universitaires de France, Paris 2016.
- J.-L. Marion, « Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation », in : *Nouvelles phénoménologies en France*, Ch. Sommer (éd.), Hermann, Paris 2014, pp. 215-234.
- J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- J.-L. Marion, « Remarques sur la surprise, la méprise et la déprise », in : *Alter*, No. 24, 2016, pp. 15-29.
- P. Mengue, *Marcher, Courir, Nager. Le corps en fuite*, Éditions Kimé, Paris 2015.
- M. Merleau-Ponty, *La nature, Notes, Cours du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris 1995.
- M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969.
- M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1967.
- M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in : M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 259-295.
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.
- M. Merleau-Ponty, *Notes de travail inédites de 1958-1960, Bibliothèque Nationale de France, vol. VIII. 2*, in : F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Université de Nice, Nice 2002 (thèse), Annexe 4.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- M. Merleau-Ponty, « Un inédit de Merleau-Ponty », in : M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Verdier, Paris 2000.
- J. Michálek, « Heideggerovo slovo “das Ereignis” », in : *Filosofický časopis*, No. 6, 2017, pp. 957-965.

- E. Minkowski, « Co-existence et co-devenir », in : *Rencontre Encounter Begegnung, Contributions à une psychologie humaine dédiées au professeur F. J. J. Buytendijk*, Uitgeverij het spectrum, Utrecht/Antwerpen, pp. 295-307.
- K. Novotný, *O povaze jevů*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2010.
- K. Novotný, *Relevance subjektivity, Tělo a duše z hlediska fenomenologie afektivity*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2016.
- K. Novotný (éd.), *Co je fenomén? Husserl a fenomenologie ve Francii*, Pavel Mervart/Oikoymenh, Červený Kostelec/Praha 2010.
- A. Pabst, « Jean-Luc Marion », in : *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, P. Cabestan (éd.), Ellipses, Paris 2006, pp. 83-96.
- J. Patočka, *Correspondance avec Robert Campbell*, Millon, Grenoble 2019.
- J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduit par E. Abrams, Vrin, Paris 2016.
- J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, traduit par E. Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1988.
- J. Patočka, *Liberté et Sacrifice*, traduit par E. Abrams, Millon, Grenoble 1990.
- J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, traduit par E. Abrams, Millon, Grenoble 1995.
- J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, traduit par E. Abrams, Millon, Grenoble 2002.
- J. Patočka, *Sebrané spisy 6, Fenomenologické spisy I*, Oikoymenh, Praha 2008.
- J. Patočka, *Sebrané spisy 7, Fenomenologické spisy II*, Oikoymenh, Praha 2010.
- J. Patočka, *Sebrané spisy 8/1, Fenomenologické spisy III/1*, Oikoymenh, Praha 2014.
- J. Patočka, *Sebrané spisy 8/2, Fenomenologické spisy III/2*, Oikoymenh, Praha 2016.
- J. Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Oikoymenh, Praha 1995.
- M. Petříček, *Co je nového ve filozofii?*, Nová beseda, Praha 2018.
- M. Petříček, « Fenomenologie bez Husserla. Od setkání k události », in : *Reflexe*, No. 32, 2007, pp. 43-63.
- M. Petříček, *Filosofie en noir*, Karolinum, Praha 2018.
- M. Petříček, *Úvod do současné filosofie*, Herrmann & synové, Praha 1997.
- Platon, *Théétète, Parménide*, Garnier-Flammarion, Paris 1967.

- P. Prášek, C. Romano, « Fenomenologie v dialogu s analytickou filosofií » (entretien), in : *Reflexe*, No. 55, 2018, pp. 127-145.
- P. Prášek, *Člověk v šíleném dění světa, Filosofie Gillesa Deleuze*, Karolinum, Praha 2018.
- P. Prášek, « Trois figures de la phénoménologie contemporaine. Autour de la question de l'a priori corrélationnel », in : *Études Phénoménologiques/Phenomenological Studies*, No. 3, 2019, pp. 221-245.
- J. Reynolds, J. Roffe, « Deleuze and Merleau-Ponty: Immanence, Univocity and Phenomenology », in : *Journal of the British Society for Phenomenology*, No. 3, 2006, pp. 228-251.
- M. Richir, « Autant de chantiers ouverts à l'analyse que de questions pour la condition humaine », in : *Magazine littéraire*, No. 403, 2001, p. 61.
- M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Millon, Grenoble 2014.
- M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Millon, Grenoble 2008.
- M. Richir, « Intentionnalité et intersubjectivité, commentaire de Husserliana XV (pp. 549-556) », in : *L'intentionnalité en question*, D. Janicaud (éd.), Vrin, Paris 1995, pp. 147-162.
- M. Richir, *L'écart et le rien, conversations avec Sacha Carlson*, Millon, Grenoble 2015.
- M. Richir, « Le sens de la phénoménologie », in : *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi (éds.), Mémoires des Annales de Phénoménologie/Filosofia, Amiens/Prague 2010, pp. 115-125.
- M. Richir, *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Association pour la promotion de la Phénoménologie, Beauvais 2002.
- M. Richir, *Phénomènes, temps et être, ontologie et phénoménologie*, Millon, Grenoble 1987.
- M. Richir, *Propositions buissonnières*, Millon, Grenoble 2016.
- M. Richir, « Qu'est-ce qu'un phénomène ? », in : *Les Études philosophiques*, No. 4, 1998, pp. 435-449.
- M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Millon, Grenoble 2010.
- W. Röd, « M. Heidegger », in : R. Thurnher, W. Röd, H. Schmidinger, *Filosofie 19. a 20. století, III, Filosofie života a filosofie existence*, traduit par M. Petříček, Oikoymenh, Praha, 2009.

- C. Romano, « Après la chair », in : *Revue de la philosophie française et de langue française*, No. 2, 2013, pp. 1-29.
- C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.
- C. Romano, « Identity and Selfhood: Paul Ricoeur's Contribution and Its Continuations », in : *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur*, S. Davidson, M.-A. Vallée (éds.), Springer, Dordrecht 2016, pp. 43-59.
- C. Romano, *Il y a*, Presses Universitaires de France, Paris 2003.
- C. Romano, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », in : *Les Études philosophiques*, No. 1, 2012, pp. 27-48.
- C. Romano, « La règle souple de l'herméneute », in : *Critique*, No. 6-7, 2015, pp. 464-479.
- C. Romano, *L'aventure temporelle*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.
- C. Romano, « Le don, la donation et le paradoxe », in : *Philosophie de Jean-Luc Marion*, P. Capelle-Dumont (éd.), Hermann, Paris 2015, pp. 11-30.
- C. Romano, *L'événement et le monde*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.
- C. Romano, *L'événement et le temps*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.
- C. Romano, *Mémoire de synthèse présenté en vue d'habilitation à diriger des recherches*, 2009, le texte est accessible sur <http://paris-sorbonne.academia.edu/ClaudeRomano>.
- C. Romano, « Pour un réalisme du monde de la vie », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 2, 2016, pp. 269-284.
- C. Romano, « Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Êtant donné* », in : *Annales de philosophie*, No. 21, 2000, pp. 6-13.
- E. de Saint Aubert, « Endurer la surprise », in : *Alter*, No. 24, 2016, pp. 123-141.
- J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1966.
- J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943.
- J. Sholtz, « Dramatization as Life Practice: Counteractualisation, Event and Death », in : *Deleuze Studies*, No. 1, 2016, *Deleuze, Ethics and Dramatization*, pp. 50-69.
- C. Shores, « Body and World in Merleau-Ponty and Deleuze », in : *Studia Phaenomenologica*, No. XII, 2012, pp. 181-209.

- A. Schnell, « La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », in : *Eikasia. Revista de Filosofia*, No. 34, 2010, pp. 361-381.
- A. Schnell, « *Le sens se faisant, Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruxelles 2011.
- D. W. Smith, « Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics », in : *Deleuze and Ethics*, N. Jun, D. W. Smith (éds.), Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 123-141.
- D. W. Smith, « Deleuze, Gilles », in : *The International Encyclopedia of Ethics*, H. LaFollette (éd.), Blackwell Publishing, Oxford 2013, vol. III, pp. 1242-1250.
- Ch. Sommer, « Transformations de la phénoménologie. A propos de Neue Phänomenologie in Frankreich, par Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi », in : *Revue Sciences/Lettres* [en ligne], No. 1, 2013, pp. 2-9.
- H. Stark, « Discord, monstrosity and violence: Deleuze's differential ontology and its consequences for ethics », in : *Angelaki, Journal of the theoretical humanities*, No. 4, 2015, pp. 211-223.
- E. Straus, *Du sens des sens*, Millon, Grenoble 2000.
- F. Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime*, L'Harmattan, Paris 2006.
- E. Ströker, *The Husserlian Foundations of Science*, Springer, Dordrecht 1997.
- A. Tákács, « L'idée de corrélation et la phénoménologie de l'objet chez Jean-Luc Marion », in : *Jean-Luc Marion: Cartésianisme, Phénoménologie, Théologie*, S. Camilleri, A. Tákács (éds.), Les cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, Budapest 2012, pp. 61-73.
- É. Tardivel, « Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie », in : *Revue de métaphysique et de morale*, No. 1, 2013, pp. 121-136.
- L. Tengelyi, « La formation de sens comme événement », in : *Eikasia. Revista de Filosofia*, No. 34, 2010, pp. 149-172.
- L. Tengelyi, « New Phenomenology in France », in : *The Southern Journal of Philosophy*, No. 2, 2012, pp. 295-303.
- P. Thévenaz, « La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl », in : *What is Phenomenology? and Other Essays*, J. M. Edie (éd.), Quadrangle Books, Chicago 1962, pp. 93-112.

- I. Thomas-Fogiel, « La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, No. 4, 2013, pp. 527-548.
- I. Thomas-Fogiel, « Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger a d'original ? », in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, No. 2, 2017, pp. 195-214.
- T. Toadvine, « Sense and Non-Sense of the Event in Merleau-Ponty », in : *Ereignis auf Französisch, Von Bergson bis Deleuze*, M. Rölli (éd.), Wilhelm Fink Verlag, München 2004, pp. 121-133.
- C. A. Van Peursen, « Phénoménologie et ontologie », in : *Rencontre Encounter Begegnung, Contributions à une psychologie humaine dédiées au professeur F. J. J. Buytendijk*, Uitgeverij het spectrum, Utrecht/Antwerpen, pp. 308-317.
- F. Virri, « Essai d'une cartographie de la notion d' "événement" dans la phénoménologie française contemporaine », in : *Methodos*, No. 17, 2017, pp. 1-25.
- D. Zahavi, *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris 2003.

Note bibliographique

Le chapitre IV de cette étude est basé sur un article déjà publié sous le titre : « Trois figures de la phénoménologie contemporaine. Autour de la question de l'a priori corrélationnel », in : *Études Phénoménologiques/Phenomenological Studies*, No. 3, 2019, pp. 221-245. Un autre article intégré à ce même chapitre est à publier : « L'archéologie du sujet phénoménologique d'après M. Richir et R. Barbaras », in : *AUP Interpretationes (special issue of the AUP Interpretationes on Marc Richir)*, 2019. Les deux articles sont ici augmentés.

Index nominum

A

Abettan, C. 47, 87, 96, 202
Alexander, R. 145, 202

B

Bachelard, G. 57, 147, 178, 202
Barbaras, R. 1, 3, 5, 6, 7, 12, 14, 15,
28, 34, 42, 52, 57, 60, 61, 62, 63,
65, 69, 76, 111, 113, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
147, 148, 150, 152, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 166, 167,
168, 173, 181, 192, 202, 214
Beistegui, M. de 41, 202
Benoist, J. 11, 115, 141, 202
Bergson, H. 62, 102, 213
Bernard, M. 187, 202
Bernet, R. 32, 36, 39, 138, 184, 203
Bryant, L. R. 200, 203

C

Campbell, R. 65, 209
Čapek, J. 1, 3, 176, 203
Carriero, J. P. 18, 203
Cézanne, P. 86
Chirac, J. 196
Choi, K.-S. 203
Chrétien, J.-L. 107, 203
Cochereau, M. 187, 202
Corbin, H. 47, 205
Courtine, J.-F. 47

D

Dastur, F. 38, 88, 203
Deleuze, G. 14, 41, 57, 62, 89, 102,
172, 198, 199, 200, 203, 204, 210,
211, 212, 213
Derrida, J. 33, 41, 42, 43, 48, 204
Descartes, R. 18, 29, 53, 124, 183,
185, 203, 204, 212
Dika, T. R. 103, 204
Donohoe, J. 188, 204

E

Escoubas, É. 21, 86, 204, 205

F

Fédier, F. 49, 50, 51, 205
Forestier, F. 143, 204
Foucault, M. 200, 203
Franck, D. 37, 54, 204

G

Gallagher, S. 195
Gallo, R. 196
Gondek, H. 11, 204, 212
Gramont, J. de 204
Greisch, J. 47
Guattari, F. 57, 199, 200, 203, 204

H

Hackett, W. C. 103, 204
Havlíček, J. 177, 204
Heidegger, M. 5, 6, 7, 12, 33, 42, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53,

57, 58, 64, 65, 66, 68, 71, 77, 78,
80, 81, 82, 83, 84, 87, 89, 91, 92,
94, 95, 96, 99, 102, 104, 105, 106,
107, 111, 124, 130, 132, 143, 144,
152, 163, 164, 175, 188, 189, 201,
202, 205, 207, 208, 210, 213

Hejdánek, L. 59, 196, 205

Henry, M. 51, 205

Holzhey, H. 28, 205

Housset, E. 39, 205

Husserl, E. 5, 6, 7, 10, 11, 12, 14, 16,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 48, 49, 53, 57, 58, 59, 67,
71, 77, 86, 93, 99, 106, 107, 111,
112, 120, 123, 126, 128, 131, 138,
141, 142, 143, 144, 146, 148, 180,
182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
190, 192, 195, 200, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209, 212, 213

J

Jacquet, F. 62, 81, 83, 85, 87, 88, 90,
92, 103, 160, 161, 189, 202, 206

Janicaud, D. 11, 113, 124, 144, 206,
210

Jiskra, M. 206

Joël, K. 32, 184

Jonas, H. 192

K

Kant, E. 19, 124, 150, 151, 188, 206

Kern, I. 32, 36, 39, 184, 203

Kouba, Pa. 55, 206

Kungua, B. A. M. 206

L

Larison, M. 62, 206

Latour, B. 196, 197, 198, 207

Lefort, C. 57

Lévinas, E. 5, 6, 7, 12, 17, 33, 42, 45,
46, 47, 49, 62, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 93, 109,
111, 113, 125, 126, 130, 137, 140,

148, 163, 165, 173, 177, 178, 181,
188, 206, 207

Loidolt, S. 188, 207

M

MacKinlay, S. 119, 207

Maldiney, H. 5, 6, 7, 12, 13, 15, 42,
46, 47, 50, 54, 55, 58, 70, 78, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 102,
103, 105, 106, 107, 109, 111, 121,
122, 129, 130, 131, 132, 137, 140,
141, 144, 149, 152, 155, 162, 163,
164, 165, 168, 170, 173, 175, 189,
191, 192, 193, 201, 202, 203, 204,
206, 207

Marbach, E. 32, 36, 39, 184, 203

Marion, J.-L. 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14,
15, 18, 37, 38, 42, 49, 108, 109,
111, 112, 113, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 137, 141, 144, 145, 147, 150,
160, 165, 166, 167, 168, 174, 180,
181, 193, 194, 196, 198, 199, 204,
207, 208, 209, 211, 212

Martineau, E. 47

Maurice, T. 187, 202

Mengue, P. 177, 178, 208

Merleau-Ponty, M. 5, 6, 7, 12, 33,
42, 45, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 71, 75,
78, 80, 105, 106, 115, 131, 147,
163, 175, 176, 183, 188, 206, 208,
210, 211, 213

Michálek, J. 50, 208

Minkowski, E. 209

N

Novotný, K. 1, 72, 138, 143, 145,
209, 210

P

Pabst, A. 125, 209

Patočka, J. 5, 6, 7, 12, 20, 33, 41, 42,
45, 49, 51, 52, 55, 62, 63, 64, 65,

66, 67, 68, 69, 70, 78, 80, 106,
120, 129, 161, 174, 181, 188, 202,
206, 209
Petříček, M. 1, 3, 48, 50, 81, 209,
210
Platon, 156, 209

R

Reagan, R. 196
Reynolds, J. 210
Richir, M. 5, 6, 7, 12, 13, 14, 15, 33,
51, 52, 111, 113, 126, 127, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
155, 156, 157, 158, 159, 160, 162,
166, 167, 168, 173, 175, 191, 192,
202, 204, 210, 212, 214
Ricoeur, P. 47, 211
Rilke, R. M. 152
Robert, F. 57, 208
Röd, W. 28, 50, 205, 210
Roffe, J. 210
Romano, C. 1, 5, 6, 7, 12, 13, 14, 15,
17, 34, 47, 48, 51, 52, 54, 80, 87,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 111, 113, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 123, 129,
130, 131, 137, 141, 147, 149, 150,
152, 155, 157, 162, 164, 165, 168,
170, 174, 175, 180, 181, 183, 189,
190, 191, 192, 193, 201, 204, 207,
210, 211

S

Saint Aubert, E. de 59, 60, 211
Sartre, J.-P. 126, 127, 136, 175, 180,
181, 211
Schnell, A. 143, 145, 148, 210, 212

Sholtz, J. 200, 211
Shores, C. 211
Simon, M. 47
Smith, D. W. 200, 203, 212
Sommer, Ch. 12, 128, 202, 203, 204,
208, 212
Stark, H. 212
Straus, E. 5, 6, 7, 12, 33, 45, 53, 55,
56, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
72, 78, 80, 83, 84, 89, 91, 105,
115, 129, 152, 163, 164, 175, 178,
193, 201, 212
Streicher, F. 150, 191, 212
Ströker, E. 185, 187, 212

T

Tákács, A. 112, 212
Tardivel, É. 113, 114, 212
Tengelyi, L. 11, 143, 147, 204, 210,
212
Thévenaz, P. 185, 212
Thomas-Fogiel, I. 45, 53, 124, 213
Toadvine, T. 62, 213

V

Van Peursen, C. A. 213
Varela, F. 195
Vezin, F. 42, 47, 205
Virri, F. 213

W

Weizsäcker, V. von 83

Z

Zahavi, D. 195, 213
Zourabichvili, F. 41, 213