

Faculté de philosophie, arts et lettres

Commission doctorale du domaine « Philosophie »

Institut supérieur de philosophie

Auto-génération et liberté

**Réflexions avec Michel Henry et Henri
Maldiney**

Membres du jury :

Jean Leclercq, promoteur
Sylvain Camilleri, membre
et président
Yoann Malinge, membre
Clément Bertot, lecteur
extérieur
Chiara Pesaresi, lectrice
extérieure

Thèse réalisée par
Wing Keung CHIK

en vue de l'obtention du
grade de
Doctorat en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique [2025-2026]

Remerciements

La réalisation de ma recherche a été possible grâce au concours et au soutien de plusieurs personnes. Je tiens à leur témoigner toute ma gratitude.

Tout d'abord, je remercie mon promoteur de thèse, le professeur Jean Leclercq, professeur de philosophie à l'université catholique de Louvain, pour sa patience, ses encouragements et la confiance qu'il m'accorde, me permettant ainsi de poursuivre mes études et ma réflexion.

Je tiens également à exprimer ma reconnaissance au professeur Grégori Jean, qui m'a mis en contact avec le professeur Leclercq, sans qui ma démarche de recherche n'aurait pas été possible.

Ma gratitude s'adresse aux membres du comité d'accompagnement : professeurs Michel Lisse et Nicolas Monseu ; aux membres du jury : professeur.e.s Clément Bertot, Sylvain Camilleri, Yoann Malinge et Chiara Pesaresi ; ainsi qu'au professeur Raphaël Gély durant le séminaire des doctorant.e.s, pour leurs conseils, leurs questions et critiques éclairées, qui ont guidé ma réflexion.

Je remercie du fond du cœur mes parents, M. Tak-ching Chick et M^{me} Man-wa Lau, pour leur soutien indéfectible, tant moral que financier, ainsi que ma cousine M^{me} Sonia Pik-kwan Chan et mon cher ami M. Jean-Frédéric Faure, pour l'accompagnement, la gentillesse et l'amitié précieuse tout au long de ma démarche.

J'aimerais également remercier très chaleureusement M^{me} Valérie Martin pour ses gentilles aides ainsi que ses encouragements bienveillants durant mes recherches.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à M^{me} Charlotte Némery de Bellevaux, M. Dominique Grelet et la D^r Françoise Petit, qui ont

patiemment relu mon travail et en ont grandement facilité l'écriture. Je remercie mes cher.ère.s ami.e.s M^{me} Dominique Jooris, M. Éric Nahimana et M. Yue-yin Zheng, qui m'ont permis de rencontrer respectivement : M^{me} Charlotte Némery de Bellevaux, M^{me} Mathilde Puissant et M^{me} Gwénaëlle Foll pour la relecture de mon texte.

Ma gratitude va également à ma professeure de français, M^{me} Françoise Masuy, qui m'a mis en contact avec la D^r Françoise Petit, qui s'est occupée de la relecture de mon texte et a pris soin de moi avec une sollicitude inconditionnelle.

Je tiens à remercier le professeur Kwok-ying Lau, de l'université chinoise de Hong Kong, pour m'avoir initié à la phénoménologie et à la philosophie française, ainsi que mon cher ami le D^r Jacky Yuen-hung Tai, professeur adjoint de l'université nationale Sun Yat-sen de Taïwan, pour toutes les discussions riches et inspirantes depuis le début de mon parcours de philosophie.

J'exprime également ma gratitude à ma compagne, Daphne Tsz-ying Ip, ainsi qu'à mes cher.ère.s ami.e.s, la D^r Yuen-man Cheung, M^{me} Angela Grelet, le D^r Peter Wing-kai Lok, et à M^{me} Christine Marchal et M. Kusuto Naito, qui m'ont apporté leur soutien physique et moral.

Enfin, je souhaite témoigner toute ma gratitude à mon ancienne propriétaire M^{me} Isabelle Ways ainsi qu'à mon propriétaire actuel M. Jean-Luc Van Kempen pour leur gentillesse et leur bienveillance.

Cette recherche est dédiée à la mémoire de la D^r Françoise Petit [1924-2021].

Introduction de la recherche

1) La problématique

Cette recherche se propose d'esquisser la possibilité d'une subjectivité de libération de manière phénoménologique, en s'appuyant sur les contributions de Michel Henry et de Henri Maldiney dans le domaine de la phénoménologie. Cette subjectivité de libération, qui est non-subjective comme non-active, émerge de la dévalidation passive de l'être. Elle se caractérise par l'auto-transcendance, refusant ainsi d'être assimilée à un être ou à un objet. Cette caractéristique de la subjectivité permet à la fois de s'ouvrir aux autres ou au monde sans établir de distance ou de distinction ontologique, et de prendre part à la vie des autres ou du monde en tant que donation, une action non-active et ouverte. Cette ouverture ne se restreint pas à un objet spécifique au sens substantiel, mais englobe l'ensemble du monde. Elle ne cherche pas activement à dépasser un état donné ou à se dépasser en tant que désir qui s'identifie comme « être ». Autrement dit, elle ne se considère pas comme un être ontologiquement distinct des autres être(s).

Cette subjectivité ne découle pas de la volonté du sujet, mais émerge de la dévalidation passive de l'objectivité de l'être qui est préalablement donnée et comprise au sens substantiel ou existentiel. En d'autres termes, cette dévalidation ne résulte pas d'une intention subjective, mais plutôt d'une rencontre

imprévue. Cette dernière offre deux possibilités : celle d'établir une connexion avec l'objectivité de l'être dans son sens substantiel, et celle de dissoudre passivement cette connexion en révélant ce qui est incompatible, sous forme de contradiction, avec l'être ou l'objectivité de l'être qui a émergé. Cette recherche se concentrera sur la dernière possibilité, démontrant ainsi, à travers l'approche phénoménologique, comment cette possibilité de rencontre conduit à l'émergence de la subjectivité auto-transcendante et dé-subjective.

Avec la possibilité d'une rencontre imprévue qui dissout passivement l'objectivité de l'être, comprise au sens substantiel ou existentiel, cette dévalidation passive de l'être ou de l'objectivité de l'être mène au « néant » ou au non-être, compris comme l'opposé ou l'absence d'être. Cependant, cette dévalidation passive de l'être, avec la possibilité de rencontrer l'inattendu, n'implique pas que le « néant » où le non-être subsiste en tant que tel, c'est-à-dire comme opposé distinct de l'être dans le sens substantiel. Le « néant » ou le non-être, résultant de la dévalidation passive en tant qu'anéantissement de l'être, a été encore plus passivement dévalidé en découvrant une similitude entre la nature de l'être et celle du non-être. Cette similitude identifiée signifie qu'il y a une contradiction au sein du non-être, supposé se différencier de l'être. En d'autres termes, le non-être devient contradictoire en lui-même en raison de la révélation de cette similitude entre le non-être et l'être. Phénoménologiquement, la contradiction se caractérise par la libération de la fixation sur l'être ou sur la

compréhension de l'être. Autrement dit, la contradiction entraîne une libération par rapport à l'être, un « départ » sans finalité, rendu possible grâce à la dévalidation passive de l'objectivité de l'être. La similitude identifiée entre le « non-être » et l'être, en tant que contradiction, dévalide passivement l'objectivité du « non-être ». Cette dévalidation conduit à la non-opposition entre l'être et le non-être, c'est-à-dire à l'absence de distinction entre l'être et le non-être, en tant que libération passive de l'attachement à l'être et au non-être.

Cette libération, résultant à la fois de la dévalidation de l'être et de la dévalidation de l'opposition entre l'être et le non-être, n'engendre pas une nouvelle opposition entre elle et la non-libération. En effet, en raison de la rencontre de la contradiction avec la libération elle-même comme auto-négation, cette libération ne se considère pas comme un être ou un objet distinct par rapport aux autres objets ou êtres, en partant de l'être et de l'opposition ou de la distinction entre l'être et le non-être. De ce fait, elle se caractérise par son auto-transcendance, la préservant de l'objectification ou de l'auto-objectification, ce qui l'empêche d'être classée dans une catégorie ou rendue ontologiquement discernable parmi d'autres être(s). L'auto-désobjectification de la libération, qui signifie l'absence de distinction, et l'auto-transcendance permettent une ouverture dé-subjectivante envers les autres ou le monde, sans qu'il y ait de distance ou de distinction ontologique, créant ainsi un être-avec. Ce dernier ne se limite

pas à des groupes définis, mais se caractérise par l'absence de frontières.

Cette libération, qui émerge de la dévalidation de l'être et de l'opposition entre l'être et le non-être, ainsi que de l'auto-dévalidation sous forme d'auto-désobjectification, refuse de s'identifier comme un objet ou un être. Elle se caractérise par l'absence d'attachement ou de possession spécifique au sens substantiel ou oppositionnel. Cette absence d'attachement ou de possession, qui se révèle comme auto-abandon, n'est pas le résultat de la volonté ou du vouloir du sujet, mais découle de la dévalidation et de l'auto-dévalidation de la libération elle-même. L'auto-abandon signifie que le sujet ne possède pas d'objet ou d'objectité au sens substantiel, ou n'est pas possédé passivement par l'objectité substantielle de l'être. En étant avec les autres de manière « ontologique » dans l'ouverture auto-transcendante, l'auto-abandon signifie que le sujet partage ce qu'il possède, tel que la connaissance, avec les autres qui sont visibilisés par cette ouverture. La donation n'est pas le résultat de la volonté ou du vouloir du sujet, mais plutôt le caractère de la libération passive en tant qu'auto-dépossession. Autrement dit, la donation n'est pas une action subjective ou active, mais plutôt une action non-active ou « spontanée », en tant que donation « non-donnante », sans impliquer d'intentionnalité ou de vouloir subjectif.

La donation, en tant que caractère de la libération auto-transcendante, ne s'oppose pas à la non-donation. Autrement

dit, elle ne se considère pas comme un être distinct des autres être(s) ou activités, mais rend visible l'auto-abandon qui est invisible sans avoir d'implications ontologiques. Ce qui est donné, comme la connaissance, n'est pas considéré comme une « vérité » au sens substantiel qui la distingue ontologiquement des autres « savoirs ». Dans cette libération auto-transcendante, ce qui est donné, tel que le savoir, a la possibilité de contenir des erreurs. Ainsi, la donation elle-même, qui refuse d'être considérée comme un objet ou un être, se caractérise par son ouverture, favorisant ainsi la possibilité d'un échange comme dialogue ou conversation désintéressés. La quête du progrès dans le développement de la connaissance n'est pas considérée comme l'objectif ou le sens de l'existence dans la libération auto-transcendante. En étant avec les autres au sein de cette ouverture, et en pratiquant passivement l'auto-abandon à la manière de donation non-active, qui est un caractère de la libération auto-transcendante, cela facilite une participation ouverte aux autres ou au monde en prenant part à la vie des autres ou du monde.

2) Le déploiement de la recherche

Cette subjectivité auto-transcendante, qui permet au sujet de se connecter aux autres ou au monde, et de prendre part à la vie des autres ou du monde par le biais d'une donation non-active et ouverte, ne résulte pas de la volonté ou du vouloir du sujet,

mais plutôt de certaines rencontres imprévues, soulignant ainsi que le sujet se trouve dans le monde.

Le monde, ou le monde des significations selon Husserl, est ce qui est constitué par la conscience, ou par l'intentionnalité de la conscience. L'intentionnalité, chez ce philosophe, se caractérise par l'activité passive de constitution du sens ou de l'être en tant qu'unité, indépendamment du choix ou du vouloir subjectif, à partir des données singulières perçues ou obtenues dans la perception. Par exemple, l'unité ou l'objet « verre » est constitué par des éléments tels que la forme cylindrique en plastique, la couleur bleue, etc. L'intentionnalité forme l'objet en rassemblant ces données singulières ou en ajoutant ce qui est au-delà de ce qui est perçu. En d'autres termes, ce qui est formé en tant qu'unité par l'intentionnalité est l'« idéation », terme utilisé par Husserl, de ce qui est obtenu dans la perception. Par exemple, bien que nous ne voyions qu'une facette du « verre » et que sa facette arrière soit cachée, nous comprenons cet « objet » comme le « verre » dans son ensemble, même si le « verre » entier n'est pas complètement perçu.

L'intentionnalité chez Husserl, considérée comme la phénoménalité résiduelle de la réduction phénoménologique, a pour but de constituer une unité ou un sens qui se différencie des autres objets. Par exemple, le « verre » n'est pas la table, qui sert à la nourriture. Il se distingue de la table. Cette distinction ne se limite pas seulement aux différences entre les

objets qui apparaissent, mais concerne également l'intensité ou la force d'apparition qui les distingue les uns des autres. Par exemple, si la musique nous plaît, elle apparaît comme étant « plus vive » que la table. Plus tard dans ses réflexions, Husserl est ouvert à la possibilité que l'objet distinct formé ne soit pas indépendant de la qualité des données singulières. Par exemple, notre sensibilité à la couleur jaune rend un sac jaune plus « voyant » que d'autres sacs.

La formation d'unité, malgré la force affective de certaines données, n'est pas indépendante des autres données. Par exemple, la force affective de la couleur jaune dépend d'autres données telles que la texture, la taille ou l'étendue, etc., pour former l'unité en tant que « sac » jaune. La donnée affective ne peut pas former l'unité de manière indépendante des autres données. Si d'autres données en grande quantité sont « inertes », dans le contexte de la formation de l'unité avec cette donnée affective, elles pourraient diminuer l'impact ou l'effet de la donnée affective, et diminuer l'efficacité de la formation de l'unité. Par exemple, la couleur jaune, qui a une signification affective pour nous, peut sembler moins « visible » par rapport à d'autres couleurs lorsqu'elle est entourée par une grande quantité d'autres couleurs « inertes », telles que le brun.

Un autre exemple concerne les sons aigus. Une mélodie agréable peut estomper l'impact de la force affective des sons individuels, désagréables pour nous, en focalisant l'attention

sur la mélodie elle-même plutôt que sur la force affective singulière des sons individuels. Dans ces cas, la force affective des données individuelles dans le cadre de la formation d'une unité, comme une couleur ou un son spécifique, peut être atténuée par d'autres données qui sont moins fortes ou qui sont plus « inertes ». Cela suggère que la formation de l'unité, ou la « puissance » de la formation de l'unité, dépend non seulement de la force affective des données mais également de la manière dont elles inter-agissent les unes avec les autres, ce qui peut varier en fonction de ces interactions.

L'intentionnalité forme l'unité en tant que sens ou objet à partir des données singulières. Ces dernières ne résident pas à l'intérieur du sujet, mais dans le monde. En ce qui concerne l'unité qui émerge, le monde se présente comme un « horizon » caractérisé par l'indéterminabilité. Par exemple, le verre que nous voyons repose sur la table, et celle-ci est située dans la cuisine. Le verre n'apparaît pas seul, mais en compagnie d'autres objets qui sont moins nets ou distincts par rapport à lui. Les données ou les objets apparaissant ne sont pas isolés du monde, mais en font partie intégrante. Cette « exposition » au monde, ou cette « appartenance » au monde des données ou des objets qui apparaissent, rend possible une altération de ces données ou des variations dans la manière dont elles interagissent. Par exemple, une photo dans le salon peut jaunir au fil du temps. Ou bien, l'autre facette de la tasse n'apparaît pas comme prévu lorsque nous la tournons pour l'observer. L'unité qui se forme à partir des données réelles du

monde implique la possibilité de modifier cette unité, ou cette compréhension de l'être, telle qu'elle apparaît.

Comme mentionné précédemment, l'intentionnalité, ou la capacité de phénoménalisation de l'intentionnalité, est susceptible d'être influencée par la qualité ou la force affective des données. Michel Henry explore plus en détail cet aspect de la phénoménalité. Selon lui, la possibilité de l'intentionnalité en tant que phénoménalité repose sur la relation structurelle entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire sur une subjectivité découlant de cette relation entre le sujet et l'objet en tant que caractère ontologique. Cette relation immanente avec l'objet est passive, ce qui signifie qu'elle échappe au choix du sujet. La subjectivité en tant que possibilité de cette relation entre le sujet et l'objet, que Henry désigne sous le nom d'« affectivité », ne renvoie pas à une affection spécifique, mais à la possibilité d'affection qui phénoménalise l'objet comme tel. L'affectivité, impliquant la relation ou la structure préétablie entre le sujet et l'objet, rend possible l'apparition comme telle. Par exemple, nous pensons à nos vacances en tant qu'objet de notre « activité » de penser, parce que nous apprécions nos vacances et qu'elles nous procurent du plaisir. Il y a un « sentiment », ou une « impression », associé aux vacances qui les distingue de notre expérience du travail. La relation intentionnelle est donc construite sur la base de cette relation préétablie entre le sujet et l'objet. En d'autres termes, la possibilité de l'intentionnalité repose sur cette subjectivité passive, à savoir l'affectivité, ou la possibilité de la relation

entre le sujet et l'objet du monde. Cette subjectivité, ou l'affectivité selon Henry, en tant que possibilité de phénoménalisation se rapportant à un objet particulier ou à une spécificité du monde, ne réside pas dans le sujet lui-même, mais dans la relation structurelle entre le sujet et l'objet.

L'affection implique la relation entre le sujet et l'objet du monde. Elle renvoie au fait d'être affecté par quelque chose. Ce quelque chose, ou cet « objet » de l'affection, n'existe pas de manière indépendante du monde, mais en fait partie intégrante. Par exemple, l'arbre que nous trouvons beau appartient à la nature et se trouve parmi d'autres choses. L'être ou l'objet dans le monde implique la possibilité de subir des changements, tels que l'usure. Par exemple, la photo dans le salon vieillit sous l'effet du soleil. Ou encore, la tasse que nous aimons peut être accidentellement cassée. La possibilité de changement ne se limite pas à la disparition ou aux dommages, mais inclut également la modification de l'impression de l'objet, due à l'émergence d'autres éléments lors d'une découverte passive. Ce qui est découvert de manière passive peut ne pas correspondre à l'attente de l'impression initiale. Par exemple, la beauté d'un arbre, résultant de l'« idéation » chez Husserl, peut être altérée par la découverte d'autres données qui ne correspondent pas à l'impression initiale de cet arbre ou à la compréhension « idéalisée ». Autrement dit, dans le contexte de Husserl, cela est considéré comme une forme de défaillance dans le remplissement de signification. L'intentionnalité, selon le philosophe, s'applique non

Introduction de la recherche

seulement à la formation de l'objet ou de l'être en tant que signification mais également à la recherche des remplissements censés correspondre à la signification visée. En ce sens, une nouvelle découverte peut modifier ou changer la compréhension précédente de l'être qui avait été donnée passivement. Ainsi, le monde n'est pas seulement le lieu où l'objet apparaît ou émerge en tant que résultat de la relation affective avec l'objet, mais c'est aussi l'endroit où la compréhension de l'objet ou de l'être peut varier.

Le sujet corporel, introduit par Maurice Merleau-Ponty, signifie que le sujet est ontologiquement connecté au monde à travers son corps. Ce dernier permet au sujet de s'insérer dans le monde. Plus précisément, le corps est principalement caractérisé par la perception, recevant passivement ce qui est donné par le monde. Par exemple, même sans y prêter attention, nous pouvons entendre le bruit d'une voiture qui passe. Même lorsque nous dormons, des sons ou des stimuli extérieurs peuvent nous réveiller, démontrant ainsi que le corps est ouvert au monde. Ontologiquement parlant, il est essentiellement caractérisé par la perception, dénotant ainsi une ouverture vers le monde. La perception englobe à la fois la possibilité de l'apparition de l'objet et la possibilité de modifier la compréhension de l'objet.

La perception implique une certaine « distance », ou un certain « espace », entre le sujet et l'objet perçu. Cette « distance », ou cet « espace », n'est pas indépendante de l'objet lui-même,

mais est ontologiquement liée à la caractéristique de l'objet ou du monde, permettant ainsi la possibilité d'un changement dans la compréhension de l'objet. Par exemple, imaginons que nous avons cru voir un chat éclairé par une voiture, mais qu'une fois celle-ci passée, nous avons réalisé que c'était un lapin. Ce qui est « perçu » d'un objet n'est qu'une facette de ce dernier. Bien qu'elle puisse contribuer à la formation de sa signification ou de son sens, cette facette n'est pas la « totalité » de l'objet. Dans l'exemple précédent, nous ne pouvions voir qu'une facette de la tasse devant nous. Nous ignorions si ses autres facettes étaient identiques ou similaires à celle que nous voyions. Pour le découvrir, nous avons tourné la tasse de la main. Ce qui se trouve sur les autres facettes reste à découvrir ou à explorer. Ce qui est découvert peut parfois ne pas correspondre aux attentes initiales ou aux impressions formées à partir des premières données. La perception, en tant que caractère du corps qui s'ouvre au monde, offre la possibilité à la fois de découvrir ce qui n'appartenait pas encore au sujet, comme affection potentielle, et de changer la compréhension de l'être en la dissolvant, de sorte que l'affection précédente est passivement décomposée par la découverte de nouveautés. Par exemple, la déception de la beauté d'un arbre peut survenir lorsque nous en découvrons une autre face qui *contre-dit* la compréhension initiale de sa beauté.

La mobilité du corps, à la fois passive et active, impliquant l'être-dans-le-monde, permet au sujet de modifier ses positions

de perception, offrant ainsi la possibilité de découvrir des éléments inattendus ou « hors » du sujet. La mobilité du corps, qu'elle soit passive lorsque le corps est transporté par quelque chose comme un bus ou un train, ou active lorsque le corps se déplace par lui-même, par exemple en marchant, permet de modifier les positions de perception du sujet. Cela facilite la possibilité de changer les perspectives et de découvrir ce qui n'était pas anticipé ou se trouvait en dehors du champ d'attention du sujet, ce qui rend possibles les ajustements dans la compréhension de l'être. Par exemple, une erreur de compréhension peut être corrigée lorsque nous nous approchons davantage d'un objet, grâce à la capacité de bouger. La perception et la mobilité du corps rendent le sujet capable de découvrir le monde, ce qui se caractérise par l'incertitude, l'imprévisibilité et l'infini de nouveautés, et de changer la compréhension de l'être fournie avec les découvertes de nouveautés.

La transpassibilité selon Maldiney désigne la capacité passive du sujet à s'ouvrir au monde et à découvrir ce qui n'était pas prévu. Contrairement à une capacité active qui suppose l'intention ou le vouloir subjectif, la transpassibilité est une subjectivité passive, similaire au sentir, qui se caractérise par l'ouvert. Le sentir, en tant que capacité passive, est indépendant de la volonté subjective. Par exemple, nous entendons le bruit de la route même si nous n'avons pas l'intention de l'entendre. La transpassibilité n'est pas une activité intentionnelle ; elle précède plutôt la « formation » de

l'objet intentionnel. Elle n'est pas nécessairement dirigée vers un objet défini, mais elle est capable de faire émerger un objet intentionnel. Par exemple, en marchant dans un nouveau quartier, nous sentons une agréable odeur de boulangerie sans l'avoir prévu. Quelques jours plus tard, cette odeur agréable évoque l'image de la « boulangerie » en tant qu'objet. Ainsi, le caractère « ouvert » de la transpassibilité en tant que capacité passive de découverte précède la formation de l'objet intentionnel et la possibilité d'affection. En d'autres termes, la transpassibilité est ontologiquement « plus que » l'intentionnalité. Le caractère « ouvert » de la transpassibilité, en tant que capacité passive de découverte, ne se limite pas à la possibilité de l'apparition d'affections mais englobe également la possibilité de changer ou de dévalider la compréhension de l'être qui a été « fournie » ou formée précédemment. L'ouvert de la transpassibilité permet le surgissement de ce qui n'était pas prévu ou anticipé. Ce qui n'est pas anticipé peut être l'objet d'affections ainsi que de nouvelles données qui modifient cette compréhension de l'objet.

La rencontre avec l'inattendu peut consister en la perte d'une personne ou d'un objet aimé, par violence ou par accident. Selon Maldiney, cet incident peut provoquer des troubles psychotiques qui se manifestent comme des « symptômes » d'un refus de reconnaître ce qui s'est passé, à savoir la perte par violence ou accident de ce qui est aimé. Cependant, dans le cadre de cette recherche, notre focalisation ne se portera pas

sur les incidents considérés comme violents, mais plutôt sur l'« événement » qui signifie un changement dans la compréhension de l'être précédemment fournie. Il se révèle comme « décomposition » ou dévalidation de l'être, résultant d'une découverte imprévue, qui est la *neutralisation passive*.

La neutralisation passive diffère de la suspension phénoménologique de Husserl, qui est une action active. La suspension phénoménologique de Husserl, en tant que « neutralisation » active, est effectuée par le sujet ou par son vouloir. Cependant, la neutralisation passive s'opère dans ce cas indépendamment du vouloir subjectif, c'est-à-dire « hors » du contrôle du sujet. La neutralisation ici implique la dévalidation de l'effet ou de l'objectivité de l'être, mais de manière passive, et signifie que cette dévalidation résulte de la rencontre imprévue avec ce qui est incompatible avec l'objectivité de l'être. Autrement dit, l'objectivité de l'être ne subsiste plus comme telle, car elle se dissout avec la révélation de ce qui est incompatible ou contradictoire à l'objectivité. Par exemple, la beauté de l'arbre n'est plus perçue de la même manière avec la découverte de l'autre côté de l'arbre, qui n'est pas beau ou qui ne correspond pas à l'image prévue de la beauté. Grâce à la possibilité d'être ouvert au monde, la découverte de nouveautés imprévues permet de *neutraliser* l'objectivité de l'être, c'est-à-dire la *dévalidation* de la compréhension de l'être *de manière passive*.

Comme mentionné précédemment, le monde n'est pas uniquement le lieu où l'affection émerge, c'est-à-dire où survient une affection ou une relation affective entre le sujet et l'objet, mais c'est également l'endroit où la compréhension de l'objet ou de l'être peut varier. En ce qui concerne la manière dont nous entrons en relation avec les objets du monde, l'affection se présente sous deux formes : une forme positive et une forme négative. L'affection au sens positif désigne une liaison caractérisée par une « union » entre le sujet et l'objet. Dans ce cas, l'objet est agréable pour le sujet ou correspond à ses préférences. Par exemple, la beauté de la musique établit une « proximité » ou une « connexion » qui donne l'impression de faire partie intégrante de cette musique, comme si nous étions en communion avec elle. L'écouter procure un plaisir et crée une « union » avec elle. L'affection au sens négatif, quant à elle, se caractérise phénoménologiquement par l'éloignement ou la distanciation. Le sujet éprouve un malaise ou une gêne en présence de cet objet. Par exemple, un son aigu, ou un bruit, que nous trouvons « stimulant » mais désagréable nous pousse à « vouloir » nous en éloigner. Cet éloignement n'implique pas une séparation « totale » entre le sujet et l'objet, mais plutôt un rapport préétabli entre eux. En d'autres termes, l'objet « stimulant » ou désagréable a déjà « touché » le sujet ou son être en tant que forme de liaison. Le sujet s'éloigne de cet objet spécifique sans nécessairement prendre de la distance par rapport aux autres objets. L'affection au sens négatif, caractérisée par

l'éloignement face à un objet désagréable ou effrayant, est une forme de relation entre le sujet et l'objet du monde.

En ce qui concerne la neutralisation de l'être préalablement fourni, correspondant à l'affection au sens positif et au sens négatif, il existe deux sortes de neutralisation en tant que dévalidation passive, correspondant à ces deux formes d'affection : la neutralisation au sens négatif et la neutralisation au sens positif. La première consiste en la dévalidation passive de l'objectivité de l'être ou de la compréhension de l'être, prenant la forme d'un anéantissement. Celui-ci ne résulte pas de la volonté du sujet, mais plutôt de manière passive, de la dévalidation de l'objectivité de l'être lors de la rencontre avec ce qui est incompatible avec son émergence. Phénoménologiquement, ou existentiellement, la révélation de l'incompatibilité des données dévoilées entraîne la dissolution de l'être, se manifestant comme un anéantissement de l'être dans le cas de l'être au sens positif. La révélation de nouveautés, découverte de manière passive, dévalide l'image ou la compréhension de l'être qui avait été fournie passivement par les singularités précédentes. Cette dévalidation passive de l'être mène au « néant » ou au non-être, compris comme l'opposé de l'être. Cela signifie que l'être s'est anéanti passivement et est devenu le « néant » ou la « vanité » en tant que non-être ou absence de l'être. Par exemple, la découverte d'un nouvel aspect de l'arbre peut faire en sorte que cet arbre ne soit plus considéré comme beau si la nouveauté est contraire à l'image de la beauté ou ne lui

correspond pas. En ce sens, la beauté, comme l'être ou la compréhension de l'être spécifique, n'est plus appréhendée comme telle, mais est dévalidée de manière passive en tant qu'anéantissement de l'être. L'anéantissement de l'être, dans ce cas, au sens négatif, mène au « néant » ou à la « vanité » comme non-être, qui est l'opposé de l'être.

En ce qui concerne la neutralisation au sens positif, il s'agit de la dévalidation passive de l'objectivité de l'être par élimination de ce qui est gênant, comme des « obstacles », pour le sujet. La neutralisation se produit par la révélation de nouveautés de manière passive, ce qui dévalide l'objectivité de l'être. Par exemple, des sons aigus que nous pourrions trouver désagréables sont agencés d'une manière spécifique afin de composer une belle mélodie. L'attention, dans ce cas, n'est pas focalisée sur l'acuité des sons, mais plutôt sur le ressenti unitaire qui se dégage de cette belle mélodie composée par ces sons aigus. Ainsi, l'impression des sons peut être modifiée, de sorte que des sons aigus deviennent moins désagréables grâce à une combinaison particulière, comme une condition préalable. Dans ce cas, l'objectivité de l'être ne se présente pas comme telle, mais est dévalidée en révélant la possibilité de changement. Cette neutralisation au sens positif est suivie, en conséquence, par la compréhension de la changeabilité. Autrement dit, l'objectivité n'est pas nécessairement considérée comme une « substance » immuable, mais plutôt comme changeable ou éphémère. La dévalidation passive signifie la dissolution de l'objectivité de l'être, perçue précédemment

comme un obstacle ou une source de crainte. La révélation de la changeabilité de l'objectivité dans ce cas, démontre au sujet que l'objectivité de l'être n'apparaît pas nécessairement de manière constante, mais peut être altérée ou modifiée. En d'autres termes, la « substantialité » de l'objectivité n'est plus valable avec la révélation de la changeabilité dans l'anéantissement passif. La révélation de la changeabilité de l'objectivité incite le sujet à explorer activement la « fragilité » de l'objectivité apparue, en l'associant à la « réalité » du monde, à savoir la changeabilité dans ce cas, lorsque de nouvelles objectivités des être(s) semblent limiter ou entraver le sujet comme des obstacles.

L'achèvement du changement de l'impression ou de l'objectivité « substantielle » de l'être provoque une envie persistante de poursuivre activement la dévalidation, dépassant ainsi l'état ou l'être initial. En dépassant activement par choix et effort cet état ou cet être donné, le sujet se sent « libéré » en annulant la validité de l'objectivité de l'être, précédemment perçue comme un obstacle ou une contrainte. L'achèvement du dépassement de l'état donné engendre une envie ou un désir continu de poursuivre le dépassement, en tant qu'autodépassement, de cet état ou de cet être. Phénoménologiquement, la poursuite ou la réalisation de ce dépassement ou de cet outrepassement devient un « nouvel être », ou une « nouvelle substance », en tant que sens de l'existence, qui remplace la « substantialité » de l'état ou de l'être donné. Ce « nouvel être », ou cette

« nouvelle substance », est compris comme la *seule* chose « existante », niant l'état ou l'être donné précédent.

Cependant, en présence de l'inattendu en tant que possibilité de rencontre, l'envie ou le désir de dépassement, orienté vers la réalisation de l'autodépassement, ne persiste plus comme « substance » ou sens de l'existence. L'auto-dévalidation passive de la « substantialité » ou de l'objectivité du dépassement se produit grâce à la similitude trouvée de manière passive entre la caractéristique du dépassement et celle de l'être. Par exemple, Pierre est une personne qui suit scrupuleusement les règles et les valeurs établies. Il a atteint un statut social approuvé par la société ou la majorité. En revanche, Simon dépasse son état donné, comme fils d'un avocat, en entamant avec détermination un voyage d'aventure. Du point de vue de Simon, Pierre demeure dans son état assigné par la société, alors que Simon, lui, se distingue en dépassant son état d'origine à travers ses voyages dans différents pays. Un jour, Pierre célèbre son succès avec une fête, ayant préservé sa position sociale sécurisée. En observant le contentement de Pierre, Simon se rend compte qu'il lui est semblable, car il demeure dans son propre dépassement, perçu comme un « être » ou une « nouvelle forme d'être », tout en célébrant son voyage. Cet « être » du dépassement devient le sens de l'existence, ou la « substance », qui assure la sécurité ou l'identité du sujet d'une manière différente, le distinguant des autres modes de vie. Cette contradiction, émergeant au sein de la *substantialisation* du dépassement, c'est-à-dire le fait de

dépasser l'être donné en tant qu'essence et de devenir un *nouvel être*, mène à la dévalidation de l'objectité du dépassement en tant qu'être. La dévalidation passive marque l'*anéantissement* du dépassement de l'état en tant que « nouvel être ». Cet anéantissement de ce nouvel être conduit au « néant », ou au non-être mentionné précédemment, qui est l'opposé de l'être ou l'absence de l'être.

Le « néant », ou le non-être, se considère comme distinct de l'être, s'opposant à lui, car le « néant », ou le non-être, découle de l'anéantissement ou de la dévalidation passive de l'objectité de l'être. Cependant, le « néant », ou le non-être, est compris comme un *objet* ou *une autre forme de l'être* sur laquelle le sujet se focalise. Autrement dit, le « néant », ou le non-être, est devenu ou est compris comme un *être* ou *une autre forme de l'être*, se distinguant ainsi des autres objets ou être(s). Le « néant », ou le non-être, a été interprété comme la négation de l'être ou l'absence d'être, signifiant que le « néant », ou le non-être, se distingue de l'être au sens substantiel.

Néanmoins, le « néant », ou le non-être, qui se considère distinct de l'être, ne subsiste plus comme tel avec la *possibilité de rencontre*. Il est découvert *ressemblant* à la compréhension de l'être en tant que « vérité ». Autrement dit, le non-être est compris comme une « vision » du monde, devenant ainsi une compréhension particulière ressemblant à la compréhension de l'être considérée comme vérité. Cette compréhension particulière du non-être est une autre manière de comprendre

l'être, car elle se distingue des autres être(s) : le « néant » ou le non-être, compris comme la « substance » du monde, signifie qu'« il n'y a pas d'objet substantiel ou d'objet qui subsiste dans le monde ». Cette compréhension ressemble à la manière de comprendre l'être, qui se caractérise par la « vérité » et par l'insistance. Par exemple, lorsque nous disons : « Ce paysage est beau, il faut y aller », cela signifie que la beauté *existe*. Du point de vue du « néant », ou du non-être, face à la beauté, cela se formule ainsi : « Ce qui est beau n'existe pas, il faut partir de là, ne pas demeurer ou s'accrocher à cela ». Le « néant », ou la « vanité » elle-même, est compris comme « ce qui subsiste » ou « existe » dans le monde comme objet ou être, devenant ainsi la « réalité » du monde.

La substantialisation du « néant », ou du non-être, en tant que son objectification, ressemble à la manière de comprendre l'être, c'est-à-dire à la substantialité de l'être. Cette *similitude* peut être identifiée dans la nature insistante de cette compréhension. L'insistance sur la « vision » du monde, c'est-à-dire sur le « néant », ou la « vanité » considérée comme une « substance » ou une réalité du monde, ressemble à l'insistance sur l'être, également compris comme ce qui subsiste dans le monde. La similitude entre la manière dont la compréhension du « néant » et celle de l'être sont saisies, à savoir leur insistance, révèle la *contradiction* au sein du néant. La compréhension du « néant » prétend être différente de celle de l'être mais lui ressemble. Cette contradiction *annihile* le

« néant », ou l'objectité du « néant » en tant que *libération passive*, ne le considérant plus comme l'opposé de l'être.

La contradiction, qui surgit lors de la rencontre de ce qui est incompatible avec l'attente initiale, est capable de *libérer* la compréhension préalable de l'être. Par exemple, si, après avoir observé de nombreuses chaises carrées, nous généralisons que « toutes les chaises sont carrées », cela forme une compréhension de l'être basée sur des observations antérieures. Cependant, si un jour nous découvrons par hasard des chaises rondes, ces exceptions inattendues peuvent *renverser* la compréhension précédente, la *contre-disant* et *libérant* ainsi ce qui était considéré comme une certitude. La contradiction libère passivement la compréhension de l'être, c'est-à-dire qu'elle survient de manière imprévue et non-intentionnelle, sans nécessiter d'action volontaire de la part du sujet. En ce sens, la contradiction est une forme de *neutralisation* qui ne découle pas d'une action active de la volonté subjective, mais qui se révèle passivement et dévalide l'objectité de l'être. Elle permet ainsi de libérer la compréhension préalable de l'être lorsque quelque chose surgit de manière *inattendue*, incompatible avec cette compréhension préalable.

La contradiction au sein du « néant », ou du non-être, dans ce cas, libère la compréhension du « néant » en tant que substance ou « vérité » du monde. Cette libération s'opère de manière passive en dévalisant l'objectité du « non-être » qui était perçue comme « être ». Cette dévalidation passive du non-être,

en tant que libération, signifie la dissolution de l'opposition entre l'être et le non-être. En d'autres termes, cette libération ne conduit ni à l'être ni au non-être en tant qu'opposés, et elle ne s'attache pas à l'opposition ou à la distinction ontologique. Issue de l'événement de l'auto-contradiction, à savoir la contradiction contre la libération elle-même ou contre l'objectification de la libération, grâce à la possibilité de rencontre passive de ce qui est contradictoire avec l'objectification de la libération, cette libération ne génère pas de nouvelle distinction entre la libération et la non-libération. Autrement dit, cette libération ne s'objectifie pas comme objet ou être distinct des autres être(s). Elle se caractérise plutôt par l'*auto-transcendance*, car elle ne se laisse pas enfermer par l'être ou par la compréhension de l'être en tant que catégorisation.

En se plaçant au-delà de l'être et de l'opposition entre l'être et le non-être, d'une manière auto-transcendante qui évite de se définir en tant qu'être ou en opposition au « non-au-delà », cette libération se caractérise par l'absence de distinction, c'est-à-dire qu'elle ne se met pas dans une auto-distinction par rapport aux autres être(s). Le caractère « ontologique » de cette absence de distinction met en avant une ouverture qui ne se considère pas comme un objet ou un être. Cette ouverture, qui n'est pas le résidu substantiel du monde, n'est ni l'ouverture qui se relie à des objets spécifiques du monde ni celle qui vise à poursuivre l'intégration de l'altérité du monde. Au contraire, en tant que caractère de cette libération auto-transcendante,

elle permet au « sujet » de se connecter avec les autres ou le monde. Cette connexion avec les autres ou le monde ne se limite pas à certains groupes, mais s'étend à l'ensemble du monde en tant qu'*être-avec*. Cet « être-avec » signifie l'*auto-visibilisation* des autres ou du monde, impliquant ainsi l'absence de distance ontologique entre le « sujet » et les autres ou le monde. En d'autres termes, le « sujet » devient être-avec les autres ou le monde sans établir de frontière ontologique.

Comme mentionné précédemment, la libération ne demeure pas fixée dans l'être au sens substantiel. Elle se caractérise par la dévalidation de l'être et par l'auto-dévalidation de la libération elle-même en tant qu'être. L'auto-dévalidation ou l'auto-désobjectification de la libération signifie que le sujet ne possède pas l'être, ou que l'être n'occupe pas le sujet. Autrement dit, le sujet n'adhère pas à un objet ou un être au sens substantiel, adoptant ainsi un *auto-abandon de manière passive*. L'auto-abandon passif implique, sur le plan « ontologique », le partage, en tant que donation, de ce que le sujet « possède », tel que la connaissance, avec les autres en correspondance avec leurs situations.

L'auto-visibilisation des autres ou du monde, en tant qu'être-avec, révèle l'écart, ou la différence, phénoménal entre ce que « possède » le sujet, tel que la connaissance forgée par son vécu, et les connaissances détenues par les autres. Cet écart, ou cette différence, dans la connaissance invite le sujet à partager ce qu'il sait ou connaît, résultant du caractère d'auto-abandon

qui le dépossède passivement de ce qu'il a acquis ou appris. Ainsi, le sujet ne privatisera pas les connaissances qu'il a « passivement » obtenues, mais les partagera *sans réserve* avec les autres ou le monde en tant que *donation*.

La donation, en tant que caractère visible de l'auto-abandon, ne se considère pas comme un objet ou un être distinct de la non-donation ou des autres. Découlant de la libération passive et auto-transcendante, elle n'est pas une action « active » ou subjective exercée par la volonté ou le vouloir du sujet, mais plutôt une action *non-active* ou non-subjective qui se produit de manière « spontanée ». Le sujet n'a pas une conscience intentionnelle d'être un « donneur » et d'effectuer une « action délibérée ». En d'autres termes, la spécificité ou l'objectivité de la donation est passivement dévalidée ou *neutralisée* en tant que caractéristique de l'auto-abandon, impliquant l'auto-désobjectification de la libération.

Pour le donneur qui partage ce qu'il « possède » de manière *non-possessive* ou non-substantielle, il ne se perçoit pas comme « donneur » se distinguant des autres identités. En ce sens, le « sujet », à savoir le donneur dans ce cas, n'est pas le « sujet » qui existe dans une distinction ontologique par rapport à d'autres sujets. Il est plutôt un sujet *dé-subjectivant* qui ne se considère pas comme possédant une « subjectivité » substantielle ou une subjectivité ontologiquement distincte.

Ce qui est donné dans la donation, tel que la « connaissance », n'est pas non plus considéré comme une vérité ayant un sens substantiel, mais est *ouvert*. Autrement dit, la connaissance pourrait comporter des erreurs ou être sujette à des modifications. En d'autres termes, ce qui est donné, en tant que ce qui est « possédé » par le sujet, est ouvert à la *possibilité* de changement. Cependant, le changement, en étant « *dans* » l'ouverture dans ce cas, n'est pas considéré comme le but ou l'objectif de l'existence, à savoir l'envie de la poursuite du dépassement ou du changement. La caractéristique d'être ouvert propre à la connaissance signifie partir de l'objectivité substantielle de manière passive, sans impliquer de distinction ontologique parmi les connaissances ou les objets. L'*ouverture* en elle-même ne se considère pas comme un être ou comme un but se distinguant des autres être(s). L'ouverture est le caractère de l'auto-transcendance de la *libération passive* qui refuse de s'objectifier et de créer de nouvelles distinctions ou différences entre elle et les autres être(s) ou activités.

Les caractéristiques d'être ouvert de la donation se composent de son auto-désobjectification en tant que caractère visible de la libération, de la « non-vérité » au sens « substantiel » ou ontologique de ce qui est donné, à savoir la possibilité d'erreur dans ce dernier, ainsi que de l'auto-négation de l'identité du donneur. Ces caractéristiques d'être ouvert permettent des échanges, tels que le *dia*-logue ou la *conver*-sation avec les autres, sans présumer des objectifs poursuivis lors des échanges, comme le progrès ou le renouvellement des

connaissances ainsi que la poursuite de l'homogénéisation des connaissances des autres avec celles du sujet, comme sens de l'existence, sans toutefois imposer aux autres d'accepter ou de s'accorder sur ce qui est donné. L'être-avec les autres ou le monde et l'auto-abandon, caractères de la libération passive et auto-transcendante, rendent possible une *participation non-active* à la vie des autres ou du monde *de façon ouverte*, à la manière de *donation non-donnante* ou non-subjective. La donation, en tant que visibilisation de l'auto-abandon, caractérisée par le *dés-intér-essement* et l'action non-active, signifie une participation ouverte à la vie des autres ou du monde.

3) Les plans des chapitres

Cette recherche se concentre sur l'élucidation, du point de vue phénoménologique, de la possibilité d'une subjectivité *dé-subjectivante* en tant que libération passive. Cette subjectivité se caractérise à la fois par le fait d'être-avec les autres ou le monde et par l'activité « non-active » de donation. Cette analyse s'appuie sur la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty, tout en intégrant les apports phénoménologiques de Henry et de Maldiney.

Dans le premier chapitre, nous examinerons les caractéristiques du sens, ou signification. Le sens, ou la

signification, se caractérise par la distinction avec d'autres sens ou significations et par l'obscurité d'autres sens ou significations. Nous explorerons également l'intentionnalité chez Husserl en tant que résidu de la réduction phénoménologique, concernant la phénoménalité et la possibilité de former un objet ou un être. De plus, nous aborderons la zone d'indéterminabilité, ontologiquement liée à la formation de l'objet ou à l'objet formé par l'intentionnalité.

Dans le deuxième chapitre, il sera illustré que la possibilité de phénoménalisation réside dans la relation structurelle entre le sujet et l'objet du monde, en considérant l'« affectivité » selon Michel Henry, laquelle est passive par nature. La phénoménalité, à savoir la possibilité de la « formation » de l'objet, ne réside pas dans l'intentionnalité, mais plutôt dans la relation, ou la structure, préétablie de manière passive entre le sujet et le monde qui précède ontologiquement la formation de l'objet. L'affectivité, en tant que forme de subjectivité passive, est le fondement de la phénoménalisation.

Dans le troisième chapitre, il sera démontré que la relation ou le lien avec le monde ne consiste pas uniquement en la possibilité de former un objet ou un sens mais également la possibilité de changer ou de faire varier le sens de l'objet ou la compréhension de l'être. La perception chez Merleau-Ponty, qui est liée ontologiquement au corps, rend possible la phénoménalisation. Incarnée à travers le corps dans le monde, la perception offre à la fois la possibilité de « former » l'objet

et de changer le sens grâce à la perception du corps et à la mobilité corporelle. Le sujet corporel, en s'ouvrant au monde, rend possible la phénoménalisation, et il est également « plus que » cette possibilité du fait de la possibilité du changement du sens, car les rencontres imprévues sont capables de dévalider passivement l'objectivité de l'être, ce dont nous parlerons dans le chapitre suivant.

Dans le quatrième chapitre, nous examinerons la transpassibilité chez Maldiney et illustrerons les implications de cette capacité passive. Nous démontrerons que la dévalidation passive de l'être, déjà formé, est rendue possible par la capacité de rencontre en tant qu'implication de transpassibilité. La dévalidation passive de l'être mène au « néant », ou à la compréhension du non-être, considéré comme l'opposé de l'être. Avec des rencontres possibles, la compréhension du « néant » ou du non-être ne persiste plus comme telle, mais se dévalide passivement en raison de la similitude trouvée entre le « non-être » et l'être. La dévalidation de l'être et du non-être, c'est-à-dire la dissolution de l'opposition entre l'être et le non-être, ainsi que l'auto-dévalidation en tant que libération passive et auto-transcendante qui refuse d'être objectifiée, permettent à la fois une ouverture et une donation. L'ouverture désigne la relation non-exclusive aux autres ou au monde, en tant qu'être-avec sans frontière ou distance ontologique. La donation, en tant que visibilisation de l'auto-abandon, caractérisée par le

Introduction de la recherche

désintéressement et l'action non-active, signifie une participation ouverte aux autres ou au monde.

Introduction de la recherche

Chapitre Un : L'intentionnalité et sa limite

Plan du chapitre

La phénoménologie d'Edmund Husserl [1859-1938] a pour objectif de justifier le sens, une présupposition partagée par toutes les sciences individuelles, en mettant en évidence son fondement ontologique. Ce chapitre commencera par élucider les caractéristiques du sens en tant qu'objet du phénomène. Grâce à la réduction phénoménologique, une pratique de la subjectivité phénoménologique selon Husserl, c'est la structure de l'intentionnalité de la conscience, ou la subjectivité transcendantale, qui garantit l'existence du sens en tant que fondement des sciences. Cette structure intentionnelle implique ce qui est visé comme son objet.

Le sens n'est pas le « produit » de la nature, mais de la conscience. Selon Husserl, l'intentionnalité, en tant que résidu, ne vise pas uniquement son objet comme sens ou apparition de sens ; elle constitue son objet avec les données provenant de la perception. Cette constitution, englobant les actes ¹

¹ Le terme « acte » chez Husserl ne signifie pas seulement les activités actives telles que l'imagination, le souvenir, le jugement, etc., mais aussi les « activités » passives qui sont hors du vouloir subjectif.
Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II*, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel

d'appréhension, implique la tendance de l'intentionnalité, indépendante du vouloir individuel, formant l'unité en tant que sens à partir des données perceptives considérées comme matière. La compréhension de l'objet ou du sens relève du domaine de l'invisible, comme l'imagination, qui rend possible la visibilité de l'objet ou du sens.

Selon Husserl, la matière, avec sa force affective qui rend l'affection possible en tant que telle – c'est-à-dire, différente des autres apparitions – ne participe pas, de manière décisive, aux processus de constitution de l'unité. Au contraire, ce sont les processus de l'intentionnalité qui servent de fondement pour conférer l'unité à l'affection en tant qu'objet compréhensible. Autrement dit, dépendante des processus ou des actes de l'intentionnalité qui rassemblent les données perceptives ensemble en tant qu'affection compréhensible, l'affection devient une possibilité d'unité formée, mais pas l'inverse.

Néanmoins, la force affective de la matière, comme le note Husserl, a la capacité de « dévier » le sens de l'objet unitaire, c'est-à-dire de « former » une autre interprétation distincte de l'unité formée. À la fin de ce chapitre, nous illustrerons, à l'aide d'exemples de Husserl, que l'apparition en tant que telle, résultant de la formation d'unité de l'objet de l'intentionnalité, nécessite une condition pour se montrer comme telle. La

et René Schérer, *Épiméthée*, 6^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 43.

condition de l'apparition implique la présupposition de la formation d'unité de l'intentionnalité, cette unité formée se distinguant des autres.

I) La tâche de la phénoménologie en tant que science transcendante

Dans cette section, nous allons illustrer la tâche que Husserl assigne à la phénoménologie, la distinguant ainsi des autres sciences. La phénoménologie chez lui a pour objectif, avant tout, de justifier l'apparition, ou la validité de l'apparition, de l'être, considérée comme la présupposition des sciences, du point de vue ontologique. Elle cherche à expliquer la structure de la formation du sens en tant qu'unité, indépendamment de toute présupposition. Ainsi, la phénoménologie ne se positionne pas comme une science ordinaire, mais plutôt comme la science transcendante, la science des sciences.

1) Les sciences empiriques et leurs fondements

Les sciences empiriques étudient les existants en considérant la signification ou le sens de l'existant en tant que tel. En d'autres termes, elles présupposent la validité de l'apparition des existants comme tels. Par exemple, lorsque nous disons « la pomme est là, sur la table », nous reconnaissons que cela

suppose l'existence d'un objet appelé « pomme », apparaissant en tant que tel et distinct des autres objets tels que la table. Pour approfondir l'étude d'une pomme, il est nécessaire de reconnaître le sens ou l'apparition spécifique de celle-ci en tant qu'être distinct. Ainsi, l'apparition de l'objet en tant que sens est le fondement des sciences empiriques. Cependant, tout d'abord, comment pouvons-nous garantir que l'apparition de la pomme en tant que telle est assurée ? En d'autres termes, comment pouvons-nous savoir si cette apparition de l'objet, en tant que « pomme », ne risque pas d'être une illusion sans justification solide ? Deuxièmement, comment cet objet est-il identifié en tant que « pomme » ? Autrement dit, comment se forme le sens de « pomme » de manière à avoir une individualité distincte des autres objets tels que la table ?

Dans la vie courante, l'apparition de sens est liée à une certitude qui nous amène à considérer que nous sommes entourés de significations. Nous explorerons cela plus en détail dans la section suivante. L'apparition de sens dans le monde est la présupposition des sciences individuelles, considérée comme évidente. Selon Husserl, les sciences ne s'attardent pas sur leur fondement, c'est-à-dire les présuppositions ²

² « Bien qu'à présent, malgré ces lacunes, les sciences soient devenues adultes et nous aient aidés à nous rendre maître de la nature comme on n'aurait jamais pu le soupçonner auparavant, elles ne peuvent cependant pas nous donner satisfaction au point de vue théorique. Elles ne sont pas des théories claires et transparentes où la fonction de tous les concepts et de toutes les propositions serait pleinement compréhensible, toutes les présuppositions exactement analysées, et où l'ensemble serait hors

d'existants, en présupposant l'« être en soi »³ de l'objet considéré comme ayant une validité de sens, considéré comme le fondement⁴ du développement des connaissances, sans rechercher une vérité universelle⁵ commune parmi les objets des sciences.

En effet, les sciences particulières ou individuelles ne se posent pas de questions sur les présuppositions des sciences en tant que fondement, c'est-à-dire sur la validité de l'apparition du sens en tant qu'évidence, ou encore sur la raison pour laquelle les choses sont telles qu'elles sont. C'est pourquoi Husserl ne considère pas que les sciences particulières soient capables de servir le dessein de rechercher leur propre fondement. Puisqu'elles n'examinent pas leur fondement, elles

d'atteinte de toute espèce de doute théorique. », Edmund HUSSERL, *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*, traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, 4^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 1994, pp. 10-11.

³ *Ibid.*, p. 252.

⁴ « La connaissance scientifique, comme telle, est *une connaissance à partir du fondement*. Connaître le fond de quelque chose, cela veut dire saisir avec évidence la nécessité que cette chose se comporte de telle ou telle manière. La nécessité, en tant que prédicat objectif d'une vérité (qui s'appelle alors une vérité nécessaire), signifie la même chose que : validité selon une loi de l'état de choses dont il s'agit. Par conséquent, saisir avec évidence (*einsehen*) un *état de choses comme conforme à une loi ou sa vérité comme nécessairement valable, et avoir une connaissance du fondement* de l'état de choses ou de sa vérité, ce sont là des expressions équivalentes. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 255.

⁵ « Etant donné cet état de notre science qui ne permet pas de faire le départ entre une conviction individuelle et une vérité universellement valable, le retour aux questions de principes demeure une tâche à laquelle on doit toujours s'attaquer à nouveau. », *ibid.*, p. 2.

ne sont pas assez « claires »⁶ selon la demande théorique de la phénoménologie de Husserl, que nous allons aborder prochainement.

Les sciences individuelles, en examinant des objets spécifiques « dans l'espace et dans le temps »⁷, présupposent l'apparition des existants en tant que tels. En d'autres termes, elles reposent sur un fondement qui rend possible l'apparition des existants afin de développer les connaissances sur ces existants en révélant leur sens. Selon Husserl, la mathématique, en particulier l'arithmétique, ne relève pas d'une science empirique ordinaire. Elle présume plutôt la logique, laquelle implique l'unité formée. En mathématiques, le nombre est considéré comme une variation de l'unité⁸, par exemple le nombre « 3 », qui peut résulter de « 1+1+1 ». Dans ce cas, le « 1 » représente une unité qui existe déjà en tant qu'entité ou totalité dans le vécu concret. Par exemple, lorsque nous considérons un livre, nous le percevons dans sa totalité avec un thème, plutôt que de voir simplement des pages sans lien. Il existe déjà une unité formée parmi les pages. De manière similaire, le concept de nombre est abstrait et éloigné des particularités, mais il présume l'existence d'une unité formée et d'une liaison⁹ entre les éléments. Cette liaison précède

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ Edmund HUSSERL, *La philosophie de l'arithmétique. Recherches psychologiques et logiques*, traduction, notes, remarques et index par Jacques English, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 17.

⁹ « Quoiqu'on oublie facilement de le voir, il y a là pourtant, en plus des contenus singuliers, quelque chose qui peut être remarqué et qui, dans

l'abstraction¹⁰ du nombre en tant que concept mathématique. Dans l'exemple du nombre « 3 » en tant que somme de « 1+1+1 », des unités existent, représentées par le « 1 », et une liaison implicite existe « dans » le nombre, exprimée comme une opération logique « + ». Cette opération fonctionne comme un moyen de « mettre ensemble ». Ainsi, le nombre mathématique, tel que « 1 », implique l'existence d'une unité ou d'un ensemble d'unités. Plus précisément, il implique la formation d'une unité qui se réalise à travers une liaison. La problématique phénoménologique de Husserl consiste à explorer l'origine et le processus de cette liaison, sur laquelle nous allons nous pencher prochainement. L'unité n'est pas seulement présente dans la mathématique, telle que l'arithmétique, mais également dans la logique. Cette dernière utilise l'unité, comme illustré par la loi d'identité « $A=A$ ». Ici, « A » n'est pas simplement considéré comme équivalent à « B » ou à d'autres éléments identiques, mais il se distingue par une différence. Dans ce contexte, « A » existe en tant qu'unité avec son identité¹¹ ou sa différence vis-à-vis des

tous les cas où nous parlons d'un ensemble ou d'une quantité, est nécessairement présent : c'est la *liaison* des éléments singuliers dans le tout. », *ibid.*, pp. 22-23.

¹⁰ « Quand nous soumettons à l'exigence de faire totalement abstraction des particularités des contenus, cela n'a donc absolument pas pour effet que les contenus et avec eux leur liaison disparaissent de notre conscience. L'appréhension des contenus et leur mise en collection sont naturellement la condition préalable de l'abstraction. », *ibid.*, p. 97.

¹¹ C'est expliqué dans *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique* [1929], Edmund HUSSERL, traduit de l'allemand par Suzanne Bachelard, 6^e édition, 2^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 249.

autres, ce qui nécessite une unité formée. Ainsi, la logique ne parvient pas à résoudre la problématique phénoménologique de Husserl. Selon Marc Richir [1943-2015], la phénoménologie de Husserl cherche à retrouver « l'origine pure » en tant que fondement, depuis *Philosophie de l'arithmétique* (1891) jusqu'à *Logique formelle et logique transcendantale* (1929)¹².

Selon Husserl, la problématique de la présupposition d'unité, où « A » est conçu comme « A » et non comme « rien du tout » ou tout autre objet, ne peut pas être éclaircie par la psychologie. La psychologie, en tant que science empirique ou « science des faits »¹³, présuppose le sens apparu en tant qu'évidence, notamment les phénomènes internes¹⁴ dans ce cas. Au lieu de chercher à déployer la structure d'apparition de sens, qui possède une généralité « authentique »¹⁵ de l'expérience au sens « idéal »¹⁶ ou pur, la psychologie se contente de cette

¹² Marc RICHIR, *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 1981, p. 10.

¹³ E. HUSSERL, *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴ « La tâche de la psychologie est de rechercher les lois, l'enchaînement réel (*realen*) des processus de conscience, ainsi que les dispositions psychiques qui s'y rapportent et les processus qui leur correspondent dans l'organisme corporel. », *ibid.*, p. 61.

¹⁵ « De telles conditions naturelles sont : la concentration de l'intérêt, une certaine vivacité de l'esprit, l'exercice, etc. Leur recherche ne conduit pas à des connaissances ayant un contenu exact, ni à des généralités évidentes ayant un authentique caractère de lois, mais à de vagues généralités empiriques. », *ibid.*, p. 206.

¹⁶ « Mais l'évidence du jugement ne dépend pas seulement de conditions *psychologiques* de ce genre, que nous pouvons aussi qualifier

évidence. En poursuivant l'objectif de la phénoménologie chez Husserl en tant que science transcendantale, à la recherche du fondement universel des sciences, il est souligné que ni la logique ni la psychologie ne peuvent la remplacer. Dans *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), Husserl met en avant la spécialité de la phénoménologie :

« Ce n'est donc qu'une science élucidée et justifiée de façon transcendantale, au sens phénoménologique du terme, qui peut être science dernière ; ce n'est qu'un monde élucidé par la phénoménologie transcendantale qui peut être monde dont on a une compréhension dernière ; ce n'est qu'une logique transcendantale qui peut être une doctrine dernière de la science, une doctrine des principes et des normes de toutes les sciences, doctrine dernière, la plus profonde et la plus universelle. » (souligné par l'auteur)¹⁷

2) Les buts de la phénoménologie

La présupposition, considérée comme une évidence pour les sciences et les mathématiques, repose sur l'apparition d'objets

d'extrinsèques et empiriques en tant qu'elles ne se fondent pas purement sur la forme spécifique et la matière du jugement, mais sur son contexte empirique dans la vie psychique ; bien plutôt, elle dépend aussi de conditions *idéales*. », *ibid.*, pp. 206-207.

¹⁷ E. HUSSERL, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, op. cit., p. 23.

en unité avec le sens. Ce dernier se manifeste avec son individualité ; par exemple, la pomme n'est pas comprise comme une orange. Le sens d'une pomme ne se résume pas à la somme de propriétés distinctes telles que la couleur, la taille, l'odeur, etc. ; au contraire, elle se présente globalement en tant qu'objet doté d'une unité ou d'un sens, en tant que fruit. Pour reprendre les termes de Husserl, l'objet n'est pas appréhendé ou reconnu comme une « multiplicité dispersée de singularités individuelles »¹⁸. Reprenons l'exemple de la pomme, elle est comprise comme un objet total, global, avec sa couleur et sa forme, en tant qu'objet entier et unitaire. L'objet unitaire ne représente pas simplement un ensemble de « multiplicités dispersées », mais plutôt le fait qu'il porte en lui un sens ou une signification. Lorsque nous évoquons cette pomme devant nous, nous comprenons que cet objet est un fruit qui peut être consommé. L'objet en tant que pomme et « un fruit » sont identiques. Cela crée des distinctions entre la pomme et d'autres objets tels que la table qui n'est pas un fruit.

Husserl nous offre un exemple plus rigoureux : « π est un nombre transcendant »¹⁹, ou « π » est identique à « un nombre transcendant »²⁰. Le fait que « π » soit un nombre transcendant le rend unique, marquant ainsi une différence avec les autres

¹⁸ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 114.

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

nombres. Par conséquent, il y a une signification ou un sens²¹ attribué à cet objet, « visant vers quelque chose »²² qui le distingue des autres. Cette signification qui apparaît ne dépend pas seulement de la visibilité physique, mais aussi d'une compréhension interne. Par exemple, le nombre « 3 » n'est pas équivalent au nombre « 4 » : cette différence ne se limite pas uniquement aux chiffres physiques, mais elle réside également dans la « nature » du nombre, le dernier étant un multiple de « 2 » tandis que le premier ne l'est pas.

La phénoménologie chez Husserl, guidée par la recherche de l'infinité de l'idée de pure perfection²³, a pour mission de découvrir le fondement des sciences, y compris la mathématique en tant qu'arithmétique dans ce contexte. Cette démarche s'engage dans une interrogation concernant la justification ontologique et la structure de l'apparition des phénomènes ou du sens. En explorant les « lois fondamentales »²⁴ qui gouvernent « *a priori* »²⁵ l'apparition

²¹ *Ibid.*, p. 27.

²² *Ibid.*, p. 43.

²³ « En d'autres termes : le philosophe est guidé non seulement par cette infinité de l'unique idée, qui est à la base de chaque œuvre particulière en tant qu'idée de sa pure perfection, mais aussi par l'infinité de la totalité de telles productions parfaites. », Edmund HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 24.

²⁴ « La fondation de lois générales conduit nécessairement à certaines lois qui, par leur essence (donc "en soi" et pas seulement subjectivement ou anthropologiquement), sont des lois par-delà toute fondation possible. On les appelle *lois fondamentales*. », E. HUSSERL, *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*, op. cit., p. 256.

²⁵ *Ibid.*, p. 262.

du sens de l'individuel²⁶ en tant qu'évidence²⁷ ou « certitude lumineuse »²⁸ pour les sciences particulières, la recherche assure le fondement des sciences ou des connaissances individuelles, garantissant ainsi la validité des présuppositions. Ces lois fondamentales de l'apparition, en justifiant et expliquant la structure de la validité objective²⁹ de l'apparition du sens ou de l'être, sont une connaissance fondamentale qui assure la validité de l'objectivité de l'apparition du sens en quête de la « généralité »³⁰ des connaissances. En d'autres termes, cela garantit l'apparition du sens qui agit comme « une

²⁶ *Ibid.*, p. 255.

²⁷ « Si nous insistons ici sur la stricte identité de la signification et que nous la distinguons de ce caractère psychique constant de l'acte de signifier, cela ne tient pas à une préférence subjective pour des distinctions subtiles, mais à notre conviction théorique certaine que c'est seulement de cette manière qu'on peut satisfaire aux exigences d'un état de choses fondamental pour la compréhension de la logique. Il ne s'agit pas non plus là d'une simple hypothèse qui ne se justifierait que par ce que peut fournir son explication ; nous nous référons à cet état de choses comme à une vérité immédiatement accessible, nous conformant en cela à l'autorité dernière pour toutes les questions de la connaissance, l'évidence (*Evidenz*). », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II*, op. cit., pp. 114-115.

²⁸ E. HUSSERL, *Recherches logiques 1. Prolégomènes à la logique pure*, op. cit., p. 13.

²⁹ *Ibid.*, p. 271.

³⁰ « Les motifs de l'analyse phénoménologique que nous venons de discuter sont essentiellement liés, comme on le voit facilement, avec ceux qui découlent des *questions fondamentales* les plus générales de la *théorie de la connaissance*. En effet, si nous concevons ces questions dans leur *plus large* généralité – c'est-à-dire manifestement dans leur généralité "formelle" qui fait abstraction de toute "matière de connaissance" –, elles s'intègrent alors dans le cadre des questions relevant d'une élucidation complète de l'idée de la logique pure. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II*, op. cit., pp. 8-9.

vérité immédiatement accessible »³¹ pour les sciences, évitant ainsi toute apparition aléatoire ou incertaine susceptible d'engendrer « un extrême scepticisme »³² capable d'ébranler le fondement des sciences.

3) La science transcendantale

Dans ce contexte, la phénoméno-logie, en quête de justification et d'exploration de la structure de la compréhension du sens, se positionne comme une théorie de la connaissance absolue³³. Elle est la science des sciences³⁴ ou la connaissance des « actes de connaissance »³⁵ d'expérience, en tant que logique pure³⁶. La phénoménologie aborde la possibilité ontologique de la connaissance en général en

³¹ *Ibid.*, p. 115.

³² E. HUSSERL, *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*, *op. cit.*, p. 13.

³³ *Ibid.*, p. 14.

³⁴ *Ibid.*, p. 267.

³⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.

³⁶ « D'autre part, la phénoménologie révèle les "sources" d'où "découlent" les concepts fondamentaux et les lois idéales de la *logique pure*, et jusqu'auxquelles il faudra les faire remonter si l'on veut leur procurer "la clarté et la distinction" nécessaires à une compréhension critique de la logique pure. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II*, *op. cit.*, p. 3.

La « distinction » en haut est une distinction ontologique mais pas ontique, car les lois fondamentales sont la possibilité de l'apparition du sens qui est la présupposition des sciences individuelles.

découvrant³⁷ ce qui garantit l'apparition du sens ou de l'être en tant qu'« évidence adéquate »³⁸, rendant ainsi les objets des sciences compréhensibles. Selon Husserl, cette évidence est « apodictique »³⁹ par nature, et indépendamment des sciences individuelles, la phénoménologie s'occupe de la structure universelle de l'apparition en général.

Selon le philosophe, la phénoménologie, en se fixant pour objectif de rechercher le fondement des sciences en garantissant l'apparition du sens en tant que présupposition, revêt un caractère formel⁴⁰ de généralité. Ainsi, elle ne se présente pas simplement comme une science parmi d'autres,

³⁷ E. HUSSERL, *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*, op. cit., p. 15.

³⁸ « Une évidence qui possède ce degré idéal de perfection indiqué, nous l'appelons aussi *evidence adéquate*. Qu'elle le soit, cela en tout cas nous ne le reconnaissons que dans une seconde évidence, justement l'*evidence réflexive* qui doit à son tour être elle-même une évidence adéquate. », E. HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, op. cit., p. 45.

³⁹ « Nous pouvons appeler cette propriété de l'évidence adéquate aussi son *apodicticité*. Il est manifeste qu'à l'inverse *toute évidence apodictique est adéquate*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 48.

⁴⁰ « Les motifs de l'analyse phénoménologique que nous venons de discuter sont essentiellement liés, comme on le voit facilement, avec ceux qui découlent des *questions fondamentales* les plus générales de la *théorie de la connaissance*. En effet, si nous concevons ces questions dans leur *plus large* généralité – c'est-à-dire manifestement dans leur généralité "formelle" qui fait abstraction de toute "matière de connaissance" –, elles s'intègrent alors dans le cadre des questions relevant d'une élucidation complète de l'idée de la logique pure. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II*, op. cit., pp. 8-9.

mais plutôt comme la science transcendantale⁴¹, la philosophie première⁴².

En se distinguant de la philosophie en tant que « vision du monde »⁴³, la phénoménologie interroge l'apparition du sens comme telle, dans sa justification et sa structure, contribuant ainsi à rendre ontologiquement possible l'expérience vécue. Cela sert de soutien aux présuppositions des sciences. Dans *Idées I*, Husserl décrit la phénoménologie comme une « science d'essences »⁴⁴, la distinguant ainsi d'autres disciplines individuelles. Elle dénote la connaissance de l'essence des connaissances qui servent de présuppositions

⁴¹ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, traduction nouvelle par Jean-François Lavigne, Paris, Éditions Gallimard, 2018, p. 13.

⁴² Jean-François Lavigne souligne le rapport entre la transcendance et la « première » philosophie. Ici la « première » désigne la transcendance de la philosophie par rapport à d'autres disciplines dans la phénoménologie de Husserl.

« Le “premier”, le véritablement *premier* en phénoménologie, c'est, historiquement, la psychologie ; et, ontologiquement, l'être comme transcendance absolue. », *La phénoménologie comme philosophie première*. K. NOVOTNÝ, A. SCHNELL, L. TENGELYI (éds.), Éditions de l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de la République tchèque, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2011, p. 45.

⁴³ Edmund HUSSERL, *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit de l'allemand et présenté par Marc B. De Launay, Épiphanée, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 75.

⁴⁴ « En revanche, la *phénoménologie pure ou transcendantale ne sera pas fondée en tant que science-de-faits, mais comme science d'essences* (comme science “*eidétique*”) ; comme une science qui ne veut établir que des “connaissances d'essence”, et *absolument aucun “fait”*. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 13.

aux connaissances individuelles. Jan Patočka [1907-1977], dans son introduction à la phénoménologie, la décrit comme « une philosophie authentique »⁴⁵. Cette approche consiste à découvrir le fondement des sciences qui présupposent l'apparition⁴⁶ du sens comme une évidence.

Avec ses objectifs, la phénoménologie, en suivant le « principe de l'absence de présupposition »⁴⁷, aspire à devenir une science transcendantale⁴⁸ de manière absolue. Elle prend ainsi ses distances vis-à-vis du vécu du monde, refusant d'accepter d'emblée les sens du monde. La phénoménologie s'interroge sur la justification ontologique, la formation du sens, et elle déploie la structure de l'apparition en tant que « couche »⁴⁹ ou

⁴⁵ Jan PATOČKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, préface de Marc Richir, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1988, p. 263.

⁴⁶ « Cette entreprise n'est pas, comme Husserl semble le croire, dans la mesure où il considère la "donation" originaire de la chose présente comme garantie dans l'intentionnalité de la conscience, purement réflexive. L'accessibilité du donné originaire dans la "perception immanente" est un préjugé qu'il faut rejeter, au même titre que la méthode correspondante des guides objectifs. On découvre le se-montrer des choses en interrogeant les choses apparaissantes sur ce qui fait qu'elles apparaissent de la manière dont elles apparaissent, en s'efforçant, par une démarche de différenciation questionnante, d'accéder jusqu'à ce fondement de l'apparaissant. », *ibid.*, p. 266.

⁴⁷ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 20.

⁴⁸ Cf., Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 133.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 66.

sphère transcendantale⁵⁰. Cette dernière rend possible l'apparition du sens en tant que constitution⁵¹ résultant de la réduction phénoménologique⁵² (dont nous parlerons plus tard), qui élimine les non-connaissances en révélant une distinction ontologique. Dans *Méditations cartésiennes* (1931), Husserl souligne explicitement cette distinction :

« Nous constatons à ce propos quelque chose d'important. L'abstraction effectuée, il nous reste une couche cohérente du *phénomène du monde*, corrélatif transcendantal de l'expérience du monde, qui se

⁵⁰ « Afin de ne pas faire fausse route nous devons, selon les exigences de notre méthode, procéder à *l'intérieur de la sphère transcendantale universelle, à une nouvelle ἐποχή, ayant pour but de délimiter l'objet de nos recherches.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 77.

⁵¹ « Dans l'attitude transcendantale, et dans l'abstraction constitutive dont nous venons de parler, mon *ego*, l'*ego* du sujet méditant, ne se confond pas dans son *être* transcendantal *propre* avec le moi humain habituel ; il ne se confond pas avec le moi, réduit à un simple phénomène, à l'intérieur du phénomène total du monde. Il s'agit, bien au contraire, d'une *structure essentielle de la constitution universelle* que présente la vie de l'*ego* transcendantal, en tant que constituant le monde objectif. », *ibid.*, p. 78.

⁵² « Cela nous fait voir que l'*ego considéré concrètement possède un univers de "ce qui lui appartient"*, univers qui se révèle dans une explicitation originelle de l'*ego sum*, explicitation apodictique, tout au moins quant à sa forme. *A l'intérieur de cette sphère originelle* (de l'explicitation de soi-même), nous trouvons aussi un "*monde transcendant*", résultat de la réduction du phénomène intentionnel "*monde objectif*" à "*ce qui m'appartient*" (au sens positif que nous mettons en avant maintenant) ; cependant toutes les "*apparences*" correspondantes du transcendant, fantaisies, "*pures*" possibilités, objectivités eidétiques, dans la mesure où elles subissent notre réduction à "*l'appartenance*", font également partie de ce domaine, domaine de ce qui m'est essentiellement propre à moi-même, de ce que je suis dans mon existence pleinement concrète ou, comme nous le disons encore, de ce que je suis en tant que je suis cette "*monade*". », *ibid.*, p.88.

déroule d'une manière continue et concordante. Nous pouvons, *malgré* l'abstraction, qui élimine du phénomène "monde" tout ce qui n'est pas une propriété exclusive du moi, *avancer d'une manière continue dans l'expérience intuitive*, en nous tenant exclusivement à cette couche d'"appartenance". » (souligné par l'auteur)⁵³

II) L'apparition et la signification de sens

1) Le sens et le monde

La phénoménologie de Husserl, cherchant à découvrir le fondement ontologique pour justifier la validité de l'objectivité de l'apparition d'objets, une présupposition commune aux sciences individuelles, interroge la possibilité ontologique ainsi que la structure du phénomène, ou de la phénoménalisation, qui rend possible l'apparition en tant que telle. Les phénomènes, en tant qu'expérience ou vécu d'apparition, révèlent non seulement l'objet physique ou les matières physiques, mais aussi le sens ou la signification. Dans l'expérience ou dans le « monde de l'attitude naturelle »⁵⁴, différente de l'attitude phénoménologique dont nous parlerons

⁵³ *Ibid.*, pp. 79-80.

⁵⁴ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 79.

bientôt, nous rencontrons le sens avec les matières physiques. Par exemple, nous pouvons voir par la fenêtre un arbre distinct du ciel, entendre de la musique qui diffère des bruits, comprendre la parole d'un ami, etc. Nous sommes dans le monde de sens.

L'apparition est la révélation de sens ou de signification, pouvant se manifester avec un objet perçu. Par exemple, l'objet physique devant nous est une tasse qui apparaît comme un outil pour boire. L'apparition de sens ne se limite pas au domaine objectal ; elle se produit également dans le domaine signifiant. Le mot « plage », par exemple, évoque en nous la compréhension d'un après-midi sans stress. À travers le signe ou le symbole, en tant que moyen d'expression, le sens peut être transmis comme quelque chose au-delà du signe ou du symbole lui-même. Bien que le mot « plage » ne ressemble pas au sable physique ou réel, il suggère quelque chose de « spacieux », « ensoleillé », etc. Il y a « quelque chose »⁵⁵ de compréhensible qui se manifeste ⁵⁶ en tant qu'objet

⁵⁵ « Le complexe phonique articulé (et cela vaut aussi pour le caractère réellement écrit, etc.) ne devient mot parlé, discours communicatif en général, que par le fait que celui qui parle le produit dans l'intention de "s'exprimer" (*sich äussern*) par là "sur quelque chose" ; en d'autres termes, par le fait que, dans certains actes psychiques, il lui confère un sens qu'il veut communiquer à celui qui l'écoute. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, pp. 37-38.

⁵⁶ « La compréhension de la manifestation n'est pas un savoir conceptuel de celle-ci, un jugement du genre de l'énonciation ; mais elle consiste simplement en ce que l'auditeur saisit (aperçoit) *intuitivement* celui qui parle comme une personne exprimant ceci ou cela, ou bien, comme nous

apparaissant. Le caractère du signe est de pointer⁵⁷ vers ou de renvoyer⁵⁸ à « quelque chose » d'autre à travers lui-même :

« Tout signe est signe de quelque chose, mais tout signe n'a pas une "*signification*", un "*sens*" qui soit "*exprimé*" avec le signe. »⁵⁹

L'objet apparaît souvent avec un sens, comme la pomme qui se présente en tant que fruit. Cependant, il existe des cas où le sens de l'objet n'est pas clair ou bien compris, notamment dans le contexte des nouvelles fonctions des produits technologiques. Dans de telles situations, poser des questions telles que « Qu'est-ce que c'est ? » ou « À quoi cela sert-il ? » devient possible. Comme le souligne Martin Heidegger [1889-1976] dans *Être et Temps* (1927), où il interroge le *Dasein* en tant qu'un étant spécial parmi d'autres étants, qui se préoccupe de l'être ou de son être⁶⁰, le questionnement, en tant que

pouvons le dire tout simplement, qu'il *le perçoit* comme personne. », *ibid.*, p. 39.

⁵⁷ « d'une part, le *phénomène physique* où l'expression se constitue selon son aspect physique, et, d'autre part, les *actes* qui lui donnent la *signification*, et, éventuellement, sa *plénitude intuitive*, et où se constitue sa référence à une objectivité exprimée. En vertu de ces derniers actes, l'expression est plus qu'un simple phénomène sonore. Elle *visé* quelque chose, et, en le visant, elle se rapporte à quelque chose d'objectif. », *ibid.*, p. 43.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰ « Le *Dasein* est un étant qui n'apparaît pas seulement parmi d'autres étants. Ce qui le distingue ontiquement, c'est que, dans son être, il y va pour cet étant *de* cet être. Or s'il est ainsi constitué en son être, il appartient donc au *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Et cela veut aussi dire que le *Dasein*, d'une manière quelconque qui peut

recherche du sens propre au *Dasein*, présuppose la préoccupation du sens par nature :

« Tout questionner est un chercher. Tout chercher tire de ce qu'il recherche la direction qui précède et guide sa démarche. Questionner, c'est, sur le plan de la connaissance, chercher l'étant quant au fait qu'il soit et quant à son être tel. Chercher, sur le plan de la connaissance, s'appelle "recherche" quand est dégagé pour le déterminer ce après quoi la question se pose. En tant que questionnement après... le questionner a son *questionné*. Tout questionner après... consiste d'une manière ou d'une autre à s'enquérir auprès ... Au questionner appartient, outre son questionné, un *interrogé*. »⁶¹

Bien qu'il y ait des cas où le sens ne soit pas clair ou soit manquant, le caractère ontologique du *Dasein*, selon Heidegger, est destiné à chercher le sens ou à vivre avec. La possibilité du questionnement réside dans la possession de

être plus ou moins explicite, s'entend dans son être. Cet étant a ceci de propre qu'il n'a qu'à être pour que cet être qui est le sien lui soit découvert. *L'entente de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein*. Ce qui distingue ontiquement le Dasein, c'est qu'il *est* ontologique. » (souligné par l'auteur), Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Éditions Gallimard, 1986, p. 36.

⁶¹ *Ibid.*, p. 28.

sens, qui apparaît sous différentes formes tels que le jugement, le désir, le souvenir, etc., comme mentionné⁶² par Husserl.

2) Le sens et le physique

L'objet apparaissant en tant que sens ne réside pas « dans » l'expression ou le signe, mais plutôt dans la « destination » de l'expression ou du signe. À travers l'expression ou le signe, quelque chose se projette en se visualisant⁶³, sans être physiquement visible comme le signe lui-même. Le contenu compréhensible se situe au-delà du signe, à l'instar de l'image non physique visualisée par le mot « plage » qui est physiquement visible. Mais l'apparition du sens en tant qu'objet non physiquement « visible » dépend des matières physiques. Par exemple, nous pouvons reconnaître qu'il s'agit d'une pomme en observant ses couleurs, sa forme ronde, etc. qui nous le dévoilent. De même, un signe, ou un mot, tel que « pomme » nous transmet un sens, comme expliqué précédemment. Une fois que le sens de la pomme se manifeste en tant que tel, nous pouvons nous en souvenir ou l'imaginer de manière abstraite, indépendamment d'un contexte

⁶² E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 90.

⁶³ « Viser un *A* est autre chose que se représenter un *A* d'une manière simplement intuitive (sans la pensée d'un *A*), et c'est encore autre chose de s'y référer par une signification et une dénomination directes, donc par des noms propres. », *ibid.*, p. 202.

particulier, comme lorsque nous visualisons une pomme flottant dans l'air, sans voir la pomme réelle ou le signe actuel.

Pour la communication, le sens en tant qu'objet apparaissant nécessite un « apporteur » qui exprime ou transmet le sens. Sans signe ou « chose » physique, la communication du sens n'est pas possible. Par exemple, si nous voulons indiquer à notre ami qu'il y a un chat à l'extérieur de la maison et qu'il ne le voit pas, nous pouvons lui faire signe en montrant la direction avec notre doigt s'il est visible par la fenêtre. Alternativement, nous pouvons lui en parler, lui écrire ou le dessiner. Un « outil » physique quelconque devient la condition nécessaire à la transmission du sens. Comme l'a souligné Jacques Derrida [1930-2004], le sens requiert un signe ou des matières physiques, une observation également relevée⁶⁴ par Husserl dans *L'origine de la géométrie* (1936). Que ce soit par la parole, l'écriture ou toute autre forme d'expression, une fois que le sens est exprimé, il se libère de sa dépendance au signe ou aux matériaux physiques :

« Dans les *Recherches Logiques*, déjà, Husserl avait reconnu l'importance et la signification difficile de ce milieu de l'écriture qu'il éclaire plus directement dans

⁶⁴ « C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel. », Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Épiméthée, 6^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 186.

L'*Origine*. La difficulté de la description tient ici à ce que l'écriture accuse et achève l'ambiguïté de tout langage. Mouvement de l'incorporabilité essentielle et constituante, il est aussi le lieu de l'incorporation factice et contingente pour tout objet absolument idéal, c'est-à-dire pour la vérité ; celle-ci, inversement, a son origine dans un droit pur à la parole et à l'écriture, mais une fois constituée, elle conditionne à son tour l'expression comme un fait empirique. Elle dépend de la pure possibilité du dire et de l'écrire, mais elle est indépendante du dit et de l'écrit en tant qu'ils sont dans le monde. Si c'est donc en son langage, par lui, que la vérité souffre d'une certaine labilité, sa déchéance sera moins une chute vers le langage qu'une dégradation à l'intérieur du langage. »⁶⁵

Entre le sens et le signe physique, il n'y a pas de lien particulier obligatoire. Par exemple, nous pouvons utiliser le son physique « jong » pour désigner une pomme. Le sens exprimé ne nécessite pas spécifiquement l'utilisation de ce signe ou de ce mot particulier pour s'exprimer. De plus, plusieurs signes peuvent représenter le même objet⁶⁶, tels que « *apple* », « *Apfel* », etc., sans altérer le sens exprimé. Ainsi, le lien entre le sens et un signe spécifique peut être considéré comme arbitraire. Le signe, ou le mot, est l'outil permettant

⁶⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁶ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 53.

d'exprimer le sens. Ce dernier est quelque chose situé « au-delà » ou « hors de » ce signe. Mais qu'entendons-nous par sens ou signification⁶⁷ ? Quelle est la signification du sens ?

3) Les caractéristiques du sens

Nous allons répondre à la question en caractérisant la nature du sens. Comme nous l'avons mentionné, le sens n'est pas identique au signe ou aux matières physiques. En tant qu'objet apparaissant, il va au-delà de l'objet physique ou se situe « outre » le signe ou le mot, bien que l'apparition et la transmission du sens dépendent, d'une certaine manière, des matériaux physiques.

i.) Un autre domaine comme immanent

En tant qu'objet apparaissant, bien qu'il ait besoin des matières physiques pour être « posé », le sens diffère des matières qui existent dans le domaine physique. Le sens va au-delà des matières physiques, il est « ailleurs », se présentant comme une visibilité distincte. Le sens est une apparition non-physiquement visible, une intuition intelligible. Bien que le

⁶⁷ « En outre, *signification* est pour nous *synonyme* de *sens*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 59.

sens dépende d'une certaine manière des matières physiques (nous en reparlerons plus tard), il n'est pas un objet physique, mais plutôt « vu » et compris dans un autre domaine. Par exemple, lorsque nous entendons le klaxon d'une voiture, nous ne le percevons pas simplement comme un son physique, mais plutôt comme « quelque chose » qui évoque le danger ou l'impatience. Le sens apparaît à travers la matière physique.

Comme illustré précédemment, une fois que le sens a été découvert « à travers » la matière physique, il peut apparaître sans nécessairement avoir un lien direct avec la matière physique ou le signe. Dans ces cas, le sens n'est pas directement influencé par les changements physiques. Par exemple, peu importe où nous nous trouvons, nous pouvons imaginer être seul en mer sur un bateau dès que nous avons une compréhension « physique » de ce qu'est la mer et le bateau par la perception. L'objet imaginé semble être indépendant ou isolé de la réalité ou du monde, bien que l'élément réel soit nécessaire, comme dans le cas du « bateau » imaginé provenant de la perception. Nous approfondirons ce point lors de la discussion sur l'imagination. Le sens en tant qu'objet d'apparition, même avec la « perception », se manifeste « ailleurs », et son apparition revêt un caractère « immanent »⁶⁸. Dans *Idées I*, Husserl décrit que l'apparition du sens appartient à un autre domaine au-delà du domaine physiquement visible. En ce qui concerne la nature du sens,

⁶⁸ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 276.

celui-ci se présente comme une représentation, signifiant ainsi qu'il apparaît dans un autre domaine et nécessite une constitution⁶⁹ dans la conscience. Husserl qualifie le caractère fondamental de l'apparition de « représentation représentative » dans *Recherches logiques* (1900-1901), expliquant que c'est le mode essentiel participant à la représentation intuitive et imaginative, signifiant la compréhension de l'unité de l'objet en tant que sens. Nous aborderons la constitution du sens par la suite.

« L'ultime fondement de tous les actes, ce sont donc des "représentations" (*Vorstellungen*) au sens de représentations représentatives (*Repräsentationen*). »⁷⁰

⁶⁹ « Représentation en tant que *matière d'acte* ; ou, comme nous pouvons le dire aussi d'une manière plus complète et plus directe : représentation en tant que *représentation représentative* (*Repräsentation*) sur laquelle l'acte est fondé, c'est-à-dire en tant qu'elle est le contenu complet de l'acte, à l'exclusion de la qualité ; car ce concept, lui aussi, jouait un rôle dans nos développements bien que, étant donné notre intérêt spécial pour le rapport entre qualité et matière, il importât d'insister plus particulièrement sur cette dernière. La matière dit en quelque sorte quel objet est visé dans l'acte et avec quel sens il y est visé ; mais la représentation représentative fait appel, en outre, aux moments qui résident en dehors de l'essence intentionnelle et qui font en sorte que, par exemple, l'objet est visé précisément sur le mode de l'intuition perceptive ou imaginative ou d'une simple intention non intuitive. », Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V)*, traduit de l'allemand par Hubert Élie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1962, pp. 315-316.

⁷⁰ Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, traduit

ii.) Unitaire en tant qu'un

Le sens, existant dans un autre domaine non-physique, n'est pas divisible ; c'est plutôt une unité claire et entière. Par exemple, la pomme réelle ou physique peut être divisée en plusieurs portions, mais l'apparition du sens de la pomme en tant que fruit ou nourriture mangeable ne peut être fractionnée. De même, bien que le souvenir de l'image de notre grand-mère puisse s'affaiblir avec le temps, l'image « soignante », qui se manifeste comme une entité indivisible, reste intacte. La caractéristique de l'« un », dans le cadre de la phénoménologie chez Husserl, implique un processus d'unification qui permet de « voir » ou d'« entendre » l'objet comme une unité, plutôt que comme quelque chose de dispersé. Par exemple, lorsque nous regardons l'objet verre devant nous, nous ne percevons pas ses facettes séparées, mais le considérons comme une unité avec le sens d'un « outil pour boire », compris comme un objet unique. Nous explorerons davantage cet aspect dans ce chapitre.

« Nous ne voyons pas l'essence de la signification dans le vécu qui confère la signification, mais dans son "contenu" qui présente une unité intentionnelle identique, par opposition à la multiplicité dispersée des

de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 119.

vécus réels ou possibles de sujets parlants et pensants. »⁷¹

Du point de vue linguistique, l'unité de l'objet s'exprime par le verbe « être ». Par exemple, dans la phrase « ce stylo est rouge », cela indique que la couleur rouge est liée à ce stylo, la couleur rouge faisant partie intégrante de son identité. Autrement dit, si le stylo n'est pas rouge, ce n'est pas ce stylo. Le verbe « est », dans ce cas, combine ces deux éléments dans la langue. Comme le souligne Husserl, le « est », ou « être », lui-même n'est pas visible comme le sens, mais il crée une liaison invisible avec l'objet, formant ainsi un objet unitaire qui apparaît en tant que tel, comme le « produit » de cette liaison invisible :

« Nous avons parlé jusqu'à présent d'*objets*, de leurs caractères constitutifs, de leur rapport matériel avec d'autres objets, qui crée des objets plus vastes, et conjointement confère aux objets partiels des caractères extrinsèques ; nous avons dit qu'il n'y avait rien à chercher en eux qui correspondît à l'*être*. Or, tout cela, ce sont des choses perceptibles, et qui épuisent le domaine des perceptions possibles, de telle manière que cela équivaut à dire et à constater que l'ÊTRE *n'est*

⁷¹ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 111.

absolument rien de perceptible. » (souligné par l'auteur)⁷²

Le verbe « être », du point de vue linguistique, incarne un acte de « mettre-ensemble » ou de « donner »⁷³ qui ne se réalise pas volontairement par le sujet individuel, mais qui est une compréhension émergeant passivement dans la conscience. Nous en discuterons davantage dans la suite de ce chapitre.

Le sens en tant qu'objet unitaire possède un caractère d'idéalité. Cela n'implique pas une signification normative, telle que la définit Husserl avec des termes comme « le meilleur » ou « le parfait »⁷⁴, mais plutôt une signification ontologique qui est le caractère nécessaire pour l'existence du sens en tant que tel. Par exemple, bien qu'une pomme en tant qu'objet physique puisse pourrir après avoir mûri, le sens

⁷² E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI, op. cit.*, p. 170.

⁷³ « Le EST lui-même n'y intervient pas, il n'est que signifié, c'est-à-dire visé signitivement dans le petit mot *est*. Mais il est *lui-même donné* ou, du moins, *présupposé* donné dans le *remplissement* qui, éventuellement, s'ajoute au jugement : dans l'*aperception* (*Gewahrwerdung*) de l'état de choses *présupposé*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 172.

⁷⁴ « L'idéalité des significations est un cas particulier de l'idéalité du spécifique en général. Elle n'a, par conséquent, aucunement le sens d'idéalité normative, comme s'il s'agissait d'un idéal de perfection, d'une valeur limite idéale qu'on opposerait aux cas singuliers de sa réalisation plus ou moins approximative. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 117.

d'une pomme en tant que fruit n'est pas destructible. Ainsi, le sens ne s'« attache pas » à un objet particulier ou périssable :

« L'idéalité du spécifique est, au contraire, l'opposé de la réalité ou de l'individualité et les exclut ; le spécifique n'est pas un but d'une aspiration possible, son idéalité est celle de l'«unité dans la multiplicité» ; ce n'est pas l'espèce elle-même, mais seulement le singulier subsumé par elle qui est éventuellement un idéal pratique. »⁷⁵

iii.) Distinction avec les autres

Le sens se caractérise par sa spécificité ou son individualité. Par exemple, le sens d'une pomme diffère de celui d'un stylo. Le caractère « un » ou unitaire du sens rend cette distinction bien claire par rapport aux autres sens. Dans la vie courante, les sens ne se ressemblent pas. Chacun a son propre « contenu » et une individualité qui le distingue des autres. Par exemple, lorsqu'un ami nous demande si nous avons vu la pomme sur la table, nous comprenons qu'il ne parle pas d'eau. Le sens d'un objet est clairement distingué de celui des autres avec son individualité.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 117-118.

L'apparition du sens d'un objet en tant qu'« un » unique ou individuel implique une distinction par rapport aux autres, une différence. En l'absence de l'apparition d'un objet, ou en l'absence de lumière, le noir n'est pas considéré comme « rien » ou rien absolu, mais plutôt comme un objet⁷⁶, se distinguant des autres cas de situations lumineuses par comparaison.

iv.) Le caractère d'exclusion

L'apparition d'un sens marginalise les autres sens. Lorsqu'un sens particulier apparaît, cela signifie que les autres sens ne se révèlent pas de la même manière. Par exemple, si nous pensons à la glace, le devoir n'est pas l'objet de notre concentration. En d'autres termes, l'objet qui apparaît, dans ce cas la glace, ne permet pas la révélation simultanée d'autres objets. Les sens non liés ne peuvent pas être révélés simultanément de manière égale. Cela ne signifie pas qu'il n'est pas possible de montrer deux choses à la fois, mais plutôt qu'elles ne sont pas présentées séparément. Prenons l'exemple de la glace : quand

⁷⁶ « Le *un* et le *le*, le *et* et le *ou*, le *si* et le *alors*, le *tous* et le *aucun*, le *quelque chose* et le *rien*, les *formes de la quantité* et les *déterminations numériques*, etc. – tout cela ce sont des éléments propositionnels importants, mais nous cherchons en vain leurs corrélats objectifs (à supposer que nous puissions même leur en attribuer) dans la sphère des objets *réels*, ce qui veut dire, purement et simplement, *des objets d'une perception sensible possible*. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI, op. cit.*, p. 171.

on nous permettait de manger la glace à table quand nous étions petit, la table devenait l'objet recherché avec la glace à la main. Il est possible de présenter un autre objet s'il est lié à l'objet de concentration. Par exemple, le sens du téléphone portable et celui de la caméra sont liés, car le téléphone portable fait également office de caméra. Ainsi, le sens qui apparaîtrait est compatible avec les autres s'ils sont liés entre eux. Autrement dit, la révélation d'un sens signifie qu'il y a d'autres sens qui restent cachés ou à l'ombre, et qui sont exclus sauf s'ils sont liés à un sens plus « large » ou global :

« Il n'y a pas deux choses (nous faisons abstraction de certains cas exceptionnels) qui soient présentes dans le vécu, nous ne vivons pas l'objet et, à côté de lui, le vécu intentionnel, qui se rapporte à lui ; il n'y a pas non plus là deux choses au sens de la partie et du tout qui la comprend, mais c'est une seule chose qui est présente, le vécu intentionnel, dont le caractère descriptif essentiel est précisément l'intention relative à l'objet. »⁷⁷

⁷⁷ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V)*, op. cit., pp. 174-175.

v.) *La valeur comme poids*

Comme nous l'avons évoqué, dans le monde de l'attitude naturelle, le sens des objets apparaît en tant que tel. Le sens ne se manifeste pas seulement dans sa distinction par rapport à d'autres sens, comme la différence entre une pomme et une orange, mais évoque aussi des sentiments. Par exemple, la présence d'une araignée au coin du mur peut susciter un sentiment négatif, tel que la peur, qui peut nous pousser à nous éloigner. De même, il y a des sens qui apparaissent avec un plaisir, comme le goût positif de la glace par rapport à celui des légumes. Les sens apparaissant, avec des sentiments, se manifestent de manière inégale : le plaisir procuré par le goût de la glace est plus intense que celui des légumes. Ainsi, la valeur s'ajoute comme un « poids » aux sens. Il y a des situations où nous sommes captivés par un sens, qu'il soit positif ou négatif, comme la beauté d'une musique ou la peur d'un insecte, et ces expériences tournent « involontairement » dans notre tête, laissant une impression durable. Les sens qui captivent impliquent une proximité ou une distance comme un éloignement, dont nous parlerons plus tard, par rapport à d'autres objets du monde :

« Être tourné vers quelque chose (*Sache*) dans une évaluation, cela en implique, certes, la saisie ; ce n'est pas toutefois cette *simple* chose, mais la chose *affectée de sa valeur*, ou la valeur, qui est (nous en reparlerons

plus en détail) *le corrélat intentionnel complet de l'acte d'évaluation.* » (souligné par l'auteur)⁷⁸

4) Le sens et la vie en attitude naturelle

Comme mentionné précédemment, nous vivons dans un monde avec des sens dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire qu'il y a toujours des choses qui se manifestent en tant que telles, que ce soit l'objet de la perception, du désir, du souvenir, de l'imagination, etc. Les sens des objets incluent des valeurs⁷⁹. La vie en attitude naturelle accepte les sens des objets tels qu'ils sont⁸⁰, s'opposant ainsi à l'attitude phénoménologique, que nous aborderons dans la suite de ce chapitre.

Revenant sur les termes de Patočka, la vie naturelle n'est pas seulement dépendante de la fourniture du monde, mais elle est aussi enracinée dans les sens ou les valeurs des sens, à travers l'acceptation. Patočka caractérise l'existence humaine par

⁷⁸ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 109.

⁷⁹ « Être tourné vers quelque chose (*Sache*) dans une évaluation, cela implique, certes, la saisie ; ce n'est pas toutefois cette *simple* chose, mais la chose *affectée de sa valeur*, ou la valeur, qui est (nous en reparlerons plus en détail) *le corrélat intentionnel complet de l'acte d'évaluation.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 109.

⁸⁰ « En dépit de tout cela, nous nous comprenons avec nos semblables et nous posons en commun une effectivité spatio-temporelle objective, comme *notre monde ambiant existant-là à tous, auquel pourtant nous appartenons nous-mêmes.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 85.

trois mouvements : le mouvement instinctuel-affectif⁸¹, le mouvement d'auto-extension⁸², c'est-à-dire le moment du travail, et le troisième mouvement qui perce la domination des mouvements précédents. Le premier est l'activité primaire et instinctive⁸³ qui s'attache ou dépend bio-physiquement de la terre en acceptant⁸⁴ les dons, y compris la nourriture et la protection, présupposant un lien avec le monde. La terre se révèle comme une puissance⁸⁵ fournissant le don de la vie.

⁸¹ Jan PATOČKA, *Body, community, language, world*, translated by Erazim Kohák, Chicago, Carus Publishing Company, 1998, p. 143.

⁸² *Ibid.*, p. 144.

⁸³ « The instinctual and affective layer of our life is the locus of our most elementary capability as beings disposing of bodies, beings that move and sense. », *ibid.*, p. 143.

⁸⁴ « Le sens du mouvement d'enracinement est d'expliquer la situation donnée, de nous approprier ce qui en elle est donné. Ce n'est pas une transformation de ce qui est déjà là, de ce que nous trouvons devant nous, mais bien une acceptation – à la fois et avant tout, notre propre acceptation par ce dans quoi nous sommes placés. Cette acceptation est ce qui fournit le fondement nécessaire au développement de nos possibilités propres, des possibilités qui sont données avec nous et qui ne peuvent être qu'assumées, car ce n'est pas nous qui les créons, elles sont aussi originelles que nous le sommes nous-mêmes. », Jan PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 107.

⁸⁵ « Just as all movements, this instinctual-affective movement has its inevitable referent, that to which the movement relates. As moving beings, we are drawn to something that is motionless, that is eternally the unshakable ground – the earth. The earth is the referent of bodily movement as such, as that which is not in motion, which is firm. At the same time, we experience the earth as a power (not a force in the physical sense – that has its correlate and also receives effect, while here the countereffect is negligible), something that has no counterpart in our lived experience. It is a power also as the earth that feeds us, something that penetrates us globally. By our nature, by the structuring of our life, we are *earthlings*. The corporeity of what we strive for in our life testifies to the power of the earth in us. », J. PATOČKA, *Body, community, language, world, op. cit.*, p. 149.

Grâce à l'activité instinctive, qui dépend des dons de la terre et de la protection d'autrui⁸⁶, la vie naturelle s'installe sur la terre. Dans *Méditation sur « Le monde naturel comme problème philosophique »*, le mouvement instinctuel-affectif est également nommé le mouvement d'enracinement⁸⁷ :

« Nous sommes toujours déjà quelque part, nous sommes dans le monde, intégrés dans un terrain affectif instinctif et relâchés sur la Terre, singularisés en tant qu'individus, mais toujours liés, toujours déterminés par le terrain naturel, pris en compte rétrospectivement. C'est ce que nous appelons l'ancrage ou l'enracinement. »⁸⁸

Le mouvement instinctuel-affectif en tant qu'enracinement dépend de la Terre. Ce mouvement ne se limite pas simplement à la satisfaction des besoins biologiques, mais englobe aussi l'exposition aux significations données⁸⁹. Comme montré dans

⁸⁶ « In the sphere of sinking roots, that *sharing* is manifest in our dependence on another who provides us with safety, with warmth, it is manifest in attachment, protection, sympathy. », *ibid.*, p. 149.

⁸⁷ Publié dans *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Jan PATOČKA, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 107.

⁸⁸ Traduit de « We are always already somewhere, we are in the world, integrated in an instinctual affective ground and released by the Earth, singled out as individuals, yet still bound, still determined by the natural ground, retrospectively taken into it. We called this anchoring or rooting. », J. PATOČKA, *Body, community, language, world, op. cit.*, p. 156.

⁸⁹ « However, in the case of humans, the instinctual-affective life is broken up in a distinctive way, it is not an animal-like life. In humans, all animal functions pass through a refraction due to the instinctually affective life very early taking place in a human-produced context, the

Essais hérétiques (1981), le monde « naturel »⁹⁰, qui n'est pas la somme des entités physiques, se révèle avec des significations données, lesquelles sont acceptées⁹¹ de manière non-problématique, par rapport à l'événement de révélation⁹² lui-même.

III) La justification ontologique de l'existence de sens

Il est bien connu que le sens apparaît dans la vie courante, avec une signification ou une valeur, ce qui fait principalement la caractéristique du monde « naturel » ou du monde en attitude naturelle. L'existence d'un sens de l'objet en tant qu'évidence est la présupposition commune des sciences individuelles ;

product of human work and creativity, in the context of a tradition constituted by the second and the third movements. », *ibid.*, p. 148.

⁹⁰ C'est un mot employé par Patočka, voir aussi *Le monde naturel comme problème philosophique*, traduit du tchèque par Jaromir Danek et Henri Declève, avec une postface de l'auteur, Martinus Nijhoff, Den Haag, Nijhoff, 1976, et *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

⁹¹ « Cette tradition témoigne ainsi d'un monde pré-historique qui peut être qualifié de naturel au sens défini ci-dessus. Il est naturel dans la mesure où il accepte simplement comme donné, comme apparaissant, la communauté de ce qui le remplit. Cette communauté, c'est la communauté des dieux et des mortels, un espace de vie commun à ceux qui dépendent de la terre nourricière et de la lumière du ciel et à ceux qui n'en sont pas dépendants, qui sont ainsi dans ce monde le mystère le plus étonnant. », Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, préface de Paul Ricœur, postface de Roman Jakobson, traduit du tchèque par Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 46.

⁹² « C'est un monde où l'homme rencontre des esprits, des démons et d'autres êtres mystérieux, mais *le mystère* de la manifesteté comme telle ne transparaît pas, ne peut pas s'éclaircir pour lui. », *ibid.*, p. 32.

comment Husserl tente-t-il d'assurer un fondement à l'existence du sens ?

1) La réduction phénoménologique

Un des principaux objectifs de la tâche phénoménologique chez Husserl est de rechercher le fondement de l'apparition de l'objet, une présupposition commune parmi les sciences individuelles, un fondement capable de justifier ontologiquement la validité ou l'existence de l'apparition du sens. La réduction phénoménologique s'assigne la tâche de chercher le fondement ontologique du phénomène, en tant que justification de la possibilité de la validité de l'apparition, à travers l'« épochè » qui « suspend » la validité ou l'effectivité du sens :

« Passons maintenant à l'attitude phénoménologique. Le monde transcendant reçoit ses “parenthèses”, nous opérons l'*épochè* par rapport à son effectivité. ... Avec le monde physique et psychique tout entier, l'existence effective du rapport réel entre perception et perçu est mise hors circuit ; et pourtant, manifestement, un rapport entre perception et perçu (tout de même qu'entre plaisir et plaisant) est demeuré, un rapport qui parvient à l'état de donné eidétique dans l'“immanence pure”, c'est-à-dire sur la seule base du vécu

phénoménologiquement réduit de perception et de plaisir, tel qu'il prend place dans le flux transcendantal du vécu. »⁹³

La réduction phénoménologique s'opère en suspendant la validité ou l'effectivité du sens, la mettant ainsi « hors circuit »⁹⁴, ce qui signifie ne pas accepter le sens tel qu'il est. Par exemple, si la pomme nous apparaît comme un fruit mangeable par rapport à d'autres choses telles que la table qui n'est pas mangeable, la suspension, ou le refus d'acceptation du sens, signifie que le sens de la pomme a perdu sa signification ou son individualité. Dans ce cas, la pomme n'est plus comprise comme un fruit. De cette manière, la réduction phénoménologique, en tant qu'épochè ou suspension de sens, se retire de l'acceptation du sens, ne reconnaissant pas la validité de l'apparition du sens tel qu'il est, y compris le poids ou les valeurs du sens. Selon Husserl, le refus de l'acceptation de la validité de signification est la neutralisation, une suspension ou une « mise entre parenthèses »⁹⁵, de manière « quasi- », traitant la validité de signification comme non-

⁹³ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., pp. 271-272.

⁹⁴ « Si maintenant nous accomplissons la réduction phénoménologique, toute position transcendante, et donc avant tout celle qui réside dans la perception elle-même, reçoit les parenthèses qui la mettent hors circuit, et cette mise hors circuit s'étend à tous les actes fondés, à tout jugement de perception, à la position de valeur qui se fonde sur lui et au jugement de valeur éventuel, etc. », *ibid.*, p. 277.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 323.

existante, comme « in-opérative »⁹⁶ ou en « potentiel, n'étant plus considérée comme actuelle :

« Lorsque le regard de l'esprit se détourne du *fictum*, l'actualité attentionnelle de la position neutralisée se transforme en potentialité : l'image apparaît encore, mais elle n'est pas objet d'“attention”, elle n'est pas – sur le mode du “quasi-” – saisie. L'essence de cette situation et de sa potentialité comporte des possibilités d'orientations actuelles du regard, qui toutefois ici ne suscitent jamais des actualités de la *position*. »⁹⁷

Le résidu phénoménologique après la réduction ne se trouve pas dans le domaine physique, mais il revêt un caractère de l'immanence ⁹⁸ , existant indépendamment des objectités

⁹⁶ « Il s'agit maintenant pour nous d'une modification qui, d'une certaine manière, supprime complètement toute modalité doxique à laquelle elle se trouve appliquée, lui ôte toute force, mais en un sens totalement différent de la négation, qui en outre, comme nous l'avons vu, a dans le nié son produit positif, un non-être qui est lui-même à son tour être. Elle ne biffe pas, elle n'“opère” rien, elle est, dans la conscience, le contrepoint de toute opération (*Leisten*) : sa *neutralisation*. Elle est impliquée chaque fois que l'on s'abstient d'effectuer une opération, qu'on la met hors d'action, la met “entre parenthèse”, qu'on la “laisse-de-côté” et la tient désormais “de-côté”, que l'on se “projette en pensée” dans l'opération, ou que l'on “se figure simplement en pensée” ce qui en résulte, sans y “coopérer”. », *ibid.*, p. 323.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 333.

⁹⁸ « Et c'est là que j'ai rappelé la *démarche cartésienne du doute* et la sphère des données absolues, ou le cercle de la connaissance absolue, qui est comprise sous le titre d'évidence de la *cogitatio*. Il s'agirait maintenant de montrer de plus près que l'*immanence* de cette connaissance la rend propre à servir comme premier point de départ de la théorie de la connaissance ; que, en outre, *grâce à cette immanence*, cette

comme la validité de sens. En suspendant la validité de sens, à savoir en refusant l'acceptation du sens, les sens ne sont plus valides ou effectués. Bien que ces derniers ne soient plus les objets valides de la conscience, la mise hors circuit elle-même est un objectif ou un geste de la conscience, car c'est la volonté de la conscience qui met les sens hors circuit. La validité du sens est mise hors circuit, en refusant d'accepter le sens comme tel, mais la mise hors circuit elle-même vient de la volonté de la conscience qui ne peut pas être dévalidée ou refusée comme validité de sens. Ce vouloir de la conscience, qui ne peut pas être dévalidé, a son caractère de « viser-vers »⁹⁹ qui le dirige à son objet. Ce caractère de « viser-vers » subsiste même après la mise hors circuit des sens, étant entendu comme le résidu phénoménologique de la réduction. Selon Paul Ricœur [1913-2005], la réduction phénoménologique, qui se focalise sur la recherche de la justification du sens, a trouvé le résidu, c'est-à-dire ce qui résiste à la réduction :

connaissance est libre du caractère énigmatique qui est la source de tous les embarras sceptiques ; et enfin aussi que, *d'une façon générale, l'immanence est le caractère nécessaire de toute connaissance gnoséologique*, et que c'est un non-sens d'emprunter, non seulement au commencement mais d'une façon générale, quoi que ce soit à la sphère de la transcendance, de fonder en d'autres termes de quelque manière la théorie de la connaissance sur la psychologie ou sur quelque autre science naturelle, quelle qu'elle soit. », Edmund HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, traduit de l'allemand par Alexandre Lowit, 7^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 57.

⁹⁹ « D'un autre côté, ce rapport à l'objet transcendant, même si je mets l'être de ce dernier, quant à sa validité, en question, est pourtant quelque chose qui peut être saisi dans le phénomène pur. Le *se-rapporter-à-l'objet-transcendant*, viser cet objet de telle ou telle manière, est manifestement un caractère interne du phénomène. », *ibid.*, p. 71.

« La réduction signifie de moins en moins “retour à l'*égo*” et de plus en plus “retour du logique à l'antéprédicatif”, à l'évidence primordiale du monde. L'accent est mis, non plus sur l'*égo* monadique, mais sur la totalité formée par l'*égo* et le monde environnant dans lequel il est vitalelement engagé. La phénoménologie tend alors vers la reconnaissance de ce qui est préalable à toute réduction et qui ne peut donc être réduit. »¹⁰⁰

À travers la mise hors circuit ou la suspension de la validité de sens, les sens ne sont plus les objets valides de la conscience, mais l'action volontaire, ou le vouloir, de la conscience qui existe indépendamment de la validité de sens. L'action volontaire, ou le vouloir lui-même, a le caractère de « viser-vers » qui n'est pas annulable ou négligeable comme la validité de sens. Du point de vue de son état d'existence, le « viser-vers » existe même avec l'« anéantissement du monde »¹⁰¹, qui vide les contenus ou le « flux » apparaissant

¹⁰⁰ Paul RICEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 18.

¹⁰¹ « Car l'anéantissement du monde ne signifie rien d'autre, corrélativement, que ceci : dans tout flux de vécu (le flux global, pris en totalité, donc sans fin des deux côtés, des vécus d'un moi) seraient exclus certains enchaînements empiriques ordonnés et, par suite aussi des enchaînements de la raison théorique qui se règlent sur ceux-ci. *Donc aucun être réel*, aucun être qui s'expose et se vérifie à la conscience par des apparitions, *n'est nécessaire pour l'être de la conscience elle-même* (au sens très large de flux du vécu). », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 150.

dans la conscience. Ainsi, après la mise de côté de la validité du sens, le « viser-vers » demeure en tant que résidu de la réduction phénoménologique, avec le caractère d'indépendance ou d'absolu :

« L'être immanent est donc indubitablement être absolu, en ce sens que, par principe, nulla "re" indiget ad existendum. // D'autre part, le monde des "res" transcendantes est intégralement référé à la conscience, et, s'entend, non à la conscience conçue logiquement, mais à la conscience actuelle. » (souligné par l'auteur)¹⁰²

2) La subjectivité phénoménologique chez Husserl

En détachant la validité du monde, la volonté de mettre hors circuit n'est pas détachable ou séparable de la conscience comme validité de sens. Ce vouloir est un mode particulier de la conscience qui met les validités entre parenthèses, ce qui est entendu comme « être absolu » ou « subjectivité absolue »¹⁰³

¹⁰² *Ibid.*, p. 150.

¹⁰³ « Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement "objectif". C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme "flux", quelque chose qui jaillit "maintenant", en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. », Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du*

par rapport aux phénomènes ou aux sens. Alexander Schnell explique que cette « subjectivité absolue » appartient au domaine transcendantal qui constitue¹⁰⁴ le sens, en tant que résidu phénoménologique, découvert après la suspension de la validité du sens.

i.) L'attitude phénoménologique

L'« être absolu » est découvert comme résidu à travers la réduction phénoménologique¹⁰⁵, opérée par la décision

temps, traduit de l'allemand par Henri Dussort, préface de Gérard Granel, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 99.

¹⁰⁴ « Cette “subjectivité” (et sa vie intentionnelle) que Husserl appelle aussi souvent, de façon synonyme, le *sujet* transcendantal – qui ne pourra être décrit que grâce à l'*époque* (nous y reviendrons) – n'est pas un “sujet” si l'on entend par là un pôle conscientiel *face* à l'objet auquel il se rapporte. Elle désigne la sphère de toutes les “opérations” et “effectuations” qui constituent originairement le sens de tout apparaissant : “tout être visé ou fondé comme vrai naît (*entspringt*), subjectivement,” “à partir de l'effectuation consciente, à partir de la passivité préthéorique et l'activité théorique” “de la subjectivité connaissante (*erkennend*)”. En tant que telle, elle “contient” – non pas “réellement”, mais *intentionnellement* – l'objet *comme phénomène*. », Alexander SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 2007, p. 51.

¹⁰⁵ « La réponse à cette question est la suivante : au lieu d'opérer, en tant que moi réfléchissant, la réduction décrite à l'égard des actes et ensembles d'actes particuliers et en fonction de ce que chacun de ces actes en particulier pose comme valant, je me constitue moi-même en moi phénoménologique transcendantal, et ce sous la forme du sujet qui opère des réductions phénoménologiques transcendantales et fait d'abord de sa propre subjectivité transcendantale le champ infini ouvert de son expérience et de sa recherche phénoménologiques en général. Or il s'agit à présent de savoir ce que cela signifie. La réponse est celle-ci : je deviens

individuelle de « rentrer à la conscience pure »¹⁰⁶. Il s'agit de transformer l'attitude naturelle en attitude phénoménologique, refusant¹⁰⁷ de reconnaître la validité du sens et cherchant la

ce spectateur transcendantal et mon *ἐποχή* elle-même devient *ἐποχή* *transcendantale* du fait qu'elle est universelle et radicale en un sens que la réduction psychologique antérieure n'a pas connu. », E. HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, op. cit., pp. 179-180.

¹⁰⁶ « Les configurations attentionnelles ont de façon toute spéciale, dans leurs modes d'actualité, le *caractère de la subjectivité* ; et c'est ce même caractère de subjectivité qu'acquièrent ensuite les fonctions que ces modes précisément modalisent, ou qui les présupposent, en vertu de leur type spécifique. Le rayon du regard attentif se donne comme procédant du Moi pur et aboutissant à l'objectal, dirigé sur lui ou se détournant de lui. Le rayon ne se sépare pas du Moi, mais il est et demeure rayon du Moi. L'"objet" est atteint, point de mire seulement mis en relation avec le Moi (et par le Moi lui-même), mais non pas lui-même "subjectif". Une prise de position qui porte en elle-même le rayon du Moi est de ce fait un acte du Moi lui-même ; c'est le Moi qui fait ou subit, est libre ou conditionné. Le Moi – ainsi nous exprimions-nous également – "vit" dans de tels actes. Ce vivre ne signifie pas l'existence de n'importe quels "contenus" dans un flux de contenus, mais une multiplicité de modalités descriptible selon lesquelles le Moi pur vit, dans certains vécus intentionnels ayant le mode général du *cogito*, comme l'"être libre" qu'il est. L'expression "comme l'être libre" ne signifie toutefois rien d'autre que des modes du vivre tels que sortir-librement-de-soi-même ou rentrer-en-soi-même, faire-spontanément, éprouver quelque chose de la part des objets ou le subir, etc. Ce qui se déroule dans le flux du vécu, en dehors du rayon du Moi ou du *cogito*, se caractérise de manière essentiellement différente ; cela se trouve en dehors de l'actualité du moi et a pourtant, comme nous l'avons indiqué déjà auparavant, une relation d'appartenance au Moi, dans la mesure où c'est le champ de la potentialité pour des actes libres du Moi. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 284-285.

¹⁰⁷ « Je puis adopter l'attitude du spectateur exclusivement intéressé par le pur vécu d'acte phénoménologique, intéressé d'un point de vue théorique, et je deviens ce spectateur grâce à une *ἐποχή* qui refuse à tous les objets thématiques des actes correspondants l'intérêt de la validité. Et, naturellement, cela signifie une mise en suspens phénoménologique. », E. HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, op. cit., p. 152.

justification ainsi que la structure d'apparition du sens par la réflexion :

« Dans l'attitude phénoménologique nous *inhibons*, dans une généralité de principe, l'*accomplissement* de toutes ces thèses cogitatives, c'est-à-dire que nous "mettons entre parenthèses" celles qui ont été accomplies et que, pour les nouvelles recherches, "nous ne coopérons pas à ces thèses" ; au lieu de vivre en elles, de les accomplir, nous accomplissons des actes de *réflexion* dirigés sur elles et nous les saisissons elles-mêmes comme l'être *absolu* qu'elles sont. Nous vivons à présent entièrement dans de tels actes au deuxième degré, dont le donné est le champ infini de vécus absolus – le *champ fondamental de la phénoménologie*. » (souligné par l'auteur)¹⁰⁸

Par l'attitude phénoménologique, l'influence ou la validité du sens s'interrompt, car la légitimité¹⁰⁹ du sens n'est plus acceptée telle quelle. Dans ce cas, la dépendance à l'apparition de sens est suspendue. Le refus d'accepter le sens tel qu'il est, y compris sa valeur, prend ses distances par rapport à l'apparition du sens. Dans l'attitude phénoménologique, il s'agit d'une modification de la conscience qui ne considère plus l'apparition de signification comme une évidence, mais

¹⁰⁸ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., pp. 154-155.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 232.

qui oriente son « objet » du « sens accepté » vers la justification du sens et la structure d'apparition de sens. Le sens qui apparaît n'est plus considéré comme une évidence ; le sens lui-même ainsi que l'apparition du sens deviennent l'objet ¹¹⁰ de réflexion pour le moi ¹¹¹, ou le sujet, phénoménologique. Comme le souligne Renaud Barbaras, la validité du sens ou le vécu¹¹² lui-même devient l'objet de la réflexion.

La réflexion se réalise en plaçant le sens ou sa justification comme son « objet », en ne considérant plus la signification du sens comme un objet d'attachement. À travers cet aspect, la réflexion se lie à son objet, mais d'une manière différente, non pas en l'acceptant, mais en le considérant comme un objet d'étude. Dans *Logique formelle et logique transcendantale*

¹¹⁰ « Or il est sûr que la réflexion elle-même est une modification générale d'un type nouveau – ce se-*diriger* du Moi sur ses vécus, avec tout à la fois l'accomplissement d'actes du *cogito* (en particulier d'actes de la couche la plus inférieure, fondamentale, celle des représentations simple), “dans” lesquels le Moi se dirige sur ses *vécus*. », *ibid.*, pp. 230-231.

¹¹¹ « Tout vécu qui n'est pas sous le regard peut, en vertu d'une possibilité idéale, devenir un vécu “regardé”, une réflexion du Moi se dirige dessus, il devient maintenant objet *pour* le moi. Il en va de même pour les regards possibles du Moi sur les composantes du vécu et sur ses intentionnalités (sur ce *dont* elles sont éventuellement conscience). », *Ibid.*, p. 224.

¹¹² « Dans la réflexion, le vécu devient objet intentionnel (“chaque vécu que le regard de la réflexion peut atteindre a une essence propre que l'intuition a pour tâche de saisir, un contenu qui peut être considéré en soi-même et selon sa spécificité”) : même si, bien sûr, le vécu n'est pas un objet au sens où l'est la chose transcendante, il demeure que la possibilité non problématique pour le vécu de devenir *objet* de réflexion conduit à douter de la radicalité de la pensée husserlienne du vécu. », Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, p. 129.

(1929), Husserl souligne que dans le détachement de l'acception de sens du monde¹¹³, il s'agit de modifier le rapport avec le monde : le moi n'est plus celui qui participe ou s'immerge dans le sens du monde, mais celui qui interroge le sens et la formation de sens du monde en les prenant comme objet de réflexion :

« Le monde est là constamment pour *nous*, mais pourtant il est là tout d'abord pour *moi*. C'est pour moi en outre aussi qu'existe le fait – c'est seulement par là qu'il a pour moi un sens – que le monde est là *pour nous* et qu'il est là en tant qu'il est un seul et même monde ayant un sens qui ne doit pas être postulé de telle et telle façon – ou même qui ne doit pas être “interprété” (interprété de façon pertinente) de façon à réconcilier les intérêts de l'entendement et de l'affectivité – mais ayant un sens qui tout d'abord et avec un caractère originel premier doit être pris dans l'expérience elle-même. La première tâche est donc de questionner le monde de l'expérience pris purement comme tel. En

¹¹³ « Moi, l'“*ego* transcendantal”, je suis “ce qui précède” tout ce qui fait partie du monde, moi qui suis le moi dans la vie de la conscience duquel le monde avant tout se constitue comme unité intentionnelle. Donc moi, le moi constituant, je ne suis pas identique avec le moi qui fait déjà partie du monde, avec moi en tant que réel psychophysique ; et la vie psychique de ma conscience, sa vie psychophysique qui fait partie du monde, n'est pas identique avec mon *ego* transcendantal, dans lequel le monde se constitue pour moi avec tous ses éléments physiques et psychiques. », E. HUSSERL, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique* [1929], *op. cit.*, p. 319.

me familiarisant totalement avec le cours de l'expérience du monde et avec toutes les possibilités ouvertes de son remplissement conséquent, je dirige alors le regard vers ce qui est saisi par l'expérience et vers ses structures de sens, structures générales qu'il faut saisir eidétiquement. »¹¹⁴

Le sujet, ou le moi, en se tournant vers¹¹⁵ la structure du « viser-vers » ou du moi empirique, se sépare de celui-ci et le traite comme objet, faisant ainsi un choix libre¹¹⁶ de soi. Dans la pratique de la réflexion, le moi, qui ne s'insère pas dans l'acceptation du sens en tant que tel mais le considère comme objet, révèle la structure d'apparition du sens en tant que « viser-vers ». Il est considéré comme la subjectivité phénoménologique, ou « l'être du spectateur phénoménologique »¹¹⁷ mentionné par Rudolf Bernet lorsqu'il

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 324.

¹¹⁵ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 281.

¹¹⁶ « Le rayon du regard attentif se donne comme procédant du Moi pur et aboutissant à l'objectal, dirigé sur lui ou se détournant de lui. Le rayon ne se sépare pas du Moi, mais il est et demeure rayon du Moi. L'«objet» est atteint, point de mire seulement mis en relation avec le Moi (et par le Moi lui-même), mais non pas lui-même «subjectif». Une prise de position qui porte en elle-même le rayon du Moi est de ce fait un acte du Moi lui-même ; c'est le Moi qui fait ou subit, est libre ou conditionné. », *ibid.*, p. 284.

Comme remarqué par R. Barbaras dans *Introduction à la philosophie de Husserl* (2015) : « Dans les *Ideen*, l'époque apparaît comme fondamentalement immotivée, comme l'acte d'une pure liberté. », R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. 109.

¹¹⁷ Rudolf BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Épiméthée, Paris, Presses universitaires

parle d'Eugen Fink. Nous y reviendrons dans le dernier chapitre. Cette subjectivité n'est pas seulement le « moi » qui a découvert la structure de la conscience en tant que « Moi » pur ou général, mais elle partage également cette structure, car le sujet en réflexion dépend aussi de la structure du « viser-vers ». Dans le cas de la pensée, elle se caractérise comme un « penser à... », ce qui ne se réfère pas exclusivement à l'acte de penser de manière théorique : l'acte de penser appartient à la structure « viser-vers » qu'il partage avec d'autres actes tels que se souvenir, imaginer, etc., lorsqu'il s'agit de la structure « viser-vers » vers l'objet. Cette structure « viser-vers », en tant que « Moi », n'est pas visible comme un objet apparaissant, mais elle se dirige vers l'objet visible et rend possible l'expérience¹¹⁸ en tant que justification de l'existence du sens et de la structure d'apparition du sens, dont nous allons discuter plus loin.

de France, 1994. La version digitale : <https://www.cairn.info/la-vie-du-sujet--9782130462712.htm>, p. 14.

¹¹⁸ « Cela vaut pour tout type de transcendance imaginable, susceptible d'être traitée comme effectivité ou possibilité. *Jamais un objet étant en soi n'est de telle nature, que la conscience et le moi conscient ne puissent l'aborder* (anginge). La chose matérielle est chose du monde ambiant, y compris celle qu'on ne voit pas, y compris celle qui est réellement possible, dont on n'a pas d'expérience mais dont l'expérience est possible, ou peut-être possible. *L'expérience possible ne signifie jamais une possibilité logique vide*, mais une possibilité qui a ses motifs dans l'enchaînement de l'expérience. Ce dernier lui-même est, de part en part, un enchaînement de la "motivation", qui ne cesse d'accueillir de nouvelles relations de motivation, et de transformer celles qui sont déjà formées. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., pp. 145-146.

ii.) La distanciation et l'objectification

La subjectivité phénoménologique chez Husserl est l'œuvre du sujet ou du « je » individuel qui réalise la réduction phénoménologique en se détachant de la dépendance ou de l'acceptation du sens en tant que tel. Dans le contexte de Husserl, mettre en pratique l'attitude phénoménologique consiste à remettre en question le sens et la structure de la connaissance en tant que possibilité d'expérience, en objectifiant le vécu ou l'apparition de sens. Cette démarche conduit à la découverte du « Moi », en tant que structure générale de la formation de l'unité, qui ne peut être mise hors circuit :

« Mais si j'opère l'*epochè* phénoménologique, si “moi, cet homme” je tombe, au même titre que le monde tout entier de la thèse naturelle, sous le coup de la mise hors circuit, alors demeure le pur vécu d'acte avec son essence propre. Mais je vois aussi que l'appréhension de celui-ci en tant que vécu humain, abstraction faite de la thèse d'existence, introduit toutes sortes de choses qui ne doivent pas nécessairement être posées avec lui, et que d'autre part aucune mise hors circuit ne peut abolir la forme du *cogito* et effacer le sujet “pur” de l'acte : l'“être-dirigé-sur”, “être-occupé-à”, “prendre-position-à-l'égard-de”, “éprouver, souffrir-de”, abrite

nécessairement dans son essence ce trait d'être un "à partir-du-Moi", ou bien dans la direction inverse, "vers le Moi" – et ce Moi est le Moi *pur*, sur lui aucune réduction n'a prise. »¹¹⁹

La subjectivité phénoménologique de Husserl consiste à remettre en question la validité du sens, à enquêter sur la possibilité ontologique et la structure d'apparition du sens. Cette attitude implique de prendre ses distances par rapport au sens qui apparaît, de refuser d'accepter le sens du monde tel quel, en considérant l'apparition de sens comme l'objet d'étude du sujet phénoménologique. Selon R. Barbaras, cela marque le commencement¹²⁰ de la philosophie. Chez Patočka, la distanciation et l'objectification font partie du troisième mouvement de l'existence humaine, caractérisé comme la problématisation.

Comme expliqué précédemment, le premier mouvement chez Patočka consiste en un enracinement dans le don de la Terre. Le deuxième mouvement assure la vie par une forme d'auto-extension¹²¹, à travers le travail. Quant au troisième

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 242-243.

¹²⁰ « Cette situation n'a rien d'exceptionnel : nous retrouvons là *l'aporie même du commencement* en philosophie. », R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 109.

¹²¹ « The second movement is one by which humans reproduce their vital process (humans reproduce their life through work, not instinctually-affectively). That is a movement without which human life is not physically possible. It, too, is a movement shared. In it, humans are not isolated, or perhaps even isolation is a relation of a kind, mutual taking note of each other. The movement of self-extension is not merely one of

mouvement, il s'agit de l'activité de percée¹²², marquée par le refus de l'acceptation¹²³. Ce mouvement ne suppose pas une existence indépendante de la Terre, mais concerne une lutte pour surmonter la domination de l'acceptation par le biais de la réflexion et du questionnement¹²⁴. La question posée est de transformer la relation avec le sens en ob-jet, en ébranlant l'acceptation¹²⁵ du sens en tant que pratique conventionnelle

personal or community self-extension but rather one of constituting our inorganic body, extending our existing into things. », J. PATOČKA, *Body, community, language, world, op. cit.*, p. 150.

¹²² « Le mouvement de percée ou d'autocompréhension propre est le plus important des trois mouvements et le plus significatif au point de vue humain. Il est également celui qui maintient l'essor des deux autres en les signalant comme de simples possibilités qui ne doivent pas être prises pour la pleine réalité de l'existence humaine. », J. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine, op. cit.*, p. 118.

¹²³ « Opposed to these two Earth-bound movements, there is the authentically human movement, the movement of existence in which humans attempt to break the rule of the Earth. In the realm of the first and the second movement, life is not an autonomous whole, it is not a whole in itself. In the instinctual affective region, it is fragmented into individual moments of good luck and ill, of happiness and sorrow, on which life focuses as if it had no overall conception; life is a series of moments. In the second region a basic mediation, a lack of closure, prevents an overall conception. The third movement is an attempt at shaking the dominance of the Earth in us, shaking of what binds us in our distinctiveness. We are individuals, separated out of the whole of nature, but at the same time nature permeates us internally, determining us through internally given needs which rule us and so keep us in separation, following previously set goals. », J. PATOČKA, *Body, community, language, world, op. cit.*, pp. 159-160.

¹²⁴ La terre n'est plus entendue comme la puissance de domination, mais se révèle comme donatrice ou horizon de dévoilement.

« Spiritual individuation, release into the world of adults, does not mean leaving the instinctual affective movement behind; it is only a reversal of one's situation, a repetition of that movement, though no longer as accepting but as giving. », *ibid.*, p. 149.

¹²⁵ R. Barbaras a remarqué que la réduction phénoménologique ébranle la stabilité du sens qui dé-valide l'influence de sens.

sans l'examiner, ce qui permet de révéler des possibilités au-delà de la frontière de l'acceptation pour passer au questionnement. Par exemple, la question « Pourquoi devrions-nous accepter le réchauffement climatique ? » ébranle la norme conventionnelle en tant qu'acceptation habituelle et ouvre la possibilité de changement. Dans cet aspect, le questionnement dé-solidifie la pratique conventionnelle acceptée comme évidence. Ainsi, la possibilité se manifeste en modifiant la pratique conventionnelle. Le questionnement ou la réflexion selon Patočka est une lutte ¹²⁶, une dé-validation en tant que distanciation par rapport au sens donné, et offre la possibilité de changer les pratiques ou les significations acceptées par le biais de l'objectification.

Concrètement, la problématisation est un mode de vie qui rejette la nécessité des normes ou des significations comme des données acquises. Selon Patočka, l'existence de la problématisation se caractérise comme une « vie en

« L'étonnement est donc un ébranlement au sein de la stabilité, une néantisation au sein même de la positivité : en et par sa plénitude, la présence recule dans une sorte d'absence, un non-être l'affecte sans que pourtant son être soit le moins du monde entamé. Tel est exactement le sens de l'*epochè*. », R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 123.

¹²⁶ « La lutte est en ce sens ancrée dans le fond même de l'homme – non pas la lutte comme mode de l'auto-aliénation, mais une lutte qui se rapporte au contraire de cette aliénation et à son dépassement. Car la vie humaine n'est jamais donnée ; dans sa figure véritablement humaine, elle doit toujours être conquise, et le mouvement de cette conquête consiste à surmonter, il est une lutte. », J. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 12.

amplitude », révélant l'existence possible ou d'autres significations possibles en s'éloignant¹²⁷ de l'acceptation du sens, refusant l'« enclave »¹²⁸ de l'acceptation pour passer à un émerveillement¹²⁹, comme une séparation du monde. Ainsi, la problématisation précède divers modes de vie possibles. L'être humain, selon Patočka, est unique et a la capacité de découvrir et de réaliser par lui-même une existence possible¹³⁰, en tant

¹²⁷ « Living in amplitude means a *test* of oneself and a *protest*. In amplitude, Man is tested by exposing himself to the extreme possibilities that are mere abstract, distant possibilities for the common life, and protests against those that are usual and obvious. Strangeness and peculiarity, however, are not the motives here since the pursuit of them is something so common. Man reaches amplitude under the fascinating impression of the boundaries that encircle his life. He must face these boundaries, if he searches for *truth*. If we want truth, we are not allowed to look for it only in the shallows, we are not allowed to be fascinated by the calm of ordinary harmony; we must let grow in ourselves the uncomfortable, the irreconcilable, the mysterious, before which the common life closes its eyes and crosses over to the order of the day. », Jan PATOČKA, *Living in problematcity*. Edited by Eric Manton, Praha, 2007, p.39 ; « Amplitude is where Man leaves behind him the everyday level of the usual life of enchantment, the level of sober untruth that veils vision before the true heights and true dangers of our existence – there towards which Man heads with a calm expression and before which our timid finitude flees. », *ibid.*, p. 37.

¹²⁸ « He [Philosopher] starts from the view that the *life in amplitude* is a fact. We experience the life in amplitude when we extricate ourselves from the *life in enclave* and go, as Jaspers says, to the boundaries of our existence. », *ibid.*, p. 38.

¹²⁹ Dans la conférence « La personne spirituelle et intellectuelle » (1975), Patočka décrit l'expérience de vivre en amplitude comme émerveillement. « We wonder: to wonder means not to accept anything as self-evident, to stand still, to stop oneself, not to go further in one's quest, to stop functioning. », *ibid.*, p. 55.

¹³⁰ Patočka souligne que la possibilité n'est pas donnée ou assignée. Par exemple, la possibilité d'une tasse est de boire, ce qui est une possibilité déjà actualisée. Au lieu de cela, la possibilité d'existence est l'activité de réalisation de la vie. La vie se réalise dans ses possibilités.

qu'autonomie de création¹³¹. La problématisation, en tant que refus de ce qui était accepté comme évident¹³² et révélation d'une existence possible, est une nouvelle vie ou la renaissance de l'existence humaine¹³³, préalable à tous les modes de vie possibles. Cela se réalise par l'examen des jugements¹³⁴

« Life unfolds in such a way that materials, at first indifferent, ingress in the process typical of a living being. Each of its movements realizes its life, everything returns to it in turn, life itself is the goal of each individual movement. That is the protomodel of movement. Here, too, there are *definite* possibilities (a certain kind of seed will always yield a definite kind of plant), life is the realization of such possibilities. », J. PATOČKA, *Body, community, language, world, op. cit.*, p. 146.

¹³¹ « La force et l'originalité de la vie tiennent à ce fait que dans sa vie l'homme se découvre lui-même et se donne une forme. La formation de soi et la découverte de soi sont une seule et même chose. Il existe une vérité morale qui ne se rapporte pas à quelque chose qui serait déjà là. Dans le monde moral, nous sommes des "créateurs". Ce n'est pas dire que nous créons la vérité selon notre fantaisie. Bien au contraire, la vérité morale est tout à la fois ce qu'il y a de plus spécifique à l'homme et ce qu'il y a pour lui de plus difficile. C'est elle qui constitue le problème le plus profond et le plus difficile de cet ouvrage. », Jan PATOČKA, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, traduit du tchèque par Erika Abrams, Collection La nuit surveillée, Lagrasse, Éditions Verdier, 1983, p. 221.

¹³² « This new manner of life consists, then, in our being able to live in such a way that we do not accept life simply, but rather we accept its *problematicity*. From this moment on, this is our base; it is that in which we live and breathe. This also means that, from this moment on, we cannot accept anything as a finished and given thing, we cannot rely on anything; everything we accepted as self-evident is not self-evident; everything we know is prejudice. », J. PATOČKA, *Living in problematicity, op. cit.*, p. 56.

¹³³ « Because in this, in the struggle for freedom, in the struggle with himself, Man took possession of himself, of the deepest that he has in himself or that he is able reach. In this spark this new life appears to him. », *ibid.*, p. 40.

¹³⁴ La vérité en tant que dévoilement de l'être précède la formation de jugement.

« La vie dans la vérité ne signifie pas tout uniment la propriété, la possession de la vérité sous la forme de jugements valables, de thèses

et des modes de vie traditionnels, permettant ainsi à d'autres manières de vivre de se dévoiler comme possibilités. Ce processus est la liberté potentielle de l'humanité¹³⁵ dans ce mouvement de l'existence :

« Ce nouveau mode de vie consiste donc à pouvoir vivre de telle sorte que nous n'acceptons pas la vie simplement, mais que nous acceptons plutôt sa *problématicité*. À partir de ce moment, c'est notre base, c'est celle sur laquelle nous vivons et respirons. Cela signifie également qu'à partir de ce moment, nous ne pouvons plus rien accepter comme une chose finie et donnée, nous ne pouvons plus compter sur rien ; tout ce que nous avons accepté comme une évidence ne va pas comme il est ; tout ce que nous connaissons est un préjugé. »¹³⁶

relatives aux choses de l'univers. Elle n'est pas non plus la structure psychique nécessaire pour que s'actualise, dans le déroulement de l'expérience, la potentialité de telles thèses *a priori*, conditions de possibilité de l'expérience. Une telle manière de poser le problème repose sur le concept courant de vérité comme jugement conforme, accepte sans examen, sans que ses présupposés soient élucidés. », J. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 261.

¹³⁵ « By taking off into amplitude, they employ the freedom inherent to Man. Only by doing this, they make the potential freedom real, since only by acting can they attain that which Man *truly is*, and thus that which *he truly can be*. That is how they realize the *chorismos*, the chasm between the two orientations of humanity, between the path of all matter and the narrow path of the spirit. », J. PATOČKA, *Living in problematcity*, op. cit., p. 40.

¹³⁶ Traduit de « This new manner of life consists, then, in our being able to live in such a way that we do not accept life simply, but rather we accept its *problematicity*. From this moment on, this is our base; it is that

La distanciation de la « vie en amplitude » ne dénote pas un détachement du sens du monde, mais elle refuse plutôt ce qui est considéré comme une évidence. La problématisation remet en question l'évidence du sens. Chez Patočka, la problématisation n'est pas identique à la subjectivité phénoménologique de Husserl, ce dont nous discuterons plus tard. Cependant, ce qui est commun entre les deux réside dans le refus de l'acceptation passive du sens du monde par la distanciation et l'objectification, caractérisées comme « problématisation », transformant ainsi la relation avec le sens du monde.

iii.) La nécessité de l'imagination

Remarquons que la neutralisation de la validité du sens chez Husserl, c'est-à-dire considérer l'actualité du sens comme ineffective ou en potentialité, dépend d'une volonté de la conscience : l'annulation de la validité du sens résulte du vouloir conscient. C'est la conscience qui, subjectivement, refuse de reconnaître le sens en tant que tel ; la suspension de la validité est réalisée par la volonté subjective de la conscience. Dans le cadre de Husserl, la validité peut être

in which we live and breathe. This also means that, from this moment on we cannot accept anything as a finished and given thing, we cannot rely on anything; everything we accepted as self-evident is not self-evident; everything we know is prejudice. », *ibid.*, p. 56.

annulée ou suspendue, mais la suspension elle-même, en tant que mode particulier de la volonté de la conscience impliquant la structure du viser-vers, ne peut pas être annulée ou neutralisée. Ainsi, le vouloir subjectif, en tant qu'un des modes de la conscience, demeure l'« essence » de la connaissance d'objet, même si la validité du sens a été dé-validée. Husserl a souligné que la neutralisation implique un acte de volonté, nécessitant l'imagination, dont nous parlerons plus tard, afin que la validité du sens ne soit plus effective, ou « comme » non valable, car elle n'apparaît plus comme telle :

« Dans la modification de neutralité des souvenirs, c'est-à-dire des simples *imaginations*, nous avons également les potentialités attentionnelles, dont la métamorphose en actualité donne certes des “actes” (*cogitationes*), mais ce sont des positions de part en part neutralisées, de part en part doxiques sur le mode du “quasi-”. L'imaginé est conscient non pas comme “effectivement” présent, passé ou à venir, il “flotte” seulement comme tel devant l'esprit, sans actualité de la position. La simple orientation du regard vers lui ne peut supprimer cette neutralité, pas plus que dans d'autres cas produire l'actualité de position. »¹³⁷

¹³⁷ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., pp. 333-334.

3) L'assurance ontologique de l'existence de sens

Avec la réduction phénoménologique, la validité du sens est suspendue, la structure du « viser-vers » persiste en tant qu'« être absolu », le résidu phénoménologique. Le « viser-vers », en raison de son caractère intentionnel, est lié à son objet. Dans *Recherches logiques*, Husserl désigne le caractère intentionnel du « viser-vers » comme « vécu intentionnel », dirigé vers son objet, qui est le caractère principal de la conscience :

« Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est là précisément le sens de l'*intention*. Un objet est "visé" en eux, on le "prend pour but", et cela sur le mode de la représentation ou en même temps du jugement, etc. Ce qui n'implique cependant rien d'autre que la présence, précisément, de certains vécus qui ont le caractère de l'intention et spécialement de l'intention représentative, judicative, optative, etc. »¹³⁸

Dans *Idées I*, Husserl nomme ce trait du vécu intentionnel¹³⁹ la « noèse », un terme étymologiquement lié au mot grec

¹³⁸ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V)*, op. cit., p. 174.

¹³⁹ « Les vécus cognitifs possèdent – cela appartient à leur essence – une *intentio*, ils visent quelque chose, ils se rapportent de telle ou telle manière à un objet. Le se-rapporter-à-un-objet en fait partie, alors même que l'objet n'en fait pas partie. Et l'objet peut apparaître, peut avoir une

« noûs »¹⁴⁰. Il désigne non seulement le caractère du « viser-vers », mais aussi la donation de sens, jouant un rôle phénoménologique crucial dans la conscience. Dans la vie courante, la noèse, avec son trait essentiel de « viser-vers », participe aux actes de conscience tels que la perception, le souvenir et l'imagination. Par exemple, nous « voyons » cet objet comme une tasse, nous nous « souvenons du » repas d'hier, nous « imaginons » une plage déserte. La tasse que nous voyons devient ainsi l'objet de la perception. Sans perception, la connaissance d'un objet perceptif n'est pas possible. La compréhension perceptive, par rapport au souvenir et à l'imagination, est une compréhension directe ou « immédiate » qui est indépendante des actes de la volonté ou du soi individuel :

certaine présence dans l'apparaître, pendant qu'il ne se trouve pourtant pas dans le phénomène cognitif effectivement, ni n'existe d'aucune autre façon comme *cogitatio*. », E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, op. cit., p. 79.

¹⁴⁰ « Or, puisque les expressions “moments de conscience”, “conscientisations” (*Bewusstheiten*) et toutes les formations verbales analogues, de même que l'expression “moments intentionnels” sont tout à fait inutilisables en raison de multiples équivoque que la suite mettra distinctement en lumière, nous introduisons le terme de “*moment noétique*” ou, plus brièvement, *noèse*. Ces noèses font le trait spécifique du *noûs* au sens le plus large du mot, qui nous reconduit, d'après toutes les formes actuelles de sa vie, à des *cogitationes*, puis à des vécus intentionnels en général et ainsi embrasse tout ce qui (et, pour l'essentiel, seulement ce qui) *est eidétiquement présupposé par l'idée de norme*. En même temps, il n'est pas mal venu que le mot de “*noûs*” rappelle l'une de ses significations spéciales, à savoir justement le “sens”, quoique la “donation de sens” qui s'accomplit dans les moments noétiques enveloppe beaucoup de choses différentes et ne contienne qu'à titre de fondement une “donation de sens” assortie au concept fort de “sens”. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 259.

« Mais, de même que la chose n'est pas présente dans le phénomène comme une simple somme des innombrables déterminations singulières, qu'un examen de détail permet de distinguer après coup, et de même aussi que cet examen ne peut pas fragmenter la chose en singularités, mais qu'il ne peut les considérer que dans la chose toujours achevée et formant une unité, de même l'acte de perception est toujours aussi une unité homogène qui présentifie l'objet d'une manière simple et immédiate. L'unité de la perception ne résulte donc pas d'*actes synthétiques propres*, comme si c'était seulement la forme de la synthèse qui, au moyen d'actes fondés, pouvait procurer aux intentions partielles le caractère unitaire de leur relation objective. Il n'est pas besoin d'articulation ni, par conséquent non plus, de connexion actuelle. L'unité de la perception se réalise en tant qu'unité *simple, fusion immédiate des intentions partielles et sans intervention d'intentions d'actes nouvelles*. » (souligné par l'auteur)¹⁴¹

La perception, selon le terme de Husserl, est la donatrice « *originaliter* », en comparaison avec le souvenir et l'imagination, car le souvenir dépend de la perception pour fournir l'objet du souvenir. Par exemple, si nous n'avons pas connu notre grand-mère, son souvenir devient impossible. De

¹⁴¹ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI, op. cit.*, pp. 181-182.

même, l'imagination nécessite des « éléments » provenant de la perception pour la « création » d'un objet, comme nous le verrons bientôt. Dans cette perspective, la perception est plus fondamentale que le souvenir et l'imagination. Cependant, il est également vrai que la perception a besoin de l'« essence » du souvenir et de l'« essence » de l'imagination, un point que nous aborderons dans la section sur la constitution.

« Dans la perception, nous avons conscience de l'objet pour ainsi dire comme objet là, présent en chair et en os, comme donné *originaliter* ; dans le souvenir il flotte seulement devant nous, comme présentification de ce qui n'est pas soi même présent. La perception est la conscience de saisir pour ainsi dire quelque chose de présent sur le vif (*beim Schopf*), un quelque chose présent *originaliter*. »¹⁴²

La perception, dans son sens quotidien, ne concerne pas seulement la réception des données dans un sens génétique, que nous aborderons par la suite, mais implique également la compréhension. Par exemple, nous n'entendons pas uniquement le son physique du klaxon d'une voiture, mais nous comprenons le danger ou l'impatience. Nous illustrerons la « compréhension » de la perception dans la partie suivante.

¹⁴² Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendante et constitutions originaires*, traduit de l'allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler, avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir, traduit avec le concours du Centre national du livre, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 56

Revenons à la structure du « viser-vers » ; l'objet du souvenir nécessite l'acte de souvenir, un processus de rappel, comme dans l'exemple : nous nous souvenons du repas d'hier. Si nous ne nous efforçons pas de nous rappeler ce que nous avons mangé au dîner hier, le repas en tant qu'objet du souvenir ne se manifeste pas tel qu'il est réellement. Cela ne signifie pas qu'il n'est pas possible de se souvenir de quelque chose de manière « passive », comme le note¹⁴³ également Husserl : par exemple, la rencontre avec le chat du voisin nous rappelle notre chat précédent. Il s'agit de la provocation de l'apparition de sens par la perception ou par la matière, un sujet que nous aborderons plus en détail à la fin de ce chapitre. De même, l'objet imaginaire nécessite également un acte d'imagination qui « crée » l'objet comme son produit. Un cas similaire, où l'environnement est capable de « stimuler » le surgissement de l'imagination, sera discuté dans les sections suivantes.

Revenons à la structure du « viser-vers ». Le sens ou le contenu de sens peut être sujet à changement selon la perception, qui est capable de recevoir de nouvelles découvertes. Par exemple, l'ombre d'un arbre nous a semblé être un homme, mais la perception nous permet de le vérifier en nous approchant, et ainsi nous constatons que nous nous sommes trompé. Bien que le sens d'apparition ait changé, la noèse elle-même en tant que « viser-vers » ne change pas dans son essence. La noèse peut prendre différentes formes, comme

¹⁴³ *Ibid.*, p. 194.

le souvenir ou l'imagination, mais la nature ou la structure « viser-vers » demeure. Il est bien reconnu que la possibilité d'un objet apparaissant dépend de la noèse, qui ramène à l'existence du premier et dont la structure « viser-vers » est dirigée vers son objet. Dans *Idées I*, Husserl utilise le terme « noème » pour désigner l'objet visé¹⁴⁴, en tant qu'objet compréhensible qui n'est pas physiquement visible, mais qui existe dans la conscience. Le sens en tant qu'objet visé ou le noème, lorsqu'il apparaît de manière immanente¹⁴⁵, est le corrélat ou l'objet de la noèse, participant ainsi à la constitution du sens. Cette partie sera élucidée par la suite.

« Partout correspond aux multiples *data* de la teneur noétique, réelle, une multiplicité de *data* qu'une intuition véritablement pure peut mettre en évidence et qui forment une “*teneur noématique*” corrélatrice ou, en bref, le “*noème*” – termes que nous emploierons désormais constamment. »¹⁴⁶

¹⁴⁴ « La perception, par exemple, a son noème, à sa base son sens perceptif, c'est-à-dire le *perçu en tant que tel*. De même, chaque souvenir a son *souvenu en tant que tel* précisément comme le sien, exactement tel qu'il est “visé”, “conscient” en lui ; le juger, à son tour, a le *jugé en tant que tel*, le plaie le plaisant comme tel, etc. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 271.

¹⁴⁵ « Partout, le corrélat noématique, qui s'appelle ici, avec une signification très large, “sens”, est à prendre *exactement tel* qu'il réside de façon “immanente” dans le vécu de la perception, du jugement, du plaisir, etc., c'est-à-dire comme il nous est, *si nous interrogeons purement ce vécu lui-même*, offert par lui. », *ibid.*, p. 271.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 271.

Le noème, en tant qu'objet apparaissant ou sens, n'a pas le même statut ontologique que la noèse qui n'est pas visible. Comme illustré précédemment, la noèse existe en tant que résidu phénoménologique, en tant qu'« être absolu »¹⁴⁷, indépendamment de la validité ou de l'existence du sens, grâce à la réduction phénoménologique qui suspend cette validité. Ainsi, la noèse précède ontologiquement le noème, lequel est secondaire par rapport à la noèse :

« D'autre part, le *monde spatio-temporel* tout entier, dont font partie l'homme et le moi humain en tant que réalités singulières subordonnées, est, *d'après son sens*, *un simple être intentionnel*, donc un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être *pour* une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses expériences, qui par principe n'est intuitionnable et déterminable que comme terme identique de multiplicités motivées d'apparitions – mais qui, *au-delà de cela*, est un néant. » (souligné par l'auteur)¹⁴⁸

La noèse, avec son caractère intentionnel de la structure « viser-vers », demeure ontologiquement inchangée après la réduction phénoménologique. Si le vécu intentionnel, c'est-à-dire la structure « viser-vers », existe ontologiquement, son

¹⁴⁷ « Ici, un être qui se livre par esquisses, qui ne peut jamais être donné de façon absolue, un être simplement contingent et relatif ; là, un être nécessaire et absolu, qui par principe ne peut être donné par esquisse et apparition. », *ibid.*, p. 151.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 152.

corrélat existe avec elle en tant qu'objet visé. Il est clairement souligné dans *Idées I* que la noèse ou le vécu intentionnel implique l'intentionné :

« Tout vécu intentionnel est, grâce à ses moments noétiques, précisément un vécu noétique ; c'est son essence d'abriter en lui-même quelque chose comme un "sens", et éventuellement un sens multiple ; d'accomplir sur le fondement de ces donations de sens – et en unité avec elles – d'autres opérations, qui grâce à elles deviennent justement "pleines de sens". »¹⁴⁹

L'existence ontologique du vécu intentionnel ou de la noèse assure l'existence du corrélat en tant qu'objet visé ou objet intentionnel. Ainsi, l'existence de l'apparition de sens trouve son fondement en tant que justification ontologique. Cependant, l'existence du vécu intentionnel ou de la noèse, qui se dirige vers son objet avec un caractère intentionnel, n'est pas simplement la justification de l'état ontologique d'existence du noème en tant que son corrélat. Pour que la noèse puisse avoir son objet en tant que corrélat du vécu intentionnel, agissant comme sens dans le monde, elle possède également la capacité de construire son objet à partir de ce qui est reçu, comme décrit¹⁵⁰ dans *Idées II* (1952). En ce sens, le

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹⁵⁰ « Tous les objets primitifs, qu'il s'agisse d'objets de sensation ou d'unités qui sont déjà du type chose, constituées dans une sphère sensible (bien que ce ne soit pas des objets réaux au sens plein du terme), sont donnés originairement en tant qu'*objets*, par une pure "réception" de

corps¹⁵¹ ou la perception du corps¹⁵² devient nécessaire pour recevoir passivement ce qui est donné. Ce qui est donné à travers la perception du corps n'est autre que des éléments¹⁵³ pour la formation de l'unité de la conscience ou de la noèse ontologique. Dans cette perspective, le vécu intentionnel ne

rayon. Au sens large, on parlera également de réception pour les objets-choses constitués par le concours de plusieurs sphères sensibles, mais, d'après ce qui a été exposé, ils ont besoin, pour être proprement donnés, de processus articulés, de chaînes de réceptions. », Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit de l'allemand par Éliane Escoubas, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 50.

¹⁵¹ « Ame et ego psychique "ont" un corps ; il existe une chose matérielle d'une certaine nature qui n'est pas une chose simplement matérielle, mais qui est chair, donc : une chose matérielle qui, en tant que champ de localisation de sensations et d'affects, en tant que complexe d'organes des sens, en tant que partie prenante et contrepartie phénoménale de toutes les perceptions chosiques (et compte tenu de toutes les autres déterminations qui, d'après ce qui a été dit plus haut, peuvent intervenir ici), constitue une pièce maîtresse pour la donnée de l'âme et de l'ego. », *ibid.*, p. 222.

¹⁵² « Il en ressort que la complexion des choses matérielles en tant qu'*aistheta*, telles qu'elles se présentent à moi dans l'intuition, dépend de ma complexion, de la *complexion du sujet de l'expérience*, c'est-à-dire de mon corps et de ma "sensibilité normale". », *ibid.*, p. 92.

¹⁵³ « En ceci tout d'abord que c'est le corps propre qui est le moyen de toute perception ; il est l'organe de perception, il est nécessairement en cause dans toute perception. ... L'appréhension perceptive présuppose des contenus de sensation qui jouent leur rôle nécessaire pour la constitution des schèmes et, par là, des apparences des choses réelles elles-mêmes. Or, la possibilité de l'expérience implique la spontanéité des déroulements des actes de sensation, actes qui se présentent accompagnés par des séries de sensations kinesthésiques et motivés par elles dans leur dépendance : avec la localisation des séries kinesthésiques dans le membre concerné doué de mobilité est donné le fait que, lors de toute perception et de toute ostension perceptive (expérience), le corps propre est en cause en tant qu'organe des sens, et totalité des organes des sens, librement mû et qu'ainsi, à partir de ce fondement originaire, tout réel chosique du monde environnant de l'ego a son rapport au corps propre. », *ibid.*, p. 92.

concerne pas seulement le fait de viser son objet mais également celui de s'ouvrir au monde à travers la perception du corps, dont nous reparlerons dans le troisième chapitre. Ainsi, le vécu intentionnel, en tant que structure « viser-vers » qui se dirige vers son objet, n'est pas simplement le fait de se diriger vers son objet mais également la capacité de construire son objet à partir de ce qui est reçu en s'ouvrant au monde. Dans *Phantasia, conscience d'image, souvenir* (1898-1925), le vécu intentionnel ou la structure « viser-vers » est responsable, conjointement avec l'« appréhension »¹⁵⁴ (dont nous discuterons plus loin), de l'objet visé. Le « viser-vers » rend possible l'intentionné en tant que tel avec son essence ou sa spécificité.

IV) La constitution

Si l'existence de l'apparition de sens est justifiée par le fondement ontologique à travers la certitude de l'existence de

¹⁵⁴ « Le viser présuppose un visé. Là où n'est aucune représentation, aucune appréhension objectivante, le viser ne peut cibler aucun objet. (Je prends naturellement ici aussi le viser pour quelque chose de différent de l'appréhender, parce que nous nous étions convaincus que le viser est une fonction de pointer qui peut mettre en relief un [objet] parmi une pluralité d'objets appréhendés et justement le viser en particulier.) », Edmund HUSSERL, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des präsensifikationen intuitives : Textes posthumes {1898-1925}*, traduit de l'allemand par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, révision de Jean-François Pestureau et Marc Richir, traduit avec le concours du Centre national du livre, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 67.

la noèse, comment l'objet intentionnel devient ou acquiert-il un sens ? Comment, avec cette certitude de l'existence de la noèse, le sens apparaît-il du vécu intentionnel pour devenir son objet ?

Comme illustré précédemment, le sens, qui n'appartient pas au domaine physique et qui n'est pas identique à l'objet physique ou au signe, comme cela a été expliqué précédemment, apparaît dans un autre domaine qui n'est pas physiquement visible. Il est quelque chose « plus que » les matières physiques, bien que le sens puisse être « compris » et transmis par les matières physiques. Par exemple, nous ne voyons qu'une facette blanche et une forme circulaire de cet objet physiquement, mais nous le considérons comme une entité complète, une tasse destinée à la fonction pour boire. Ainsi, il y a un lien entre le sens et les matériaux physiques. La question qui se pose est la suivante : comment le sens est-il « capté » à travers les matières physiques, ou comment émerge-t-il à partir de ces matières ? Comment pouvons-nous comprendre cet objet comme une entité complète alors que nous ne voyons que des parties de celui-ci ? Autrement dit, comment le sens en tant qu'unité se forme-t-il ou apparaît-il comme tel à partir de ce qui est perçu ?

Selon l'analyse de Husserl, la couleur seule ne peut pas être « perçue » en tant que telle ; autrement dit, son existence requiert un élément supplémentaire tel qu'une surface. La couleur ne peut pas exister indépendamment, elle a besoin

d'être liée à une surface ou à une étendue. De ce point de vue, elle est liée¹⁵⁵ à une étendue. De manière réciproque, l'étendue est toujours porteuse de couleur. Pour « comprendre » la couleur en tant que telle, la présence de l'étendue est indispensable. Ainsi, l'étendue contribue à la compréhension de la couleur, et *vice versa*. En l'absence de cette « coll-ision » entre ces deux éléments – la couleur et l'étendue – la compréhension de l'un ou l'autre n'est pas possible :

« Séparabilité signifie seulement que nous pouvons maintenir ce contenu identique dans notre représentation, malgré une variation illimitée (arbitraire, qui ne soit interdite par aucune loi fondée dans *l'essence* du contenu) des contenus liés et, en général, donnés avec lui ; ce qui, à son tour, veut dire que ce contenu resterait inchangé par la suppression de tout ensemble quelconque de contenus donnés avec lui. »¹⁵⁶

¹⁵⁵ « On est tout d'abord tenté de donner à ces parties connexes le nom de *membres* de la connexion, mais, si l'on adoptait une interprétation aussi large de l'expression de membres d'un tout, la couleur et la forme devraient être considérées comme des membres connexes dans l'unité d'une étendue colorée. Ce à quoi s'oppose le langage courant. Dans des tous de cette sorte, les membres sont en effet "*dépendants*" les uns relativement aux autres, et nous les trouvons si intimement unis que nous parlerons sans hésiter d'une "*compénétration*". », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V)*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

Les parties ou éléments « détachables », c'est-à-dire indépendants et appelés « fragments » par Husserl¹⁵⁷, tels que l'existence de l'anse d'une tasse, n'altèrent pas l'unité de l'objet qui se manifeste en tant qu'outil pour boire. En revanche, les parties ou éléments nécessaires à la saisie de l'unité, que Husserl désigne comme des « moments »¹⁵⁸, soulignent l'impossibilité de les séparer pour appréhender la totalité ou la compréhension de l'objet.

1) La compréhension et l'unification

Nous venons de constater que la couleur et l'étendue sont des éléments ou des « moments » interdépendants, nécessitant l'un et l'autre pour être appréhendés comme tels. Sans l'existence de l'étendue, la couleur ne pourrait se manifester, et vice versa. La nécessité ou la condition de cette « dépendance » implique la présence d'un « avec », symbolisant l'ensemble, une addition qui unit les éléments, rendant ainsi la compréhension possible en tant que telle :

« Le “ne-pas-pouvoir-exister-pour-soi” d'une partie dépendante signifie, par conséquent, *qu'il y a une loi d'essence d'après laquelle l'existence d'un contenu de l'espèce pure de cette partie* (par exemple de l'espèce

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

couleur, forme, etc.) *présuppose* absolument l'existence de contenus de certaines espèces correspondantes, c'est-à-dire (s'il est encore nécessaire d'ajouter cette précision) de contenus auxquels il appartient en tant que partie ou en tant qu'il est quelque chose d'inhérent, de rattaché à eux. Nous pouvons dire plus simplement : *des objets dépendants sont des objets de telles espèces pures auxquels s'applique la loi d'essence, d'après laquelle, si tant est qu'ils existent, c'est seulement comme parties de tous plus vastes d'une certaine espèce correspondante*. C'est précisément ce que vise l'expression plus concise disant qu'ils sont des parties n'existant qu'à titre de parties qui ne peuvent être conçues comme quelque chose existant pour soi. » (souligné par l'auteur)¹⁵⁹

Ce besoin de dépendance, ou « fusionnement »¹⁶⁰, d'un objet concret entraîne la condition de grouper ses éléments pour

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶⁰ « Il s'agit, dans le premier cas, dans la distinction entre contenus qui se mettent à part en formant une unité, et ceux qui se confondent à l'arrière-plan, de faits d'analyse et de fusionnement où les contenus qui se mettent à part peuvent aussi bien être indépendants que dépendants. On ne doit donc pas confondre ces deux différences, comme on le fait, par exemple, quand on met sur le même plan la dépendance des *parties non séparées* d'une surface uniformément colorée, et la dépendance, toute différente du point de vue descriptif, des moments abstraits, ou quand on veut fonder l'essence de la différence ontologique entre *concret* et *abstrait* au moyen des faits phénoménologiques qui appartiennent à la sphère des actes : à savoir que l'acte de se représenter, en ce qui concerne un *concretum*, serait un acte immédiat, donc indépendant en tant que n'ayant besoin,

parvenir à la compréhension de l'objet dans son ensemble¹⁶¹ en tant que sens. L'ensemble, impliquant cette dépendance, dénote la condition indispensable pour former l'unité en rassemblant les singularités. L'ensemble ou l'acte de mettre-ensemble n'est pas la somme physique des singularités, mais plutôt une liaison¹⁶² qui forge l'unité à partir des singularités dispersées de manière « automatique », résultant d'un processus d'unification¹⁶³ « infini »¹⁶⁴ où il est nécessaire de « sauter » des singularités en « créant » quelque chose. Par exemple, une tasse est « comprise » comme une entité

comme fondement, d'aucun autre acte de représentation, tandis que l'acte de l'apprehension d'un contenu abstrait serait un acte médiateur de dépendance, pour autant que la représentation d'un *concretum* s'y rapportant devrait en constituer la base. », *ibid.*, pp. 31-32.

¹⁶¹ « D'après cela le concept de dépendance équivaut donc à celui de *légalité idéale dans des ensembles formant une unité*. Quand une partie se trouve dans un ensemble régi par une loi idéale et non simplement de fait, elle est dépendante ; car, dire qu'un tel ensemble est régi par une loi signifie seulement qu'une partie de telle ou telle espèce, quant à son essence pure, en vertu d'une loi, ne peut exister qu'en connexion avec certaines autres parties de telles ou telles espèces correspondantes. », *ibid.*, p. 34.

¹⁶² « Il semblerait néanmoins étonnant que ces définitions puissent nous suffire, qui plus est, qu'elles puissent nous permettre d'avancer que *les tous, à la seule exception des tous décomposables, manquent de formes d'unité de liaison*, par exemple que l'unité d'étendue et de coloration, de qualité et d'intensité du son, ou que l'unité entre les données sensorielles de la perception d'une chose et ce que par rapport à elles la conscience perceptive y introduit de moments proprement phénoménologiques, etc. reposent sur de simples fondations unilatérales ou réciproques, sans qu'en outre, par leur coexistence, soit fondé aussi un contenu formel propre, un moment propre d'unité. », *ibid.*, p. 63.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 66.

complète ou unitaire¹⁶⁵ incluant une forme ronde, une couleur blanche, un volume, etc. L'« etc. » implique un processus de mettre-ensemble, comme d'ajout sans fin, d'éléments qui ne sont plus compris comme des singularités. Pour comprendre un objet perceptif, il est nécessaire de lier ou d'unifier ses éléments. Sur le plan linguistique, l'« être » implique la liaison entre le sujet et ses propriétés ; comme illustré précédemment, dire « ce stylo “est” rouge » signifie que cet objet est associé à cette couleur, sans quoi il ne serait pas tel qu'il est dans ce cas précis :

« Que, par exemple, *l'existence de cette maison implique celle de son toit, de ses murs et de ses autres parties*, est une proposition analytique. Car on fera valoir *la formule analytique* que l'existence d'un tout $G(\alpha, \beta, \gamma, \dots)$ en général inclut celle de ses parties $\alpha, \beta, \gamma, \dots$. Cette loi n'implique pas de signification qui exprimerait une espèce ou un genre concrets. La position d'existence individuelle qu'impliquait dans notre exemple le *ceci a*, comme on le voit, disparu, par le passage à la loi pure. Et c'est là une loi analytique, elle s'édifie purement avec des catégories logiques

¹⁶⁵ « De chaque ensemble de contenus unifiés de cette manière, nous pourrions alors dire qu'il *a* une unité, bien que le prédicat qui lui est ainsi attribué ne soit pas un prédicat “réel”, comme si, dans le tout, on pouvait dégager quelque part l'“unité”. L'*unité* est précisément un *prédicat catégorial*. », *ibid.*, p. 66.

formelles et des formes catégoriales. » (souligné par l'auteur)¹⁶⁶

Pour comprendre une chose en tant que telle, comme dans l'exemple de la tasse évoquée précédemment, il est nécessaire de rassembler la taille ronde, la couleur blanche, le volume, etc., dans une unification qui permet de présenter l'objet dans son ensemble. Les données de ces éléments proviennent de la perception, laquelle reçoit les éléments pour les unifier. Ainsi, pour comprendre un objet perceptif, il est évident que la perception, telle que la vue, l'ouïe, le toucher, etc., est indispensable pour obtenir les données perceptives telles que la couleur, le son physique, etc. Nous ne pouvons pas comprendre un objet de perception sans couleur ou sans étendue. Cela signifie que la perception est la condition nécessaire à la connaissance. À travers la perception, les matériaux physiques sont « reçus » comme données perceptives, comme la couleur et l'étendue sont des conditions pour « savoir » qu'il existe un objet perceptif. Cependant, les données ne sont pas la « totalité » de la compréhension ; elles ne sont pas « suffisantes » pour former l'unité de l'objet. Elles ne sont que des « éléments » ou des parties d'éléments, mais pas l'objet dans son ensemble. En prenant l'exemple de la tasse, nous ne voyons qu'une facette de cet objet, car il y a d'autres facettes que nous ne percevons pas.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

Cela montre la limitation de la perception. Dans l'exemple de la tasse, pour voir d'autres facettes de cette dernière, nous devons la tourner. La facette qui était devant nous disparaît lorsque nous tournons la tasse, laissant place à une autre facette. Cependant, il y a toujours quelques facettes qui restent « cachées », et nous ne pouvons pas *tout* voir dans le cadre de la perception. Prenons un autre exemple : il y a une maison devant nous. Si nous nous concentrons sur la maison, le ciel devient l'arrière-plan par rapport à la maison. Bien que nous remarquions le ciel tout en regardant la maison, ce dernier n'est pas l'objet principal de notre concentration, et nous ne distinguons pas bien les oiseaux qui y volent. Si nous déplaçons notre attention sur les oiseaux volant dans le ciel, qui se trouve derrière ou au-dessus de la maison, cette dernière est alors « mise de côté », car elle devient simplement une partie de l'image globale des oiseaux volant dans le ciel. Dans cette perspective, la maison n'apparaît pas aussi clairement que les oiseaux dans le ciel, ou elle n'est pas « complète », et nous ne pouvons pas non plus voir le monsieur qui travaille dans le jardin. Cependant, nous la considérons toujours comme une maison, tout comme auparavant. Dans *De la synthèse passive* (1918-1926), Husserl souligne que le sens de l'objet perceptif est un « mélange constant de connu et d'«inconnu» », indiquant que la perception elle-même n'est pas suffisante pour la compréhension de l'objet perceptif. La possibilité de la compréhension perceptive requiert des facteurs « invisibles » qui ne se trouvent pas dans le domaine visible ou physique :

« Toute apparition emporte dans l'horizon vide un plus ultra avec elle. Et pourtant, comme avec toute apparition, la perception prétend donner l'objet en personne (*leibhaft*), elle prétend en fait, constamment, faire (*leisten*) plus qu'elle ne peut en vertu de son essence. D'une manière spécifique, chaque donnée de perception est un mélange constant de connu et d'inconnu, qui renvoie à de nouvelles perceptions possibles qui amèneraient à l'être-connu. Et cela vaudra encore en un sens nouveau, différent de celui qui est apparu jusqu'à maintenant. »¹⁶⁷

La perception limitée ne signifie pas un trouble de la compréhension de l'objet en tant que tel. Prenons l'exemple de la tasse : pour déterminer s'il s'agit bien d'une tasse, nous tournons l'objet, et une nouvelle facette apparaît tandis que la précédente disparaît. Malgré cela, l'objet demeure compris comme une entité complète, une unité fonctionnelle en tant qu'outil pour boire, plutôt qu'une simple juxtaposition d'éléments. Il y a une « distance ontologique », un écart, entre les données perçues telles que la taille, la couleur, le volume, etc., et le sens de l'objet. Cela signifie que la compréhension d'un objet ne se produit pas uniquement dans le domaine de la perception. Plus précisément, la compréhension d'un objet survient même malgré la limitation de la perception, comme dans l'exemple où nous ne voyons qu'une ou deux facettes de

¹⁶⁷ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 102.

la tasse, mais nous considérons néanmoins que cet objet a un sens en tant qu'outil pour boire. En d'autres termes, nous ne percevons pas simplement les « éléments » tels que la couleur et l'étendue, mais nous « intuitons » ou comprenons cette chose comme telle, dotée d'un sens qui dépasse la somme de ces éléments séparés. La question qui se pose est la suivante : comment le sens de la chose en tant que tel apparaît-il avec les données perceptives limitées reçues de la perception ? Dans la compréhension d'un objet qui a un sens, selon l'analyse de Husserl, la rétention et la protention sont nécessaires, des actes que nous allons aborder dans la suite de notre discussion.

2) La rétention

Comme nous venons de le constater, le sens ne réside pas dans l'objet physique ou dans les données elles-mêmes. Selon Husserl, la compréhension d'un objet perceptif doté de sens nécessite les actes de la conscience qui forment l'unité de l'objet. L'exemple de la tasse illustre le fait que, même en ne voyant qu'une ou deux facettes de l'objet à la fois, et même en tournant cet objet où seule une facette apparaît pendant que la précédente disparaît, cela n'empêche pas la compréhension de cet objet en tant que tasse. Pour former l'unité d'un objet en tant qu'entité complète, que ce soit une chose physique ou sonore, il est nécessaire de conserver les données précédentes afin qu'elles ne « disparaissent » pas. Dans le cas de la tasse,

la facette précédente continue de se « montrer » d'une certaine manière, bien qu'elle ne soit plus physiquement présente. Husserl utilise le terme « rétention »¹⁶⁸ pour décrire cette opération qui garde ou « retient » les données passées comme étant « présentes », contribuant ainsi à la constitution de l'unité de l'objet.

La rétention ne se limite pas au domaine visuel, elle existe également dans le domaine sonore. Comme l'a montré¹⁶⁹ Husserl, les notes sont des éléments constitutifs de la mélodie, nous n'entendons que celles du présent. Nous ne comprenons pas les notes comme des sons « individuels » séparés, mais plutôt comme la mélodie dans son ensemble en tant qu'unité à laquelle appartiennent¹⁷⁰ les notes. Pour comprendre une mélodie, il est nécessaire de « cumuler » ou de conserver les notes précédentes tout en recevant simultanément la nouvelle note qui vient s'ajouter aux précédentes qui sont maintenues ou retenues d'une certaine manière :

« Le son rétentionnel n'est pas un son présent, mais précisément un son "remémoré de façon primaire" »

¹⁶⁸ E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 37.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁰ « Mais la mélodie dans son ensemble apparaît comme présent tant qu'elle retentit encore, tant que retentissent encore des sons *qui lui appartiennent*, visés dans *un seul* ensemble d'appréhension. Elle est passée seulement après la fuite du dernier son. », *ibid.*, p. 55.

dans le présent : il ne se trouve pas réellement là dans la conscience rétentionnelle. »¹⁷¹

La rétention, qui conserve les données provenant du passé, dépend de la perception¹⁷², de ce qui est perçu, et non pas uniquement de ce qui est perçu. Husserl souligne que l'impression de perception est la condition préalable à la rétention, autrement dit cette dernière n'est pas possible sans l'impression. Celle-ci est la « conscience originaire »¹⁷³ qui marque le caractère « non-modifié »¹⁷⁴ de la donnée perceptive individuelle, ou le caractère original de la donnée perceptive, servant de « point-source »¹⁷⁵ sur lequel le processus de formation d'unité s'opère.

La rétention, en maintenant ou re-présentifiant la donnée du passé, présuppose l'impression en tant que « conscience »

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷² « Mais dès lors, il faut aussi qu'une série complètement terminée de rétentions ne soit pas concevable sans une perception correspondante antérieure. », *ibid.*, p. 49.

¹⁷³ « C'est justement cette conscience originaire qui tourne en modification rétentionnelle (qui est alors rétention de celle-ci et de la donnée originairement conscience en elle, car les deux sont inséparablement unies) : si elle n'était pas là, aucune rétention ne serait concevable ; la rétention d'un contenu inconscient est impossible. », *ibid.*, p. 160.

¹⁷⁴ « L'impression se distingue de phantasme par le caractère d'originalité. Mais nous devons, à l'intérieur de l'impression, mettre en relief l'impression originaire, à laquelle s'oppose le continu des modifications dans la conscience primaire de souvenir. L'impression originaire est le non-modifié absolu, la source originaire de toute conscience et de tout être ultérieurs. », *ibid.*, p. 88.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 43.

originaires de la donnée perceptive d'un instant passé. Elle est la « continuation »¹⁷⁶ de l'impression originaires. La rétention ne se produit pas de manière aléatoire en relation avec l'impression, mais elle la « respecte » dans le sens de « à partir de »¹⁷⁷. Le lien entre l'impression de donnée perceptive et l'acte de rétention sera discuté plus tard dans ce chapitre.

« Cette modification elle aussi concerne tout d'abord la sensation, sans supprimer son caractère impressionnel général. Elle modifie la teneur d'ensemble de l'impression originaires, aussi bien dans sa matière que dans sa situation temporelle, mais elle la modifie exactement dans le sens où le fait une modification de l'imagination, c'est-à-dire, en modifiant de part en part, et pourtant sans changer l'essence intentionnelle (la teneur d'ensemble). »¹⁷⁸

Ici, Husserl a modifié son point de vue en considérant que la « teneur d'ensemble » est intentionnelle et diffère de la matière

¹⁷⁶ « Si nous reprenons maintenant notre question : peut-on concevoir une conscience rétentive qui ne serait pas la continuation d'une conscience impressionnelle, nous devons dire : c'est impossible, car toute rétention renvoie d'elle-même à une impression. », *ibid.*, p. 50.

¹⁷⁷ « [...] ; dans le flux de la modification de passé se tient ainsi un fragment temporel continu, rempli de façon sonore, mais de telle sorte que seul un point en est donné par une impression originaires et qu'à partir de là les situations temporelles apparaissent continûment dans un dégradé par modification, en reculant dans le passé. », *ibid.*, p. 89.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 88-89.

qui n'est pas intentionnelle¹⁷⁹, comme évoqué dans *Idées I*, sujet que nous aborderons plus en détail dans la suite de ce chapitre. Revenons à l'impression selon Husserl : elle est considérée comme une « conscience primaire »¹⁸⁰, servant de fondement à la représentation dans un aspect de constitution. L'impression est le point de départ, ou selon Husserl, « la source originaire », pour la constitution. Cependant, elle ne constitue pas le « produit » ou le sens¹⁸¹, bien qu'elle soit le fondement¹⁸² de l'unité dans l'immanent¹⁸³. Ceci nécessite des processus tels que la rétention ou la « conscience

¹⁷⁹ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 257.

¹⁸⁰ « L'impression (au sens étroit, par opposition à la re-présentation) doit être tenue pour une conscience primaire, qui n'a plus derrière elle de conscience en qui elle serait objet de conscience ; au contraire, la re-présentation, même la re-présentation immanente la plus primitive, est déjà conscience secondaire, elle présuppose une conscience primaire en qui elle est objet de conscience impressionnelle. », E. HUSSERL, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 117.

¹⁸¹ « C'est dans la conscience originaire que se constituent toutes les impressions, les contenus primaires aussi bien que les vécus qui sont "conscience de". Car c'est en ces deux classes fondamentales que se partagent les vécus : les uns sont actes, sont "conscience de", sont des vécus qui "se rapportent à quelque chose" ; les autres, non. La couleur sentie ne se rapporte pas à quelque chose. », *ibid.*, p. 116.

¹⁸² « Mais toute re-présentation est elle-même présente à son tour grâce à une conscience impressionnelle. En un certain sens donc nous avons conscience de tous les vécus par des impressions, ils sont tous imprimés. Mais parmi eux il en est qui ont lieu comme reproductions, comme modifications qui représentent des impressions, et à toute conscience correspond une modification de ce genre (par "re-présenter" nous n'entendons pas ici en même temps "prêter attention") », *ibid.*, pp. 115-116.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 117.

réentionnelle »¹⁸⁴ pour la formation de l'unité. Ce point suscite des discussions, notamment chez Michel Henry, que nous aborderons à nouveau dans le deuxième chapitre.

« L'impression originaire est le commencement absolu de cette production, la source originaire, ce à partir de quoi se produit continûment tout le reste. Mais elle n'est pas elle-même produite, elle ne naît pas comme quelque chose de produit, mais par *genesis sponanea*, elle est génération originaire. »¹⁸⁵

Selon Husserl, la rétention fait partie du processus de « modification »¹⁸⁶ ou « modification continue »¹⁸⁷ dans la constitution de l'unité, un processus qui se déroule sur la base de l'impression originelle ou de la conscience originaire de l'impression. La rétention, en préservant ou en re-présentifiant les données précédentes qui ne sont plus présentes dans le

¹⁸⁴ « Chaque phase, en étant conscience réentionnelle de celle qui la précède, enferme en elle-même toute la suite des rétentions écoulées en une chaîne d'intentions médiate : c'est précisément ainsi que se constituent les unités de durée qui sont rendues par les lignes verticales du diagramme du temps, et qui sont les objets des actes de rétrospection. », *ibid.*, p. 159.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸⁶ « La rétention est une modification spécifique de la conscience perceptive, laquelle, dans la conscience originaire qui constitue le temps, est une impression originaire, et, à l'égard des objets temporels, du moins quand ils sont immanents (par exemple un son qui dure dans le champ sonore, ou encore une donnée de couleur dans le champ visuel), perception immanente (adéquate). », *ibid.*, p. 157.

¹⁸⁷ « Chaque rétention ultérieure est bien plutôt, non pas simplement modification continue, issue de l'impression originaire, mais modification continue du même point initial. », *ibid.*, p. 44.

domaine physique, est indispensable pour la compréhension d'un objet en tant que tel. La rétention n'est pas seulement le fait de re-présentifier les données qui ne sont plus présentes, mais elle lie également ces groupes de données ensemble dans le processus de formation de l'unité. Reprenons l'exemple de la tasse : en tournant celle-ci pour voir d'autres facettes, les facettes que nous avons vues précédemment ne sont pas considérées comme isolées ou séparées de la facette que nous voyons maintenant. Nous « voyons » toujours que c'est la « même » tasse, ce qui signifie que les facettes détournées ou précédentes ne « disparaissent » pas lorsque nous tournons l'objet. Bien qu'elles ne soient pas actuellement présentes comme la facette qui est devant nous, la facette du présent s'unit avec les précédentes qui ne sont pas présentes à cet instant. De ce point de vue, la rétention fait partie d'une « succession »¹⁸⁸ ou d'une « continuité »¹⁸⁹, préservant les données passées¹⁹⁰. Cela est la condition temporelle¹⁹¹ essentielle pour former l'unité en tant qu'idéal, émergeant à

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁹ « Du phénomène d'écoulement nous savons que c'est une continuité de mutations incessantes qui forme une unité indivisible : indivisible en fragments qui pourraient être par eux-mêmes et indivisible en phases qui pourraient être par elles-mêmes, en points de la continuité. », *ibid.*, pp. 41-42.

¹⁹⁰ « Et chaque rétention est déjà un *continuum*. Le son commence, et "il" se prolonge continûment. Le présent de son se change en passé de son, la conscience *impressionnelle* passe, en coulant continûment, en conscience *rétentionnelle* toujours nouvelle. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 44.

¹⁹¹ « Il est évident que la perception d'un objet temporel compote elle-même de la temporalité, que la perception de la durée présuppose elle-même une durée de la perception, que la perception d'une forme temporelle quelconque possède elle-même une forme temporelle. », *ibid.*, p. 36.

partir des singularités, avec une individualité qui se distingue des autres sens :

« Dans la conscience qui saisit par intuition directe un objet temporel, par exemple une mélodie, est perçu la mesure, ou le son, ou la partie de son que l'on entend présentement, et non perçu ce qui est dans l'instant intuitionné comme passé. Les appréhensions passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale. C'est une *continuité d'accroissement vers une limite idéale* ; tout comme le *continuum* des espèces de rouge converge vers un rouge pur. Mais dans notre cas nous n'avons pas, parallèlement aux nuances individuelles de rouge, des appréhensions individuelles qui *pourraient être données en elles-mêmes* ; au contraire, nous n'avons toujours, et nous ne pouvons avoir, d'après l'essence de la chose, que des continuités d'appréhensions, ou plutôt *un continuum unique, qui se modifie en permanence*. » (souligné par l'auteur)¹⁹²

Les données de perception, issues de la perception et « gardées », suggèrent que le moment passé n'est pas simplement « passé », mais demeure encore dans la conscience. Le moment temporel ou le temps impliqué ici avec

¹⁹² *Ibid.*, p. 56.

les données n'est pas considéré comme disparu, à la manière du temps physique, mais plutôt comme un temps intime ou immanent¹⁹³ qui se prolonge, où demeurent même les données qui ne sont plus « présentes » physiquement.

La rétention n'est pas le constitué, mais plutôt une « conscience »¹⁹⁴ de ce qui s'est passé, contribuant à la constitution avec les données à venir. Dans la seconde partie des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905 – 1910), la rétention est une « intentionnalité »¹⁹⁵ essentielle pour la formation de l'unité. Pour la constitution de l'unité, deux types d'intentionnalités, qui en sont ses caractéristiques perceptives, sont nécessaires : l'« intentionnalité transversale »¹⁹⁶, responsable de l'observation des données perceptives, et l'« intentionnalité longitudinale »¹⁹⁷, qui joue un rôle essentiel dans la formation de l'unité à partir des données singulières. L'intentionnalité n'est pas seulement le fait de « viser-vers » quelque chose, elle

¹⁹³ « Ensuite, il est vrai, nous admettons aussi un temps qui est, mais ce n'est pas le temps d'un monde de l'expérience, c'est le *temps immanent* du cours de la conscience. », *ibid.*, p. 7.

¹⁹⁴ « La rétention elle-même n'est pas un "acte" (c'est-à-dire une unité de durée immanente, constituée dans une suite de phases rétentionnelles), mais une conscience instantanée de la phase écoulée, et en même temps un soubassement pour la conscience rétentionnelle de la phase suivante. », *ibid.*, p. 159.

¹⁹⁵ « La rétention n'est pas une modification en qui les données impressionnelles demeureraient contenues réellement, en changeant seulement de forme : c'est au contraire une intentionnalité, et une intentionnalité de type spécifique. », *ibid.*, pp. 158-159.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 107.

prend également une part active dans la constitution de son objet intentionnel. Ce caractère sera exploré dans la section consacrée à l'intentionnalité.

Remarquons que la rétention, en préservant ou en re-présentifiant les données précédentes qui ne sont plus présentes, peut découler d'un « choix » de garder ces données quelque part dans la conscience. Elle permet également de les extraire ou de faciliter leur sortie, agissant comme « éveil »¹⁹⁸ qui ramène la donnée passée en tant que re-présentification. Nous examinerons cela plus en détail lors de l'analyse de l'affection chez Husserl.

Revenons à la question : comment, à partir des données perceptives, peut-on « intuitiver » ou comprendre l'objet comme tel ? La rétention, en tant que re-présentification des données non-présentes impliquant la succession ou la continuité comme liaison entre les données passées et celles du présent, ne suffit pas à la formation de l'unité. La protention est également nécessaire, car elle « satisfait » l'« unité » ou participe à sa formation.

¹⁹⁸ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 236.

3) La protention

Pour former l'unité, il est nécessaire de prendre en compte non seulement les données du passé qui se représentent dans le présent mais aussi les données actuelles ou présentes, en ajoutant des « données » d'anticipation. Cela implique de projeter les « données vides » qui ne se montrent pas physiquement. Dans le domaine sonore, la compréhension d'une mélodie avec un sens exige non seulement l'accumulation des notes précédentes mais également l'attente de celles qui ne sont pas encore jouées. Cela implique une projection au-delà des notes actuelles, anticipant celles qui n'existent pas encore. Dans le cas d'une mélodie, « nous » projetons mentalement des notes virtuelles en fonction de celles entendues, intégrant à la fois les notes du passé retenues et celles du présent.

Les données projetées ne sont pas sans rapport avec les données du passé et avec celles du présent, mais liées comme « unification » ou unification provisoire avec les données projetées. Reprenons l'exemple musical : le présent des données projetées est de satisfaire le besoin des notes afin de former une unité complète. Ainsi, la protention fait partie de la mise-ensemble des données passées et présentes, formant une unité avec des données virtuelles. La succession, ou la continuation, ne se limite pas à la relation entre les données du passé et celles du présent, mais s'étend également aux données d'« avenir », bien qu'elles n'existent pas encore. Le sens, en

tant qu'unité formée, résulte non seulement des données perceptives, mais également de quelque chose « au-delà » de ces dernières. Dans la première partie de *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), Husserl a clairement souligné que la compréhension d'un objet perceptif « unitaire » est constituée à la fois de l'aspect visible et de l'« invisible ». Ce dernier ne se présente pas physiquement à l'instant présent, mais demeure « visible » d'une autre manière qui n'appartient pas au domaine physique :

« Si nous mettons à présent en rapport le terme de perception avec *les différences dans les façons de se donner* qu'ont les objets temporels, *l'opposé de la perception* est alors *le souvenir primaire et l'attente primaire* (rétention et protention), qui entrent ici en scène, en sorte que *perception et non-perception* passent *continûment* l'une dans l'autre. » (souligné par l'auteur)¹⁹⁹

Il peut arriver qu'une note, ou un son à venir, ne corresponde pas à la note « imaginée » ou projetée, ou encore que la note suivante modifie la « direction » anticipée de la mélodie en évoluant vers une autre orientation qui va au-delà de l'imagination ou de la protention. Cependant, cela n'empêche pas la protention des notes suivantes de « satisfaire » l'ensemble des notes en tant qu'une autre mélodie. En d'autres

¹⁹⁹ E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 56.

termes, la nouvelle note peut conduire, en tant que surgissement de la protention avec les données antérieures, vers un autre développement de l'ensemble des notes, formant ainsi une « nouvelle » mélodie.

Dans le cas de la perception visuelle, prenons l'exemple d'une tasse : elle nous dévoile seulement une ou deux de ses facettes, mais nous supposons ou « prévoyons » qu'il en existe d'autres similaires qui permettront de comprendre l'objet dans son ensemble. Lorsque nous faisons tourner la tasse, nous nous attendons ou nous supposons que d'autres facettes vont se révéler et devraient être similaires à celles déjà observées, en raison de la « liaison » établie avec les facettes précédentes. De même que pour la perception visuelle, comme dans le domaine auditif, la facette projetée peut ne pas correspondre exactement à celle réellement présentée. Une nouvelle donnée peut changer le résultat de la formation de l'unité en la faisant évoluer dans une autre direction. Par exemple, en considérant les facettes précédentes de la tasse, nous la croyions initialement blanche. Cependant, la découverte d'une nouvelle facette, la couleur jaune, montre un changement inattendu : la tasse n'est plus simplement blanche, mais plutôt colorée.

Remarquons, comme l'a souligné Husserl, que la perception auditive, comme c'est le cas avec la mélodie, diffère de la perception visuelle. Cette dernière n'est pas nécessairement « parfaite » ou continue. Par exemple, nous ne voyons qu'une facette de cet objet. Bien sûr, nous pouvons le tourner pour en

voir davantage, mais si nous ne le faisons pas, une seule facette est visible, créant une discontinuité dans la perception (que nous expliquerons par la suite). Dans le cas de la mélodie, elle est continue ou est une « succession temporelle »²⁰⁰ qui progresse pour délivrer tous les sons individuels.

Revenons à la possibilité de changement de sens. Même un souvenir qui semble déjà fixé reste susceptible d'être modifié par une nouvelle perception. Une découverte récente peut « ajouter » ou modifier l'image que nous gardons en mémoire, formant ainsi une nouvelle interprétation. Par exemple, nous nous souvenons d'un parc sans lacs, mais en regardant des photos que notre ami nous montre, où un lac est présent, cela bouleverse notre compréhension initiale, altérant l'image que nous avons de ce lieu dans notre souvenir. Le fait de se souvenir ne signifie pas que le sens est définitivement « fermé » ou « terminé », car il reste sujet à des changements en fonction des nouveaux aspects découverts.

Une autre manière de changer le sens réside dans de nouvelles découvertes. Par exemple, dans le domaine musical, de nouvelles notes suivent celles qui ont précédé, mais elles ne s'accordent pas bien avec le « style » ou la tonalité anticipée, sans que cela change la direction du développement de la mélodie. L'apparition de la nouvelle note donne lieu à une « mélodie » différente de celle prévue, montrant qu'elle n'est

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

pas « complète » ou offre une possibilité de décomposition comme le mentionne²⁰¹ Husserl dans *Idées II*, thème que nous explorerons dans les chapitres suivants.

La différence entre ces deux possibilités réside dans le fait que, dans le premier cas, la nouvelle donnée « modifie » la direction de la formation de l'unité en tant que sens. Le contenu de sens subit un changement, mais le sens existe encore. En revanche, dans le dernier cas, la nouvelle donnée ne suit pas la note ou la direction « prévue » et interrompt le développement de la mélodie. Le sens potentiel en tant qu'objet « en gestation », qui est en formation, ne continue pas à se développer comme prévu. Nous approfondirons cette discussion dans le troisième chapitre. Pour le moment, cela souligne que la perception est sujette à l'incertitude. Les nouvelles données ont le pouvoir de modifier le « sens » ou l'unité projetée, induisant parfois le surgissement d'une

²⁰¹ « On pourrait dire qu'une chose est en soi réellement composée, quand elle est un agrégat de choses qui exercent entre elles certaines actions réciproques et ce, de telle sorte qu'elles manifestent à l'encontre de causalités extérieures une unité de rapports régis par une loi, qu'elles procèdent un état d'ensemble lequel renvoie aux états singuliers, régis par une loi, propres aux éléments et cela en sorte que, par principe, le "tout" se comporte *formaliter* comme une chose en rapport avec certaines classes englobantes de "circonstances". Par contre, et dans d'autres circonstances correspondantes, il se "décompose" en ses parties qui peuvent être pour elles-mêmes, aussi bien qu'elles pouvaient être dans le tout. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 84.

« absurdité »²⁰², avec la nouvelle découverte²⁰³, comme le note Husserl. Nous explorerons davantage la nature de la perception dans le troisième chapitre.

4) Le rôle de l'imagination

La protention, en tant qu'accomplissement virtuel de l'unité avec les données limitées de la perception, requiert l'intervention de l'imagination, plus précisément de l'« essence » de l'imagination. La donnée virtuelle projetée dans la liaison des singularités données n'existe pas ou n'est pas « présente » actuellement. Dans ce contexte, l'imagination joue un rôle dans la formation de l'unité perceptive, contribuant à « créer » une donnée qui n'appartient ni au passé ni au présent à cet instant, mais plutôt au « présent-à-venir ». L'objet perceptif et l'objet imaginé sont différents degrés de l'implication de l'imagination.

Dans la vie courante, l'imagination est souvent entendue comme « création » ou invention volontaire des objets qui diffèrent de la réalité. Par exemple, nous pouvons imaginer être sur une plage déserte en été. C'est le « nous » individuel

²⁰² E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II*, op. cit., p. 62.

²⁰³ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, op. cit., p. 95.

qui crée l'image d'une plage vide, en supposant que la réalité d'une plage sans personne en été n'existe pas. Dans ce cas, l'objet imaginé et la réalité ne coïncident pas. L'objet imaginé appartient à un autre domaine que celui de la réalité. Par exemple, la tasse que nous voyons est devant nous, alors que la plage déserte que nous imaginons n'est pas présente devant nous ; la « plage » existe ailleurs. De plus, nous pouvons imaginer cette plage n'importe où, comme dans un bus, mais nous ne pouvons pas voir cette tasse devant nous sans être physiquement proche d'elle. L'objet perceptif est, d'une certaine manière, ancré dans le domaine « physique », tandis que l'objet imaginé peut exister n'importe où dans l'imagination. Nous allons explorer ensuite les similitudes et les différences entre ces deux situations.

Dans *Phantasia, conscience d'image, souvenir. Textes posthumes*, Husserl s'interroge sur la distinction²⁰⁴ entre la représentation imaginaire (« *phantasia* ») et la représentation perceptive. La représentation imaginaire semble différer de celle de la perception, en fonction des habitudes d'usage ou de l'expérience. Par exemple, la couleur noire des bords de l'écran d'un ordinateur est perçue telle quelle, sans être modifiée activement par le nous individuel. En revanche, dans le domaine de l'imagination, l'objet imaginé peut transcender les limites de la réalité. Par exemple, l'image d'une plage

²⁰⁴ E. HUSSERL, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes {1898-1925}*, op. cit., p. 51.

déserte sans personne ou d'une plage ensoleillée malgré un environnement météorologique différent peut être créée par l'imagination. L'objet imaginé est affranchi des contraintes de la réalité, et la volonté du sujet peut influencer activement la nature de cet objet. De plus, la géographie de l'objet imaginé peut être librement modifiée, indépendamment du lieu physique où se trouve le sujet. Cette capacité de l'imagination à créer des objets au-delà des limitations de la réalité est un aspect essentiel de la distinction phénoménologique entre la perception et l'imagination selon Husserl.

De cet aspect, la *phantasia* ou l'imagination est une représentation²⁰⁵, en image²⁰⁶, qui se fait « indépendamment » de la réalité. La perception révèle le sens, le comprenant à partir de données perceptives actuelles, ou au moins s'attachant aux données instantanées comme condition élémentaire. En revanche, l'imagination donne naissance au sens sans dépendance directe de l'existence physique d'un objet, c'est-à-dire sans dépendance de la nécessité du présent²⁰⁷. Les contenus imaginaires de *phantasia* ne

²⁰⁵ « Au contraire, le vécu-de-*phantasia*, ce qu'on appelle représentation-de-*phantasia*, est un *datum* phénoménologique. Manifestement, il fait partie de la sphère des vécus objectivants ; des objectivités sont portées à apparition dans le "phantasmer" et sur lesquelles on a éventuellement une opinion et une croyance. », *ibid.*, p. 50.

²⁰⁶ « Dans la *phantasia*, l'objet apparaît bien sûr lui-même dans la mesure où il est précisément ce qui apparaît là, mais il n'apparaît pas comme présent, il n'est que présentifié, c'est quasiment comme s'il était là, mais seulement quasiment, il nous apparaît en *image*. Les Latins disent *imaginatio*. », *ibid.*, p. 61.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 61.

découlent pas directement des données perceptives. L'objet imaginaire (« *phantasia* ») semble capable de transcender les contraintes de la réalité, apparaissant comme indépendant²⁰⁸ de cette dernière.

Selon Husserl, il y a un type d'imagination qui se réalise à travers l'image physique, appelé l'« image-objet »²⁰⁹. L'« image-sujet »²¹⁰ émane d'un objet représenté qui se montre à travers l'image physique ou « image-objet », laquelle agit comme un transporteur en envoyant vers ce qui apparaît « après » cette image physique. Dans ce cas, l'image-objet elle-même n'apparaît pas, du moins pas comme l'image-sujet. L'image-objet apparaît afin que l'image-sujet puisse apparaître, tout comme l'usage des mots transmet le sens du domaine signifiant, en passant à travers l'« apparition » physique vers le domaine invisible mais intelligible. L'image-objet suscite l'apparition de l'image-sujet à travers le domaine physique. Dans cette situation, la transmission exige une similitude entre l'image-objet et l'image-sujet représentée. Par exemple, le dessin d'un lion doit ressembler au lion réel, sinon l'image-sujet ne peut pas être correctement représentée. Le lien entre les deux doit être assez solide ou suffisant pour que l'image-sujet ne risque pas de ne pas se présenter correctement.

²⁰⁸ « [...] ; dans la représentation-de-*phanasia* au sens courant du terme l'image spirituelle est là sans être liée à un tel agent (*Erreger*) physique. Mais, des deux côtés, l'image spirituelle est justement une image, elle représente un sujet. », *ibid.*, p. 65.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

Pour cette forme d'imagination, il y a une dépendance de l'image-objet pour la représentation de l'image-sujet. Cependant, l'imagination en tant que *phantasia* peut être indépendante d'un objet physique. Par exemple, nous pouvons imaginer une plage d'été déserte qui n'existe pas dans la réalité, sans avoir besoin de regarder une photo d'une plage vide réelle.

« Une expansion unitaire des contenus visuels, un champ sensible de *phantasia*, appartient à cette apparition-de-*phantasia*. Mais ces contenus sensibles et ce champ sont dépourvus phénoménologiquement de tout enchaînement avec mon champ sensible perceptif (*perzeptiv*) de maintenant. À quoi correspond alors aussi que l'enchaînement des apparitions et des objets phénoménaux, qui s'édifient sur la base des sensations et des *phantasmata*, n'est pas unitaire. L'objectivité apparaissant en *phantasia* est une, et celle qui apparaît en perception est autre ; les deux peuvent être liées par des liens intentionnels mais ne sont pas liées par les liens de co-appartenance intentionnelle réciproque qui constitue une unité de l'intuition, une objectivité unitairement intuitive : si bien que la *phantasia* la constitue pour soi, et la perception pour soi. »²¹¹

Cependant, l'imagination en tant que *phantasia* requiert une connaissance préalable. Si une chose n'est pas déjà présente à

²¹¹ *Ibid.*, p. 108.

l'avance, comme la « plage » (qui représente quelque chose de différent d'un restaurant), l'objet imaginé tel qu'une « plage déserte » n'est pas possible.

Notons que l'imagination en tant que *phantasia* crée des objets, qui n'existent pas dans la réalité, à travers la volonté subjective. Du point de vue de la volonté, elle diffère de la protention en tant qu'acte spontané fournissant des données qui n'existent pas ou n'existent pas encore. Ce qui est commun entre les deux est leur capacité à créer des « objets » inexistantes dans la réalité. Quant à la relation entre les données réelles et l'imagination, ainsi que la relation entre les données réelles et la facilité de l'imagination, cela sera discuté à la fin de ce chapitre.

Revenons à la comparaison entre la compréhension perceptive et l'imagination. L'imagination en tant que *phantasia*, qui fait l'image, n'a pas d'existence dans la réalité en tant que « création » qui assemble ou « appréhende »²¹² les éléments issus de la perception. Nous expliquerons cela par la suite. Essentiellement, elle ne diffère pas de la compréhension perceptive qui met en commun les données du passé et du présent en une unité, faisant apparaître un sens²¹³ dans un domaine non-physique.

²¹² « La représentation-de-*phantasia* semble solliciter ou présupposer pour elle-même un nouveau caractère d'appréhension : elle est une mise en image (*Verbildlichung*). », *ibid.*, pp. 61-62.

²¹³ « Mais si l'on comprend par représentation l'*appréhension*, ce qui fait l'apparaître dans les actes intentionnels, indépendamment du croire ou ne

Dans la compréhension perceptive d'un objet physique, seules quelques facettes sont directement perçues, les données perceptives étant limitées, comme expliqué précédemment. Prenons l'exemple d'une tasse : nous ne voyons qu'une ou deux de ses facettes, mais nous ne les considérons pas comme des singularités séparées. Au contraire, nous les percevons comme constituant une tasse entière, même si d'autres facettes, peut-être « similaires », ne sont pas visibles pour nous. Ainsi, des liaisons se forment passivement entre les facettes que nous avons vues et celles que nous voyons actuellement, créant ainsi une unité. De plus, il y a des « présuppositions » de l'existence d'autres facettes non visibles, contribuant virtuellement à la formation de l'unité. Un « saut », qui implique l'unité formée des données perceptives ou la « création » d'une interprétation des données perceptives, y compris les projections virtuelles comme facettes manquantes physiquement, rend possible la compréhension de cet objet en tant que tel, avec un sens perçu grâce à une liaison successive ou continue.

Dans le cas de l'imagination à partir de l'image-objet, l'image-sujet « se voit » à travers l'image-objet qui transmet ce qui se manifeste à travers elle-même. La transmission requiert une similitude entre ces deux objets ou « images ». Dans cette représentation d'image, l'image-objet n'est pas visée comme

pas croire, du douter ou souhaiter, donc ce qui est identique lorsqu'une indécision intellectuelle passe en une décision, une affirmation en une négation, *alors* il y a à vrai dire de nombreuses différences. », *ibid.*, p. 56.

une « destination » ou un sens, mais plutôt considérée comme un « outil » visant l'image-sujet en tant qu'objet apparaissant.

Il est clair qu'il y a des différences²¹⁴ entre l'image-sujet et l'objet perçu dans la perception. Le sens d'un objet réel ou de l'objet perceptif peut changer en fonction des découvertes de nouvelles facettes. Par exemple, une personne que nous croyions connaître pourrait se révéler différente lorsque nous découvrons son visage au lieu de la voir simplement de dos. Comme le souligne Husserl, la perception d'un objet n'est pas

²¹⁴ Pour Husserl, la représentation perceptive est la saisie directe tandis que la représentation d'image est la saisie indirecte, parce que la première « voit » l'objet « comme » il est, mais la seconde a besoin d'image ou d'image-objet. L'image-sujet apparaît à travers l'image ou l'image-objet. Dès lors, Husserl considère qu'il existe une différence de saisie entre ces deux représentations.

« Dans la représentation perceptive l'objet apparaissant lui-même est visé, et elle représente ainsi son objet comme lui [étant] donné, comme saisi "lui-même". Dans la représentation d'image par contre, ce n'est pas l'objet apparaissant mais un autre [qui] est visé pour lequel il fait fonction de représentant par similitude. La représentation d'image a donc une manière indirecte de se rapporter à son objet. En elle l'image apparaît sans médiation, en chair et en os : elle apparaît, et cependant l'objet représenté n'est pas représenté au sens prégnant, mais seulement rendu intuitif, "lui-même" n'apparaissant toutefois pas. En faisant cette distinction, nous pouvons parler ici de représentations *directement intuitives* et *indirectement intuitives*, ou aussi de représentations qui intuitionnent et qui rendent intuitif. Les perceptions présument bien intuitionner l'objet, les représentations en image le rendent simplement intuitif dans l'image. », *ibid.*, pp. 159-160.

Mais selon Husserl, l'objet perceptif en tant que tel ou « originaire » ne se voit pas « directement » comme il est, mais à travers la constitution d'unité à partir des données perceptives. Dans le contexte de Husserl, la compréhension de l'objet perceptif n'est pas une intuition « directe » comme montrer ce qui est perçu par rapport à la représentation d'image. La compréhension requiert la formation de l'unité ou du sens qui est « au-delà » des données perceptives reçues.

parfaite, et une discontinuité²¹⁵ est inhérente à la limitation de la perception. Seules une ou deux facettes sont vues à la fois pour l'objet perceptif. Ainsi, le sens construit « se base » sur quelques facettes d'objet limitées, ce qui signifie que le sens peut varier en fonction de nouvelles découvertes. Ces limites font partie de la nature de la perception.

Concernant l'image, si elle est « claire », c'est-à-dire assez « ressemblante », l'objet visé est sans délai représenté comme l'image-sujet, qui est saisie complètement sans variation dans la conscience. Cependant, si l'image n'est pas « claire », la vérification n'est pas permise ou possible comme dans la perception, il est possible qu'un sens « se projette » avec l'image-objet donnée, qui ne correspond pas nécessairement à l'image-sujet « destinée ». Par exemple, nous pourrions ne pas identifier l'animal comme un lion, mais plutôt comme un chat dans un dessin. Dans la *phantasia*, l'image-sujet se forme « indépendamment » de l'image-objet. Elle se présente en mélangeant ou en associant les éléments issus de la réalité. Par exemple, un éléphant ailé peut « exister » dans l'imagination en combinant l'éléphant et l'aile, provenant tous deux de la réalité.

Comme illustré précédemment, les éléments de la *phantasia* proviennent de la réalité ou de la perception de la réalité. L'animal « éléphant » n'est pas un arbre, de même que

²¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

l'éléphant ailé n'est pas un arbre ailé. En *phantasia*, il est essentiel de d'abord connaître les éléments de départ. L'imagination en tant que *phantasia* va au-delà de la simple perception qu'elle modifie ou réarrange. Elle se présente comme une « création » d'un nouvel objet à partir de ceux qui apparaissent dans la perception. L'image-sujet n'est pas restreinte par le domaine physique ou la réalité, comme c'est le cas avec une plage vide en été, qui n'existe pas dans la réalité.

En ce qui concerne l'essence de la constitution du sens, la représentation imaginative en tant que *phantasia* et la représentation perceptive partagent fondamentalement l'essence de la constitution du sens en tant que mise-ensemble, une « création » d'unité en tant que sens, et le caractère d'immanence²¹⁶, avec la différence de clarté des données perceptives, ou de l'« intensité »²¹⁷ des données perceptives (pour utiliser les termes de Husserl) qui servent de matières ou

²¹⁶ « On pourrait répondre ainsi : l'appréhension perceptive appartient par essence aux sensations. Elles sont d'abord saisies comme présentes de soi (*selbstgegenwärtig*) et c'est sur elles que s'édifient les appréhensions empiriques amplifiantes ou modifiantes qui constituent le perçu transcendant (*transeunt*). Tandis qu'aux *phantasmata* appartiennent des appréhensions imaginatives (*imaginative*). Ces appréhensions imaginatives ne sont pas fondées dans des appréhensions directes de genre perceptif (*perzeptiver*) qui mettent d'abord en jeu le contenu sensible comme un présent puis le prennent comme image d'un autre mais, grâce à leur similitude plus ou moins éloignée, elles fondent immédiatement une conscience-de-présentification immanente, une conscience modifiée, [celle] du regarder au-dedans (*Hineinschauens*) du visé dans ce qui est vécu (*Erlebte*) sans que pour elle cependant ce qui est vécu de manière sensible n'ait valeur que pour soi, c'est-à-dire pour un présent.», *ibid.*, pp. 110-111.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 152.

d'« outils » pour la formation de sens, en les reconfigurant par rapport à celles qui sont données. Du point de vue de la structure de mise-ensemble, la représentation perceptive n'est pas fondamentalement différente de l'essence de l'imagination, à l'exception de la participation de la volonté mentionnée précédemment :

« Sensations et *phantasamata* pourraient toutefois encore être distingués de façon arrêtée sans s'appuyer sur la stricte différence de genre. Ce serait le cas si les différences d'un genre se répartissaient de manière telle que les uns ne puissent entrer en jeu que comme contenus présentant d'apparitions perceptives, les autres que comme contenus présentant d'apparitions-de-*phantasia*. Si la différence reposait par exemple sur le moment de l'intensité, ou sur un *analogon* de celui-ci, les intensités en dessous d'une certaine valeur pourraient alors être exclusivement réservées à la *phantasia*, celles au-dessus d'une certaine valeur exclusivement réservées à la perception. La condition préalable à une différenciation arrêtée pourrait être satisfaite du fait qu'existerait, non pas un point-limite, mais un champ intermédiaire d'intensités possibles, qui ne seraient cependant jamais réalisées. Une rupture de l'intensité aurait donc lieu dans le passage de la perception à la *phantasia*. »²¹⁸

²¹⁸ *Ibid.*, p. 152.

La distinction entre l'objet perceptif et l'objet imaginaire, comme suggéré par Husserl, repose sur un certain degré d'intensité de clarté ou de certitude. Le sens d'un objet perceptif est susceptible de changer en raison des limitations de la perception, car l'objet ne peut pas être vu dans son ensemble, bien que cela n'entrave pas sa compréhension en tant qu'unité. Avec cette limitation, le sens de l'objet perceptif constitué peut changer avec de nouvelles découvertes possibles, en raison du caractère ouvert de la perception. L'objet imaginaire est « tout vu », il n'est pas sujet à être influencé par la réalité changeante, comme une plage vide imaginée n'est pas perturbée par un changement imprévu de météo défavorable.

Comme indiqué précédemment, le sens d'un objet perceptif dépend du degré d'attachement aux données perceptives actuelles issues de la perception. En revanche, le sens imaginaire (de *phantasia*), qui n'apparaît pas ici et maintenant physiquement, se forme en extrayant des données perceptives, des éléments « apportés » ou « empruntés » à la « création », en les combinant avec clarté ou certitude de représentation, indépendamment de la réalité. Ainsi, il y a un degré différent de plénitude ou de dépendance entre la représentation perceptive et la représentation imaginative. La représentation perceptive d'un objet repose sur les données perceptives de l'instant, et cela est la « base » pour construire le sens, avec des découvertes « constructives » qui agissent comme une

« illustration intuitive au sens propre »²¹⁹, une possibilité soulignée par Husserl. En tant que construction, le sens formé de l'objet perceptif est limité par les données de l'instant dans la perception, et il est sujet à des changements en fonction des découvertes. La représentation perceptive n'est pas certaine²²⁰ et peut varier en fonction de la nature de sa dépendance par rapport à la perception.

La représentation d'image nécessite une image-objet²²¹ en tant que transmetteur physique vers l'image-sujet en tant que sens.

²¹⁹ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI, op. cit.*, pp. 94-95.

²²⁰ Dans *Recherches logiques IV* (1901)*, Husserl a distingué la signification catégorématique et la signification syncatégorématique. La première désigne l'abstraction du facteur sensible comme « un », tandis que la seconde demande le contenu de la perception, comme « arbre » a besoin de la couleur. Quand on dévoile la signification syncatégorématique, comme arbre, il existe plusieurs variations de représentation de cet objet. Mais la représentation de l'« un », dans son abstraction, est plus « stable » que la représentation syncatégorématique, influencée par le sensible.

« Nous pouvons aussi l'exprimer comme suit : *nulle signification syncatégorématique, c'est-à-dire nul acte d'intention de significations dépendante, ne peut assumer de fonction de connaissance, sinon dans le contexte d'une signification catégorématique.* » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V), op. cit.*, p. 108.

* E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V), op. cit.*, p. 97.

²²¹ « La représentation imaginative pure qui figure parfaitement son objet, étant donné qu'elle est pure de toute adjonction signitive, possède dans son contenu présentatif un analogon parfait de l'objet. Cet analogon peut se rapprocher plus ou moins de l'objet, jusqu'à la limite de l'identité complète. On peut en dire tout autant de la perception pure. La différence

Elle repose sur la similitude entre l'image-objet et l'image-sujet pour exprimer le sens comme l'image-sujet « désignée ». Une fois que l'image-sujet se manifeste à partir de l'image-objet, la représentation est assurée ou certaine, à moins que le lien ne soit pas « assez solide », comme expliqué précédemment.

La représentation imaginative en tant que *phantasia*, qualifiée d'« imagination libre », ne dépend pas d'un transmetteur ou d'un « analogon »²²², et n'a pas besoin de similitude entre l'image-objet et l'image-sujet. Cette représentation présente l'objet visé avec l'ensemble des éléments provenant de la perception de la réalité, mais elle est plus « stable » que la représentation perceptive et que la représentation d'image. En tant que « création » subjective, la saisie de la représentation est sécurisée par la libération de la dépendance à la réalité changeante et de la liaison avec la réalité en tant que similitude. Dans ce cas, l'objet imaginé est plus certain ou moins influencé que le sens perceptif et le sens d'image. Dans *Recherches logiques VI* ²²³ (1901), Husserl souligne la différence de degré de plénitude de la représentation, qui varie en fonction de la dépendance à la matière externe en tant que signe ou image. Les représentations d'unité qui dépendent

réside seulement en ce que l'imagination appréhende le contenu à titre d'analogon, à titre d'image, tandis que la perception l'appréhende comme apparition de l'objet lui-même. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, op. cit., pp. 106-107.

²²² *Ibid.*, p. 107.

²²³ *Ibid.*, pp. 102-106.

moins de la matière pour exprimer le sens sont plus « certaines » ou stables, car elles sont moins influencées par des facteurs externes ou par la matière. Selon les degrés²²⁴ de perfection ²²⁵ distingués par Husserl, la représentation imaginative en tant que *phantasia* ne dépend ni du « mode » des données perceptives, comme l'exigence de la perception instantanée, ni de la similitude entre l'image-objet et l'image-sujet. Elle est ainsi plus « certaine » dans la perspective de la donation de sens, ou plus « stable », car moins influencée par le sensible.

²²⁴ « Si éloignée que, dans le cas de l'imagination, l'image puisse être de l'objet, elle a diverses déterminations qui lui sont communes avec lui ; bien plus, elle lui "ressemble", elle le reproduit, et ainsi il nous est "réellement présent". Au contraire, la représentation signitive ne représente pas par analogie, elle n'est "à proprement parler" pas du tout "une représentation", il n'y a rien de l'objet qui vive en elle. La plénitude complète comme idéal est donc la plénitude de l'objet lui-même en tant que totalité des déterminations qui le constituent. Mais la *plénitude de la représentation* est la totalité des déterminations qui appartiennent à la représentation même, au moyen desquelles elle présentifie son objet par analogie ou l'appréhende comme étant donné lui-même. Cette *plénitude* est donc, à côté de la qualité et de la matière, un moment caractéristique des représentations ; à vrai dire, un élément positif seulement dans le cas des représentations intuitives, un manque dans le cas des représentations signitives. Plus la représentation est "claire", plus sa "vivacité" est grande, plus le degré de figuration auquel elle est arrivée est élevé : plus elle est riche en plénitude. En conséquence, l'idéal de la plénitude serait atteint dans une représentation qui enfermerait dans son contenu phénoménologique son objet plein et entier. A coup sûr, aucune imagination n'est capable de l'atteindre, mais seulement la perception, au cas où, dans la plénitude de l'objet, l'on compte aussi les déterminations individualisantes. Par contre, si nous faisons abstraction de ces déterminations, un idéal se trouve alors par là aussi nettement caractérisé pour l'imagination. », *ibid.*, pp. 98-99.

²²⁵ *Ibid.*, p. 107.

5) La *phantasia* et la perception

Malgré la plus grande certitude ou stabilité de la représentation imaginative en tant que *phantasia* par rapport à la représentation perceptive, comme expliqué précédemment, les « matières » ou les éléments nécessitent une source dans la perception. La *phantasia* ne peut pas émerger à partir de rien. La condition phénoménologique de la *phantasia* exige une base perceptive. Si l'éléphant n'est pas préalablement connu, l'éléphant ailé n'est pas possible. La *phantasia* n'invente pas à partir de rien, mais elle se « construit » ou se forme à partir de ce qui est perçu dans le monde, en supposant la reconnaissance d'objets perceptifs. La *phantasia*, dans ce contexte, en tant qu'acte subjectif ou acte accompli par le soi individuel, ne se détache pas complètement du monde ou des éléments provenant de la réalité. Elle n'est pas formée de manière passive, mais plutôt elle modifie ou développe les éléments perçus, s'élevant ainsi dans la compréhension de la réalité en « choisissant » les éléments réels du monde et en les « mélangeant » pour former l'objet de la *phantasia*.

L'objet de la *phantasia* semble se détacher du monde ou de la réalité, apparaissant indépendant de l'influence extérieure ; comme dans l'exemple de la plage, nous pouvons imaginer que nous nous trouvons sur une plage déserte, peu importe où nous sommes physiquement. En apparence, l'objet de la

phantasia semble être indépendant de la perception, cependant, il est essentiel de noter que si la compréhension d'un objet perceptif n'est pas établie pour servir de fondation à la construction de la *phantasia*, cette dernière ne se développe pas en tant qu'entité distincte ou en tant que « compréhension fixée » ou « stable » dans le sens d'un développement imaginatif. Par exemple, si la plage ne nous plaît pas ou ne suscite aucun intérêt, ou si la plage n'existe pas fondamentalement, la plage déserte en tant qu'objet idéalisé ne se déploie pas comme objet de la *phantasia*. Autrement dit, s'il n'y a pas d'« image-objet », l'« image-sujet » n'est plus possible. Et s'il n'y a pas de « parties » qui ont déjà été acquises ou comprises, la *phantasia* en tant qu'objet détaché de perceptif n'est plus possible.

Ainsi, l'« image-sujet » et l'objet de la *phantasia* se construisent sur la compréhension définie d'objet perceptif. Nous allons discuter la force de « déploiement », qui vient des données perceptives, à savoir l'influence sur la compréhension d'objet perceptif et sur la compréhension d'objet imaginé à l'égard de la facilité de la constitution ; ce dernier se forme apparemment de manière subjective ou se forme par le soi individuel par rapport à la compréhension d'un objet perceptif qui se fait passivement avec la perception des données, après l'élucidation du caractère de constitution de l'intentionnalité.

6) L'intentionnalité et l'appréhension

La perception fournit les données ou singularités, comme les contenus de couleur, de taille, etc., mais les données perçues elles-mêmes ne sont pas l'unité en tant que sens. Dans l'actualité, elles ne sont pas suffisantes pour former l'unité en tant que sens. Il est nécessaire de « se relier » parmi les données singulières. Le sens en tant qu'objet compréhensif ou intelligiblement visible n'apparaît pas dans les données ou dans le monde actuel, ce qui montre qu'il y a des processus, comme les actes de conscience, qui interviennent pour rendre ces données perceptives « complètes » ou compréhensives en tant qu'unité ou sens.

La participation de l'« essence » du souvenir en tant que rétention, qui rappelle ce qui est passé au présent, et la participation de l'« essence » de l'imagination en tant que protention, qui crée ce qui n'existe pas ou pas encore dans la réalité, montrent que les données perceptives ne sont pas simplement la somme des données perçues, mais qu'elles forment un ensemble en tant qu'unité opérant un « saut » au-delà de celles qui sont perçues physiquement, comme illustré dans l'exemple de la tasse mentionné précédemment. Ces processus continus, à savoir la rétention et la protention, en tant que moyens de faire des données perceptives, y compris la donnée virtuelle, un ensemble en tant qu'unité, avec la

« motivation »²²⁶, s'appellent « appréhension », ce qui signifie l'essai de comprendre ou de totaliser les données reçues, en les mettant ensemble, développant ainsi une direction comme formation d'unité intelligible en tant que sens. L'unité formée en tant que sens, avec l'appréhension qui assemble les données, est « plus que » la simple somme des données perceptives, car ces données elles-mêmes ne sont pas « suffisantes » pour constituer une unité en tant que sens. Dans ce contexte, le sens est une unité qui est « créée » et fixée ou individualisée, dénotant une manière de « saisir » les données perceptives en les recevant comme une (re-) formation ou une interprétation de la réalité. L'unité formée, ou le sens, n'est pas ontologiquement identique aux données, mais semble en quelque sorte « flotter sur » les données actuelles :

« Ce n'est pas un simple avoir de l'objet dans lequel avoir conscience et être se recouvrent, mais une conscience médiate dans la mesure où ce qui est possédé immédiatement est seulement une aperception, un fonds (*Bestand*) de data de sensation rapporté à des data kinesthésiques et une appréhension aperceptive à travers laquelle une apparition exposante se constitue ; et c'est à travers elle donc que l'objet transcendant est conscient comme s'esquissant et s'exposant *originaliter*. »²²⁷

²²⁶ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 155.

²²⁷ *Ibid.*, p. 107.

La nature du sens n'est pas réelle, comme le souligne Jean-Paul Sartre [1905-1980] dans *L'imagination* (1936), car l'unité est animée par des actes intentionnels de l'appréhension de la conscience :

« À présent la coupure se fait autrement, on distingue l'ensemble des éléments *réels* de la synthèse consciente (la hylé et les différents actes intentionnels qui l'animent) et, d'autre part, le “sens” qui habite cette conscience. La réalité psychique concrète sera nommée *noèse* et le sens qui vient l'habiter *noème*. Par exemple “arbre-en-fleur-perçu” est le noème de la perception que j'ai en ce moment. Mais ce “sens noématique” qui appartient à chaque conscience réelle n'est lui-même *rien de réel*. » (souligné par l'auteur)²²⁸

7) L'intentionnalité en tant que motivation

L'unité en tant que sens est formée de deux parties : d'une part la mise en ensemble des données perceptives, comprenant les données présentes, celles du passé et celles qui complètent ou « satisfont » les lacunes de la réalité ; d'autre part la rétention et la protention, en tant qu'actes d'appréhension, qui contribuent activement à la formation de l'unité. Ces processus

²²⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'imagination*, édition corrigée avec un index par Arlette Elkaïm-Sartre, Quadriga, 7^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 128.

intègrent la force ou la « motivation » inhérente à l'intentionnalité de la conscience.

Avec la réduction phénoménologique, la noèse, caractérisée par la structure du « viser-vers » en tant qu'intentionnalité de la conscience, persiste comme résidu phénoménologique indépendamment²²⁹ du sens ou de la validité du sens dans le monde. Cette structure, en tant que résidu phénoménologique, garantit ou justifie l'existence du sens avec son fondement ontologique, grâce à la structure du « viser-vers » qui s'oriente naturellement vers son objet²³⁰.

Pour que le sens en tant qu'objet intentionnel de cette structure apparaisse comme tel, cette structure ne se limite pas seulement à diriger vers son objet comme sens, mais elle constitue le sens en tant qu'objet intentionnel, avec des données perceptives qui sont fournies ou reçues par la perception. La constitution du sens présuppose une ouverture au monde ou aux données perceptives du monde, qui servent de matière première pour la formation du sens, dont nous discuterons, à travers la perception. Revenons à la nature de

²²⁹ « Le vécu intentionnel, indubitablement, est ainsi fait – avons-nous montré – qu'une orientation appropriée du regard permet d'en détacher un "sens". », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 275.

²³⁰ « Sous le nom d'*actes dirigés de façon immanente*, ou, pour le dire de manière plus générale, de *vécus intentionnels rapportés de façon immanente à leur objet*, nous entendons ceux dont l'essence implique que leurs objets intentionnels, s'ils existent en général, appartiennent au même flux de vécu qu'eux-mêmes. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 112.

cette structure caractérisée comme l'intentionnalité de la conscience selon Husserl. Cette intentionnalité ne se limite pas à simplement viser son objet en tant que noème ou sens, mais elle le construit effectivement en tant que tel. La « construction » de l'unité par l'intentionnalité, telle que décrite dans *De la synthèse passive*, implique une « tendance »²³¹ ou un « effort »²³² qui forme²³³ l'unité en tant que sens, ou la « vision du soi »²³⁴, terme employé par Husserl, se distinguant²³⁵ ainsi des autres sens :

« L'intention est dirigée sur son objet, elle ne veut pas être une simple visée vide de celui-ci, elle veut accéder à l'objet même, c'est-à-dire à une intuition qui le donne lui-même, qui est en soi conscience de la possession en personne (*Selbsthabe*). Mais l'intention ne veut pas simplement en général, au-delà d'elle-même, toucher l'objectal (*das Gegenständliche*) intentionné dans une intuition correspondante et trouver simplement la préfiguration portée au remplissement ; elle est là encore insatisfaite et s'efforce, encore au-delà, d'aller de détermination plus précise en détermination plus

²³¹ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 162.

²³² *Ibid.*, p. 162 ; p. 164.

²³³ « Mais c'est bien une possibilité d'essence générale que chaque conscience, par une quelconque motivation, – nous avons évoqué, dans la sphère passive, l'éveil associatif –, adopte une direction et conjointement une direction-vers (*Hin-richtung*) visant l'étant dans le soi-même. », *ibid.*, p. 164.

²³⁴ *Ibid.*, p. 166.

²³⁵ *Ibid.*, p. 173.

précise. La généralité indéterminée de la préfiguration dans chaque vide qui demeure n'est toujours qu'une forme pour le remplissement intentionné qui est à opérer dans la forme d'une détermination plus précise toujours neuve et dans un sens objectif correspondant. »²³⁶

L'intentionnalité, selon Husserl, ne vise pas seulement son objet en tant que sens de manière immanente, mais elle s'efforce également de participer activement à la constitution du sens en tant qu'objectif, contribuant ainsi à former l'unité en tant que sens des données singularisées. Dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl a abordé le double sens de l'intentionnalité : cette dernière a son objet visé, et le rapport entre la conscience et l'objet (qui apparaît comme tel) concerne la phénoménalité, rendant l'objet visible comme tel ou comme l'« objet dans son mode »²³⁷. Michel Henry approfondit le deuxième sens de l'intentionnalité dans le développement de sa phénoménologie, dont nous parlerons dans le chapitre suivant.

« Manifestement nous devons reconnaître que le terme d'«intentionnalité» est à double sens, selon que nous avons en vue, soit la relation de l'apparition à ce qui apparaît, soit la relation de la conscience d'une part à

²³⁶ *Ibid.*, p. 162.

²³⁷ E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 41.

“ce qui apparaît dans son mode”, d’autre part à ce qui apparaît tout court. »²³⁸

Remarquons que la construction de sens ici relève d’une tendance ou d’une force passive avec les données perceptives fournies par la perception. Cela peut impliquer une influence sur la construction de sens à travers les données perceptives, indiquant que les « processus » de construction d’unité ou sens ne peuvent pas être hors de la motivation ou de la tendance de l’intentionnalité, comme le remarque Patočka. Le sens ou l’apparition est « donné »²³⁹ dans sa nature, rendant possible la phénoménologie asubjective²⁴⁰, une étude de phénoménalisation au-delà ou indépendante du domaine de la subjectivité « absolue » de Husserl. Le choix, en tant que réalisation de la liberté individuelle, repose sur l’apparition de sens²⁴¹ comme donné non-individuellement. A. Schnell souligne le caractère phénoménologique de la passivité²⁴² de

²³⁸ *Ibid.*, p. 41.

²³⁹ « L’apparition, c’est-à-dire la vue de la chose identique qui se présente au travers des perspectives, est donnée. », J. PATOČKA, *Qu’est-ce que la phénoménologie ?*, op. cit., p. 238.

²⁴⁰ « La phénoménologie asubjective s’élève ainsi dans des dimensions qui demeuraient inaccessibles à la phénoménologie subjective, dimensions qui ne clôturent pas, mais ouvrent. Elle est capable aussi, à l’inverse, de descendre vers une analyse des mouvements de la vie que notre *sum* accomplit et dans le déroulement desquels la sphère phénoménale acquiert son agencement concret. », *ibid.*, p. 214.

²⁴¹ « Le phénomène n’est pas l’accomplissement d’une constitution subjective. Au contraire, les possibilités “subjectives” elles-mêmes ne deviennent claires que “sur” le phénomène. », *ibid.*, p. 247.

²⁴² « L’instinct s’avère en effet être la “proto-forme (*Vorform*)” de la volonté : “[...] dans la pulsion et dans le faire qui s’ensuit est présent (*vorliegt*) une forme inférieure du vouloir, une passivité du vouloir par

l'auto-constitution du sens, assimilée à l'instinct sous la forme de l'« intérêt », qui est l'origine ou la « source »²⁴³ de l'intentionnalité, distincte de la pulsion qui se passe dans la perception. Nous aborderons l'influence de la matière sur la phénoménalité à la fin de ce chapitre.

« Cet instinct originaire – qu'on peut alors opposer à l'intentionnalité de *pulsion* à l'œuvre dans la perception extérieure – correspond à la “tendance noético-noématique instinctive (*instinktive noetisch-noematische Tendenz*)”, un intérêt “dirigé instinctivement [...] sur la constitution d'expériences de choses, sur les connaissances des choses”. »²⁴⁴

Revenons aux actes de la formation d'unité, l'objet intentionné ou le noème en tant qu'unité n'est pas la somme des données de perception, mais quelque chose de « plus qu'elles-mêmes ». L'objet intentionné, ou le noème, se compose de deux parties : d'une part la matière provenant de la perception ou des données perceptives, et d'autre part la structure ou les

opposition à l'activité du 'je peux' en tant qu'accomplissement du vouloir par le Moi.” », Alexander SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 2007, p. 231.

²⁴³ « 1) L'instinct d'objectivation, en tant que corrélat de la première objectivation, est le phénomène ultime où l'on peut identifier une excitation *conscientielle* ; ici nous sommes à la source même de la conscience et de son *intérêt* – l'*inter-esse* exprimant bien la *tension* originaire caractérisant l'intentionnalité – porté originairement vers les choses et le monde. », *ibid.*, p. 219.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

processus qui façonnent l'unité à partir des données perceptives. Pour former l'unité en tant que telle, la rétention est nécessaire pour garder les données perceptives du passé, les intégrant à celles du présent, comme unification, en vue de la formation de l'unité. L'unité formée ne résulte pas seulement de la rétention mais aussi de la protention qui « satisfait » celles qui sont manquantes parmi les données perceptives, impliquant ainsi la « sup-position » des données qui ne sont pas visibles. Comme dans l'exemple précédent, nous ne voyons qu'une facette de la tasse, mais « nous » supposons ou « nous » projetons qu'il y a d'autres facettes similaires derrière. L'acte de protention est de « satisfaire » l'« unité » d'objet formée en tant que telle, mais cela ne signifie pas qu'il n'est pas possible de se tromper avec des données perceptives imprévues, car l'unité formée peut être changée en fonction de l'émergence de nouvelles données perceptives. La compréhension d'un objet perceptif requiert les lois fondamentales²⁴⁵ de la conscience, telles que l'acte d'appréhension incluant la rétention, l'unification et la protention. Ces aspects relèvent de l'intention ou de l'effort de l'intentionnalité visant à former l'unité en tant que telle. Ces actes ou cette intention ne proviennent pas de l'« extérieur » ou du monde, ni du sens, mais ils rendent le sens du monde

²⁴⁵ « En langage phénoménologique : l'objectivité ne se constitue précisément pas dans les contenus "primaires", mais dans les caractères d'appréhension et dans la conformité à des lois, qui leur appartient par essence. », E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 13.

possible ou valable, comme l'« origine »²⁴⁶ de sens, terme utilisé par R. Barbaras, à partir des données perceptives.

Ainsi, selon Husserl, les données perceptives nécessitent les actes de l'appréhension pour la constitution du sens en tant que son objet intentionnel. Ce sont ces actes de l'intentionnalité qui contribuent à la formation du sens à partir des données perceptives. Cependant, selon l'expérience, comme indiqué par Husserl et expliqué précédemment, certains sens semblent plus « forts » ou plus « lourds » que d'autres. Si la constitution du sens relève de la structure passive de la conscience, qui n'est pas subjective ou ne découle pas de la décision individuelle, c'est-à-dire si les actes de constitution émanent de la structure générale ou universelle de la conscience, comment expliquer l'inégalité dans l'apparition des sens ? Ces actes sont-ils isolés de l'influence de l'« extérieur » ou du monde, en particulier de la « nature » des données perceptives ? De plus, est-ce que toutes les données perceptives provenant du monde sont également « traitées » et conservées dans la conscience, ayant la capacité d'influencer les processus de formation de l'unité et donc l'apparition de sens ? Pour approfondir la discussion sur l'influence des données perceptives en tant que matière de la constitution, nous allons examiner l'affection chez Husserl, en nous concentrant principalement sur son traitement dans *De la synthèse passive* et les parties pertinentes.

²⁴⁶ R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 157.

V) L'affection chez Husserl

Selon Husserl, l'affection possède un caractère d'attrait²⁴⁷ qui la distingue des autres phénomènes. Dans l'affection, l'attrait se présente en tant qu'objet qui apparaît de manière plus « apparaissante » ou saillante que les autres. L'attrait implique un « détachement » qui souligne le caractère distinct de l'apparition de l'objet, le distinguant des autres apparitions. Cette apparition de l'objet d'attrait diffère des autres. Par exemple, lorsque la musique nous plaît, cela signifie qu'elle nous apparaît de manière distincte par rapport à d'autres objets, avec une intensité particulière. La manière dont la musique nous apparaît diffère nettement de celle des produits cosmétiques. En ce cas, la musique apparaît de manière nettement différenciée par rapport aux autres.

« Avant tout l'affection présuppose le détachement ; et dans la sphère impressionnelle, elle présuppose ce détachement que nous n'avons pu trouver qu'en elle – précisément si nous mettons hors jeu, comme jusqu'ici, toute considération de l'horizon lointain de l'oubli et, cela va de soi, le domaine des ressouvenirs. »²⁴⁸

²⁴⁷ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 217.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 217.

La distinction en tant que détachement ne montre pas seulement une différence d'apparition d'unité du point de vue de l'intensité mais également d'un « poids » : cette apparition de l'affection se présente comme étant plus « signifiante » ou importante que les autres. Ce privilège de l'apparition de l'affection ne signifie pas seulement une différence d'intensité d'apparition mais également une tendance, un rapprochement qui se transforme en empressement²⁴⁹ envers l'objet d'attrait. La musique que nous adorons suscite en nous une tendance à nous en approcher, que ce soit en l'écoutant ou en la jouant. Dans *De la synthèse passive*, Husserl observe que l'attrait n'est pas simplement un phénomène ou une apparition parmi d'autres, mais qu'il a la capacité d'exercer une force sur le sujet, l'attirant vers lui :

« Par là, nous comprenons l'excitation conforme à la conscience, l'attrait spécifique qu'un objet conscient exerce sur le moi – c'est un attrait qui se détend dans la conversion du moi et, de là, se poursuit dans l'aspiration à l'intuition donatrice en personne qui dévoile de plus en plus le soi de l'objet – donc à la prise de connaissance, à la considération plus précise de l'objet. »²⁵⁰

²⁴⁹ « Tout cela a lieu en même temps ; mais à cette occasion seul le chant l'emporte, dans la mesure où nous sommes, dans l'écoute, tournés exclusivement vers lui. Pourtant tout le reste exerce encore son excitation. », *ibid.*, p. 218.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 217.

D'ailleurs, l'affection, caractérisée par un attrait imposé qui n'est pas subjectif ou individuellement choisi, est accompagnée de sentiments particuliers et exclusifs²⁵¹, tels que l'« excitation » mentionnée par Husserl, lesquels se distinguent des autres sentiments. Par exemple, lorsque nous écoutons la musique que nous adorons, nous ressentons une sensation de sortie de la réalité ou de libération de sa « contrainte ». Dans ce cas, la musique nous « retire » momentanément des affaires actuelles. Non seulement la musique nous fait sortir, mais elle nous « attire-vers » elle, établissant ainsi un rapprochement, une identification, avec une proximité ou une intimité. Cette « sortie » et cet « attirer-vers » sont accompagnés d'un sentiment stimulant ou dynamique, illustrant la pass-ivité de la pass-ion de l'affection :

« De la sphère de l'affect (*Gemüt*), nous ne devons prendre en compte que les sentiments originairement unis avec les data sensibles et dire : l'affection naissante est d'un côté fonctionnellement co-dépendante de la grandeur relative du contraste ; mais elle est aussi, d'un autre côté, dépendante des sentiments sensibles privilégiés, comme un sentiment de volupté fondé dans son unité par ce qui se détache. »²⁵²

²⁵¹ *Ibid.*, p. 218.

²⁵² *Ibid.*, p. 218.

L'affection, en tant qu'apparition se distinguant nettement des autres apparitions accompagnées de sentiments spéciaux, exerce une force de rapprochement sur le sujet. Cette force, ou attraction – inverse en cas de répulsion –, implique la tendance à se rapprocher de l'objet d'attrait tout en signifiant simultanément l'éloignement passif d'autres objets. Autrement dit, les autres objets apparaissent comme moins « importants » que l'objet d'attrait.

L'affection, en tant qu'apparition distinctive dotée d'une force de rapprochement et simultanément d'éloignement, est par nature passive, comme mentionné précédemment. Ce n'est pas le sujet ou le soi individuel qui décide d'aimer un objet, tel que la passion pour la musique, mais il s'agit plutôt d'être saisi ou capturé par elle. La tendance de rapprochement vers l'objet d'attrait est un acte spontané ou involontaire qui est hors de la décision du sujet ou de la volonté individuelle.

1) Le contraste en tant que condition d'affection

Phénoménologiquement, l'affection, caractérisée par l'attrait, se présente comme une apparition distinctive qui se produit de manière passive, exerçant simultanément une force de rapprochement ou d'éloignement par rapport à d'autres objets ou apparitions. L'objet d'attrait peut se tenir dans la conscience pendant un certain laps de temps, prenant la forme

d'une tentation et suscitant une force de rapprochement ou d'attraction. Ainsi, l'affection consiste à se lier au monde en « intégrant » l'objet spécifique à travers l'identification et l'affinité. L'affection, caractérisée par une apparition distinctive en tant qu'attrait accompagné d'une force de rapprochement, se fonde, selon Husserl, sur le « contraste » qui est une caractéristique particulière de la matière :

« Le détachement était donc pour nous le détachement par fusion sous contraste du contenu. Or l'affection est d'une certaine manière fonction du contraste, bien qu'elle ne le soit pas seulement du contraste. Dans la mesure où l'on doit envisager l'affection la plus originaire comme étant celle qui se produit dans le présent impressionnel, il faut alors caractériser le contraste comme la condition la plus originaire de l'affection. À la gradualité du contraste est liée une gradualité de l'affection, mais aussi déjà celle de la tendance à l'affection. Un contraste similaire peut en effet exercer sur le moi une excitation effective ; une autre fois il se peut que la tendance affective n'atteigne pas le moi. »²⁵³

Le contraste désigne le caractère distinctif ou relatif de la matière ou de la donnée perceptive, en tant que datum

²⁵³ *Ibid.*, p. 217.

« détaché » ou « saillant »²⁵⁴ qui est « impressionnel »²⁵⁵, en comparaison avec d'autres données perceptives. Dans ce sens, un « relativisme »²⁵⁶ s'instaure entre cette donnée « détachée » et les autres données, créant ainsi un contraste²⁵⁷ avec d'autres données :

« Pour désigner le rapport d'unité d'un datum détaché et de cela même dont il se détache, nous possédons encore une autre expression particulièrement appropriée : le contraste – expression que nous n'utilisons pas seulement pour les cas extrêmes, comme pour le contraste d'une détonation par rapport à un arrière-plan faiblement bruyant ou sonore. »²⁵⁸

Comment l'affection se réalise-t-elle à travers le caractère de contraste de la matière ? Tout d'abord, examinons la matière en tant que « data saillantes » selon Husserl, désignée comme la « base » de la formation de l'unité, ainsi que le rôle de la matière dans les processus de formation de l'unité. Plutôt que

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 208.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁵⁶ « Qu'est-ce qui confère à un datum individuel détaché le privilège de l'affection ? Car le datum singulier dans sa connexion est dépendant, du point de vue de sa force affective, des autres data, comme eux de lui. Nous nous trouvons face à un relativisme des tendances affectives ; reste à savoir ce qui pourrait ici entrer en vigueur comme lois et finalement comme lois d'essence. », *ibid.*, p. 218.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 208.

²⁵⁸ *Ibid.*, pp. 208-209.

d'opérer une séparation indépendante²⁵⁹, la matière facilite²⁶⁰ la formation de l'unité.

2) La *hylè* chez Husserl

Au départ, il est bien connu que Husserl cherchait à garantir l'existence ontologique du sens, qui constitue la présupposition commune des sciences particulières. À travers la réduction phénoménologique, la structure générale de la conscience est identifiée comme « viser-vers », ou la « noèse » telle que décrite dans *Idées I*. Son caractère essentiel est de se diriger vers quelque chose, comme son objet. Avec l'assurance de la noèse, l'objet visé en tant qu'objet intentionnel, ou le « noème », est assuré avec ce fondement ontologique. Autrement dit, l'existence du sens et la justification fondamentale des objets des sciences, sont ontologiquement assurées.

Ensuite, Husserl se pose la question de savoir comment le sens se forme, une fois que sa justification est assurée. Il ne peut pas surgir à partir de rien ; par exemple, le sens de la tasse en tant qu'outil pour boire nécessite « quelque chose », comme le fait de percevoir des « images » qui ressemblent à cet objet. S'il n'y a rien du tout, le sens de la tasse ne peut ni apparaître

²⁵⁹ Cf., *ibid.*, p. 208.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 210.

ni être compris. Ainsi, pour que le sens puisse se constituer tel qu'il est, il est nécessaire de présupposer l'existence de « quelque chose » qui est utilisé ou mobilisé pour l'apparition du sens. Chez Husserl, ce « quelque chose » est appelé « matière », ce qu'il désigne comme les « data hylétiques »²⁶¹, caractérisées par leur visibilité ou sensibilité physique. La matière est sujette à la perception et à la sensation ; par exemple, le son est audible, la couleur est visible, etc. Cependant, selon Husserl, le simple caractère sensible de la matière ne suffit pas à faire apparaître le sens.

Bien que la matière puisse être perçue, elle ne montre pas encore le sens ; en d'autres termes, la matière elle-même n'est pas le sens. Par exemple, la couleur seule ne peut être interprétée comme la pomme, de même que le son individuel ne peut pas être entendu comme la mélodie. Selon Husserl, la matière n'est pas encore le sens en tant qu'objet compréhensible. Le sens ne peut pas être trouvé dans la matière, mais émerge comme « quelque chose » qui est « au-dessus » de celle-ci. Prenons l'exemple de la pomme : elle est perçue non seulement comme une somme de couleurs, de taille, etc., mais aussi comme un « fruit » qui est comestible.

Selon Husserl, pour que le sens puisse émerger, la matière doit être mise en relation avec d'autres choses, comme un accompagnement ou un arrangement des matières. Par

²⁶¹ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 259.

exemple, pour que les sons individuels acquièrent un sens en tant que mélodie, il est nécessaire d'avoir un arrangement de ces derniers. Les sons ne sont pas entendus comme des singularités séparées, mais plutôt comme une entièresité, à savoir la mélodie ; des actes intentionnels doivent « mettre-ensemble » ces singularités en données perceptives, obtenues à travers la perception. Pour que la matière puisse conférer du sens ou être « compréhensible », il est nécessaire de « mettre-ensemble » les données à travers des actes d'intentionnalité, comme la « forme » de constitution de l'unité.

La matière elle-même n'est pas encore le sens. Elle est dépourvue²⁶² de la « forme » capable de « mettre ensemble », d'unifier les singularités en vue de constituer l'unité ou le sens. La matière doit être « animée »²⁶³ ou « formée » pour dégager l'unité des singularités ou des matériaux en tant que sens. Pour Husserl, la forme de constitution du sens est conçue comme une « donatrice de sens » impliquant les processus de mettre-ensemble visant à conférer une unité en tant que sens. Ces processus agissent sur la matière qui, en elle-même, n'est pas intentionnelle :

« Nous trouvons de tels *data* concrètes de vécu comme composantes de vécus concrets plus complexes, qui, pris en entier, sont intentionnels, dans la mesure où sur

²⁶² « Quant aux possibilités lassées plus haut ouvertes, il faudrait les intituler, en conséquence, “matériaux sans forme” et “formes sans matériau”. », *ibid.*, p. 258.

²⁶³ *Ibid.*, p. 299.

ces moments sensoriels repose une strate en quelque sorte “animatrice”, *donatrice de sens* (ou impliquant par essence une donation de sens), une strate grâce à laquelle à partir du *sensoriel*, *qui n’a en lui-même nulle intentionnalité*, se forme justement le vécu intentionnel concret. » (souligné par l’auteur)²⁶⁴

La matière elle-même ne porte pas le sens, mais elle sert de « base » à la constitution du sens : le sens dépend de la matière, ou du signe, comme support, ou pour la transmission dans le cadre de la communication, comme illustré auparavant. Par exemple, pour que la tasse puisse être comprise comme un outil pour boire, il faut plus que la taille, la couleur, la céramique, etc. qui se montrent. Dans le domaine sonore, la mélodie nécessite les sons individuels pour se « former » en tant que telle, mais elle requiert également des actes, tels que la « forme », pour acquérir un sens. La forme n’est pas la matière, mais elle a besoin de celle-ci pour donner le sens :

« Nous nous en tenons donc au mot “noétique”, et nous disons : *le flux de l’être phénoménologique a une strate de matériau sensible (stofflich) et une strate noétique.* » (souligné par l’auteur)²⁶⁵

Concernant la constitution du sens, Husserl distingue la matière des lois transcendantales, considérées comme les

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 257.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 261.

normes ontologiques permettant de former l'unité. Ces dernières sont la structure de la conscience qui altère la « présentation » ou l'« apparence » de la matière à travers des processus tels que la rétention et la protention, qui sont inhérents aux actes d'appréhension, offrant ainsi la possibilité de l'apparition d'une unité :

« Aussi est-il encore absolument indubitable qu'ici “unité” et “multiplicité” relèvent de *dimensions totalement différentes* ; c'est-à-dire que *tout ce qui est hylétique* fait partie du vécu concret à titre d'élément *réel*, tandis que ce qui “s'expose”, “s'esquisse” en lui en tant que multiplicité appartient au noème. » (souligné par l'auteur)²⁶⁶

En tant que « base » pour le développement de la formation de l'unité, l'existence de la matière est nécessaire à l'apparition de l'objet perceptif, ainsi que de l'objet imaginé, car les « éléments » de l'objet imaginaire proviennent de la perception. Mais le sens, comme mentionné précédemment, est « plus que » la simple somme des données perceptives : il est comme une « construction » ou une interprétation fondée sur les données perceptives. Les données perceptives ou les singularités ne sont pas la compréhension elle-même. Par exemple, le sens d'un verre en tant qu'outil pour boire ne se résume pas à la simple somme de la couleur, de la taille ronde,

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 299.

etc. Lorsque nous avons soif en pleine nature, nous pouvons boire de l'eau avec les mains. Les mains, dans ce cas, fonctionnent comme le « verre ». Ce dernier est une interprétation de l'arrangement ou de l'organisation d'usage des mains, qui ne fonctionne pas comme un simple ajout d'éléments ou de données. La matière seule, qui n'est pas encore le sens, peut prendre un sens lorsqu'elle est associée à d'autres éléments dans une « forme », qui établit la liaison ou l'unification. Par exemple, la couleur rouge est combinée avec d'autres « éléments » pour donner différents sens, tels que la pomme rouge, le tapis rouge, la voiture rouge, etc.

« Les vécus intentionnels se trouvent là comme des unités par donation de sens (en un sens très élargi). Des *data* sensibles se donnent comme matériaux pour des mises en forme (*Formungen*) intentionnelles ou des donations de sens de divers niveaux, simples ou fondées selon un type propre – nous y reviendrons de façon plus précise. »²⁶⁷

La matière provient du monde réel et est fournie par la perception, mais la matière « dans » le noème n'est plus la « même chose » que celle de la réalité²⁶⁸. Autrement dit, elle

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 258.

²⁶⁸ « Cette couleur à présent, mise entre parenthèses, appartient au noème. Mais elle n'appartient pas comme partie intégrante réelle au vécu perceptif, quoique nous trouvions, en lui aussi, "quelque chose comme de la couleur" : à savoir, la "couleur sensorielle", le moment hylétique du vécu concret, dans lequel "s'esquisse" la couleur noématique, ou couleur "objective". », *ibid.*, p.298.

est déjà « modifiée » ou « animée », selon les termes de Husserl, dans le noème. Grâce à la forme ou au travail de la conscience, la matière devient compréhensible en acquérant un sens :

« Mais les matériaux (*die Stoffe*) sont, disions-nous déjà auparavant, “animés” par des moments noétiques, ils subissent (tandis que le Moi est tourné non vers eux, mais vers l’objet) des “appréhensions”, des “donations de sens”, que dans la réflexion nous saisissons justement sur et avec les matériaux. Il en résulte à cet égard tout aussitôt ceci : ce ne sont pas seulement les moments hylétiques (les couleurs, les sons sensoriels, etc.), mais aussi les appréhensions qui les animent – donc, *les deux composantes prises en un seul tout* : que c’est aussi l’*apparaître* de la couleur, du son et ainsi de chaque qualité de l’objet, qui appartient au contenu “réel” du vécu. » (souligné par l’auteur)²⁶⁹

Remarquons que, bien que la matière puisse être ressentie ou perçue, elle a besoin de la « forme » pour acquérir l’unité en tant que sens. La matière elle-même n’est pas « compréhensible » ou « entendue » comme sens. Toutes les choses qui sont vues ou comprises comme telles sont déjà « mises ensemble » en tant qu’unité formée. Par exemple, le rouge n’existe jamais seul, mais toujours avec l’étendue, le son

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 299-300.

est toujours dans une durée et accompagné du « son » d'arrière-plan, etc. La matière « elle-même » ne peut pas être perçue dans le vécu, comme la couleur seule ou la couleur « indépendante », car elle est déjà « modifiée » ou « animée » à l'avance en tant qu'objet unitaire.

Avec cette élucidation, la matière selon Husserl est la « base » de la formation de l'unité. La matière n'est pas la structure de la formation de l'unité, mais elle a besoin de cette dernière pour donner naissance au sens. Husserl a observé l'existence de certaines matières qui se distinguent des autres, qui ne sont pas « homogènes »²⁷⁰ ou similaires aux autres. Il nomme « data détachées »²⁷¹ les données qui sont plus « vives » que les autres. Les « data » ou données « détachées » se distinguent des autres données qui ne sont pas aussi remarquables ou extraordinaires. Cette différence d'intensité parmi les données marque le caractère de contraste de la matière que nous avons mentionné. Le « datum » ou la donnée « détachée », accompagné d'autres données à côté, indique qu'il y a une force affective qui sort de cette combinaison de données. La force affective n'est pas l'affection, car cette dernière est le phénomène, ou l'apparition distinctive, d'après Husserl, tandis que la première peut déclencher les processus de constitution

²⁷⁰ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 206.

²⁷¹ « Nous avons également rencontré des suites et bien sûr aussi l'entrelacement des suites en une suite englobante, et de la même manière l'entrelacement des ordres de la coexistence. Tout cela pour des data détachées. », *ibid.*, p. 207.

de l'unité qui forment l'affection avec le caractère de contraste de matière, ou elle peut se dissiper dans ces processus dont nous parlerons par la suite. Nous allons détailler ce caractère de la force affective ci-dessous. La force affective ne provient pas de l'unité, mais appartient au caractère particulier de la matière.

3) La force affective et la formation d'unité

i.) Éveil en tant que facilitation de l'association

Comme cela a été abordé, la matière selon Husserl n'a pas de sens, mais elle est sensorielle. La matière sensorielle a besoin des processus de formation d'unité pour acquérir un sens. Comme le philosophe l'a montré, la formation de l'unité en tant que sens s'opère à travers les actes de la conscience tels que la rétention et la protention, ou la subjectivité « absolue »²⁷², qui rassemblent les données perceptives, c'est-à-dire la matière, en tant que constitution de sens. L'unité en tant que sens est comprise comme étant la « même » ou « identique » aux présentifications des singularités. Prenons l'exemple d'une tasse : même lorsque nous tournons cet objet

²⁷² « Aussi le reproduit était déjà là, excepté dans la “réalisation effective” de la présentification intuitive. Ce qui n'est pas encore présentifié entre déjà en liaison avec ce qui éveille. L'éveil signifie en même temps une tendance à la réactivation. », *ibid.*, p. 393.

et que seule une facette est visible à la fois, les autres facettes semblent « disparaître ». Cependant, cela n'empêche pas la formation de l'unité grâce à la succession ou à l'unification. Le « je », qui est indépendant du vouloir subjectif ou du nous individuel mais appartient à la subjectivité transcendante, considère l'objet dans son ensemble comme un outil pour boire. Cela ne signifie pas simplement que les facettes précédentes disparaissent lorsque nous tournons l'objet, mais plutôt qu'elles sont « mises ensemble » avec la facette présente, permettant ainsi la formation de l'unité. La formation de l'unité de l'objet perceptif en tant que sens ne découle pas seulement de la rétention, qui re-présentifie les données du passé, mais aussi de la liaison en tant qu'unification entre les données du passé, émergeant du « passé » comme étant « présentes », et les données du présent. Cette liaison vise à les rassembler en formant une unité, idéalisant ainsi vers l'« un », qui est « plus que » la simple somme des singularités données.

L'unité, en tant que « produit », se forme à travers les processus d'appréhension de l'intentionnalité avec les singularités données. Les données perceptives sont continuellement reçues par la perception, et de nouvelles données perceptives sont également reçues et rassemblées pour former l'unité. La réception continue des données perceptives, à travers la perception, fait « entrer » de nouvelles données dans la conscience, telles que les données instantanées. Selon Husserl, le caractère spécifique « détaché » d'une donnée ou de la matière, avec une connotation affective, a la

capacité d'appeler et de rappeler les autres données, peut les éveiller et les associer pour former ainsi une unité. Dans *De la synthèse passive*, Husserl souligne le caractère passif d'unification des données avec une facilitation dans la perspective de genèse, en l'appelant « association »²⁷³. Celle-ci est un rapport ou une liaison passive entre les données perceptives à l'égard de la formation de l'unité :

« Le terme d'association désigne pour nous une forme et une loi de la genèse immanente qui appartiennent constamment à la conscience en général et non, comme pour les psychologues, une forme de la causalité psychophysique et objective ni un type de loi comme celui qui détermine de manière causale, dans la vie psychique de l'homme et de l'animal, le surgissement des reproductions et des ressouvenirs. »²⁷⁴

Au sens littéral, l'éveil est l'inverse du sommeil, il est actif ou dynamique. Prenons l'exemple de Husserl ²⁷⁵ : une conversation évoquant un paysage marin nous rappelle une réunion qui a eu lieu au bord de la mer. Dans le cadre de la

²⁷³ « Les formes d'ordre possèdent manifestement une signification affective particulière. L'ordre successif universel, dans la mesure où tout se constitue en devenir, et où l'affection résulte de manière primaire du devenir constitutif. Mais non pas comme si la succession était en tant que telle un principe d'association. D'un champ à l'autre nulle association ne se produit comme association de la succession. Ce qui est essentiel ce n'est pas la succession, mais la connexion affine dans l'ordre qui lui est propre. », *ibid.*, p. 220.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 191.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 195.

phénoménologie génétique, l'éveil, en tant qu'acte passif d'appel et de rappel, fait ressortir ce qui est passé, présupposant ainsi l'existence de « quelque chose » comme l'éveillé qui existait auparavant, et ramène à la conscience ce qui n'est pas encore survenu. Selon Husserl, l'éveil suppose un éveillant et un éveillé. L'éveillant appelle ce qui n'est pas présent et rappelle ce qui existe déjà mais qui est « endormi » ou conservé « ailleurs »²⁷⁶, le faisant ressortir.

Par ce rappel, les données du passé ne sont plus considérées comme passées, mais plutôt comme « présentes » d'une autre manière. L'éveil est une « réactivation »²⁷⁷, agissant comme un « désassombrissement »²⁷⁸ de données antérieures, qui ne sont pas présentes à l'instant, mais « cachées »²⁷⁹ quelque part dans la conscience par l'éveillant. L'éveil, impliquant la demeure de cette donnée comme retenue, contrairement aux autres données non-affectives qui partent immédiatement, ne se limite pas simplement à la re-présentification d'une donnée ou d'une donnée absente. Il englobe également l'association entre ces deux données, impliquant une tendance à l'unification :

²⁷⁶ « Au contraire, déjà à l'intérieur du présent vivant, nous rencontrons une opération affective tout à fait particulière, à savoir celle de l'éveil de ce qui est caché et enveloppé dans l'intentionnalité implicite. », *ibid.*, p. 236.

²⁷⁷ « Aussi le reproduit était déjà là, excepté dans la "réalisation effective" de la présentification intuitive. Ce qui n'est pas encore présentifié entre déjà en liaison avec ce qui éveille. L'éveil signifie en même temps une tendance à la réactivation. », *ibid.*, p. 393.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 239.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 239.

« L'association originaire se déroule exclusivement, dans la sphère de notre sensibilité hylétique, à chaque fois à l'intérieur d'un champ sensible à part. En d'autres termes, chaque champ sensible édifie pour soi un domaine propre et clos de tendances affectives, capable d'une unification organisatrice par association. »²⁸⁰

Dans le contexte de Husserl, cette association ne résulte pas d'une liaison intentionnelle de la conscience ou de la subjectivité « absolue »²⁸¹, mais elle a la capacité de motiver²⁸² ou de renforcer les processus de la formation de l'unité, comme ayant une tendance à former l'unité, par le biais du caractère particulier, c'est-à-dire la force affective de la matière ou la capacité d'éveil inhérente à la matière en tant qu'éveillante. Nous allons en discuter davantage dans la section suivante.

« L'association est éveil. L'éveil n'est pas seulement l'éveil par résonance. Ce qui résonne éveille

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 219.

²⁸¹ « Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement "objectif". C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme "flux", quelque chose qui jaillit "maintenant", en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. », E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 99.

²⁸² E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 155.

l'ensemble de sa connexion de coexistence et de succession selon le degré de son immédiateté ou de sa médiateté. L'éveillé éveille nécessairement son entour, et la préférence se porte alors sur ce qui est ou était par là éveillé. »²⁸³

L'éveil est l'acte passif qui révèle la donnée « dormante », agissant comme une re-présentification d'une donnée du passé. Selon Husserl, l'éveil en tant qu'association de données implique une facilité de la formation de l'unité. Par exemple, un morceau de musique au piano peut ne pas nous captiver particulièrement. Cependant, si la même mélodie est interprétée à la flûte, cela la rend plus « vivante » et attire notre attention de manière passive. Un autre exemple illustrant le rappel, la couleur orange, qui est éclatante pour nous, éveille d'autres données qui sont moins « actives » comme la forme ou la taille. Cette couleur confère à un objet, comme un sac à dos, une visibilité ou une vivacité accrue par rapport à d'autres sacs. Ainsi, le développement de la formation est facilité par la force originelle de cette première donnée :

« Déjà l'introduction du terme "éveil" donne naturellement à entendre que nous avons affaire ici à quelque chose de si proche en parenté avec des associations au sens courant que l'on pourrait déjà presque parler ici au sens large d'associations,

²⁸³ *Ibid.*, p. 394.

d'associations originaires, dans lesquelles il n'est pas encore question de reproduction. Une loi dit en effet que chaque éveil originaire dans la propagation, donc dans le transfert associatif de l'éveil, est lié par homogénéité à de nouvelles data. »²⁸⁴

Selon Husserl, la force affective de données perceptives a le pouvoir d'appeler d'autres données et de rappeler les moins actives en tant que « communication »²⁸⁵ entre les « membres » ou « parties »²⁸⁶. Cette « communication » entre les données, impliquant une « propagation »²⁸⁷ de ce qui est visible, à savoir la donnée éveillante et la donnée éveillée, facilite les processus de formation de l'unité en fournissant les matières à la formation et en suscitant une tendance à l'unification. En ce qui concerne le caractère d'éveil qui révèle des données en tant que propagation des données visibles, Husserl a constaté que l'éveil fonctionne vers le futur, de

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 219.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 238.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁸⁷ « Il nous faut dire : une nouvelle affection fait son apparition et un rayon éveillant en émerge (ou selon les deux trajets sériels de la lumière qui se trouve au milieu, un double rayon d'éveil), rayon qui, avec la force éveillant de la traînée qui opère déjà de manière affective, s'unifie dans l'unité d'un éveil plus fort. Aussi l'évidence nous obligera-t-elle à dire qu'une sorte de propagation de l'affection a lieu dans chacun des tous articulés qui avait affecté directement comme tout : à savoir la propagation aux parties. Dans cette mesure nous n'avons pas eu besoin de modifier l'exemple d'origine. D'emblée nous aurions pu dire que l'éveil de la traînée tout entière se partage dès le début entre les parties, leur attribuant une affection médiate particulière, et ce à l'intérieur de l'affection globale du tout. », *ibid.*, p. 222.

manière similaire à l'intentionnalité²⁸⁸ qui forme l'unité des données singulières. En effet, la donnée affective éveille les autres données qui sont « prêtes », et facilite ainsi la formation de l'unité :

« Manifestement l'éveil associatif progresse aussi vers le futur. Aussi les nouveaux sons d'une mélodie, l'ensemble de la succession des futurs qui s'entrelacent en un nouveau devenir, tirent-ils profit du premier éveil. Les formations sonores qui n'avaient peut-être pas rempli les conditions de l'affection se font à présent remarquer, et elles deviennent même objets d'un intérêt thématique. A partir d'une place qui éveille, l'éveil s'étend donc aussi vers l'avant, en suivant la ligne de la fusion objective. »²⁸⁹

ii.) La forme et l'affaiblissement

Bien que la possibilité de l'apparition distinctive soit assurée par le caractère spécial de la matière comme contraste, Husserl estime qu'une autre condition élémentaire est nécessaire pour que l'unité puisse apparaître comme telle. Selon Husserl, la

²⁸⁸ « Dans le présent vivant, le surgissement originellement impressionnel possède *ceteris paribus* une tendance affective plus forte que ce qui est déjà rétentionnel. C'est précisément pourquoi l'affection a, relativement à la direction de propagation, une tendance unitaire vers le futur, l'intentionnalité est principalement orientée vers le futur. », *ibid.*, p. 223.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 224.

force affective des données perceptives peut faciliter la formation de l'unité en fournissant les données disponibles, mais elle ne constitue pas la formation de l'unité elle-même. Autrement dit, la force affective seule ne suffit pas à former l'unité. Pour Husserl, l'influence ou la facilitation exercée par la force affective de matière ne signifie pas la participation majeure ou décisive de la matière dans la formation de l'unité. Le caractère distinctif de matière en tant que contraste nécessite les processus de formation de l'unité. Afin que l'apparition, comprise comme ayant un sens ou une compréhension vivement différente des autres, soit pleinement réalisée, la force affective des données doit passer par la condition de synthèse²⁹⁰ pour la formation de l'unité :

« Nous devons manifestement ranger parmi les fusions inconditionnellement nécessaires, celles qui donnent

²⁹⁰ « Si nous nous demandons comment un semblable éveil se produit, alors la réponse est celle-ci : tout comme l'intuition s'accorde à l'intuition dans la coexistence, et non pas seulement dans la contiguïté locale constante, et l'impression s'accorde à l'impression avant tout dans la coexistence originellement impressionnelle, puisqu'une synthèse de recouvrement a aussi lieu par essence à distance, et tout comme le recouvrement et la communication affective sont en cela inséparablement un, il en va de même si nous passons à la succession, attendu que ce qui est finalement devenu non-intuitif parvient pourtant à la synthèse avec ce qui est effectivement intuitif et, en particulier, avec ce qui surgit dans la nouvelle vitalité impressionnelle. La communication affective signifierait donc que chaque supplément de force affective d'un membre quelconque appartenant à ce qui est lié à distance par homogénéité et détachement augmente la force de tous les membres alliés. Conformément à notre interprétation principielle, cela veut dire donc que la liaison n'avait généralement lieu que grâce à la force affective, et qu'aussi longtemps que l'intuition se produit, elle est *eo ipso* force affective. », *ibid.*, p. 238.

lieu de manière constitutive à la forme fixe du champ de la présence vivante : la forme temporelle et celle du champ local, mais aussi ce qui devrait ressortir comme forme stable et unitaire de tout champ sensible quel qu'il soit. Cela voudrait dire : tout comme en général le fluer originaire dans l'immanence ne peut être l'opération particulière d'une affection, mais est en fait une fusion originaire et continue qui se déroule nécessairement et qui possède malgré tout ses conditions de possibilité structurelle, afin précisément que la continuité nécessaire puisse être une continuité remplie, il doit en être de même pour la hylè fluente. La fusion hylétique doit donc s'accomplir dans la stricte nécessité de la constitution temporelle à partir de la continuité originaire comme fusion successive et ce, de nouveau, sans aucune opération de l'affection. »²⁹¹

Selon Husserl, le rôle de la force affective de la matière est d'appeler et de rappeler d'autres données, mais la matière ne participe pas, d'après lui, aux processus de formation de l'unité. La matière, avec son caractère de contraste, peut faciliter ou renforcer l'unité formée, telle que l'intensité de l'apparition de l'objet, mais cela dépend des conditions des processus de la formation de l'unité pour donner forme à l'unité en tant que telle. En d'autres termes, la force affective de la matière n'est pas indépendante des processus de formation en ce qui

²⁹¹ *Ibid.*, p. 226.

concerne la formation de l'unité, mais elle sert de condition²⁹² de synthèse. La force affective, en tant que matière « détachée », doit s'intégrer dans la « forme » en tant que processus de la constitution de l'unité. À cet égard, la force affective doit suivre les processus ou les lois transcendantales de la formation d'unité, à savoir les actes de l'intentionnalité de la conscience :

« Par ailleurs, le remplissement de ces formes, qui rend possible les unités concrètement formées, est soumis aux conditions particulières de la concrescence et du contraste. L'affection court le long des liaisons ; c'est seulement si les conditions d'homogénéité concrète ou figurale sont remplies, et ce de telle manière que des synthèses de recouvrement peuvent se former dans la contiguïté ou dans la distance, que la connexion

²⁹² « Comment, dès lors, la similitude peut-elle devenir malgré tout consciente ? La réponse vient tout naturellement : même si le sens objectal et *un* est, du point de vue affectif, très imparfait, il est encore présent ici en tant que premier coup de marteau, certes atténué ; il peut donc entrer encore dans une communauté de sens avec le nouveau coup de marteau. Conséquence de cette communauté, un éveil affectif part en retour de la force affective du dernier coup de marteau vers ce qui est similaire du point de vue du sens. Certes, cela ne le conduit pas à l'intuition, mais à un désassombrissement (*Entnebelung*). Cela signifie qu'il possède à présent une force affective propre, à l'égal du nouveau coup de marteau, comme de celui qui est passé et qui a été ranimé. Par là la condition est remplie pour que la similitude puisse se produire comme telle de manière réellement synthétique, c'est-à-dire comme une synthèse propre de similitude, affectivement détachée. », *ibid.*, p. 239.

affective peut subsister, les affections se propager, la force affective présente s'accroître, etc. »²⁹³

L'affection, d'après Husserl, n'est pas indépendante des processus de la formation de l'unité. Elle requiert non seulement le contraste de la matière, comme la force affective sortie de l'accompagnement d'autres données, qui renforce l'intensité de l'apparition, mais aussi, ou plus fondamentalement, la « forme » en tant que processus constitutifs de l'intentionnalité de la conscience. Pour que l'affection soit possible²⁹⁴, c'est-à-dire pour qu'elle soit comprise comme une apparition distincte par rapport aux autres apparitions, Husserl est d'avis qu'il faut d'abord une unité²⁹⁵ préalablement constituée. La force affective peut renforcer l'intensité de l'apparition en tant qu'affection, mais cela repose sur la structure de la formation de l'unité :

²⁹³ *Ibid.*, p. 229.

²⁹⁴ « Pour qu'un monde objectif puisse se constituer dans la subjectivité en général, des unités affectives doivent se constituer. Mais pour que cela soit possible, des unités affectives hylétiques doivent, en premier lieu dans la sphère hylétique, c'est-à-dire de nouveau dans le présent vivant, advenir selon une nécessité d'essence, et s'entrelace les unes aux autres de manière homogène. », *ibid.*, p. 228.

²⁹⁵ « Si l'on peut comprendre au niveau inférieur que la continuité va nécessairement de pair avec la fusion et si les conditions dont dépend une semblable fusion sont compréhensibles par elles-mêmes, la formation de l'unité et la fusion lointaine, si l'on se plonge alors dans la formation des pluralités homogènes, n'en sont pas moins aussi compréhensibles par elles-mêmes. Inversement, ce serait une chose tout à fait incompréhensible que d'attribuer à l'affection du niveau inférieur l'opération de la fusion, bien que cela ne le soit pas au niveau supérieur. », *ibid.*, pp. 227-228.

« Tout cela est fort compréhensible surtout lorsqu'on prend connaissance du genre relevant de ces conditions. Mais que quelque chose puisse tout simplement gagner en force affective, là où rien de la sorte n'était disponible, que quelque chose qui n'était absolument pas là pour le moi, un pur néant affectif, puisse avant tout devenir quelque chose d'actif, c'est là précisément ce qui résiste à la compréhension. Si nous suivons la gradualité inhérente à l'être de l'affection, nous demeurons dans l'intelligibilité et la vue eidétique, et n'avons dès lors aucune raison de faire des substructions incompréhensibles, qui pourraient bien excéder *eo ipso* la sphère de l'essence. »²⁹⁶

Revenons aux processus de formation de l'unité perceptive. Pour que le sens émerge, il ne suffit pas seulement d'avoir une simple « chose » comme matière. Dans les processus de la formation de l'unité, comme la rétention et la protention mentionnées précédemment, une donnée affective est capable d'éveiller passivement d'autres données, facilitant la formation d'une unité.

Selon Husserl, la rétention concerne le maintien de la donnée « détachée », accompagné par d'autres données en tant que contraste, mais cela ne signifie pas nécessairement que cette donnée particulière demeure comme la même rétention tout au

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 229.

long de la réception de nouvelles données et de la synthèse continue. Dans la compréhension perceptive, comme celle d'une tasse, de nouvelles données continuent d'« entrer » ou de « s'ajouter » à la rétention originelle de la donnée affective, telle que la facette jaune de l'objet. La donnée « originelle » perd progressivement son caractère « originel » avec l'ajout de nouvelles facettes au fil de la « modification rétentionnelle », c'est-à-dire que la force affective de cette donnée originelle se change au fur et à mesure de la perception de nouvelles données et de la formation de l'unité. Dans ce sens, la rétention de la première donnée évolue, et la force « originelle » de celle-ci diminue en faisant place à la donnée suivante. Husserl considère que la force affective de la donnée détachée pâlit ou se « dilue », comme un « assombrissement », devenant indifférente²⁹⁷ parmi des données perceptives au cours des processus de formation de l'unité. L'effet de la matière selon Husserl se modifie d'« explicite », comme pleinement intuitif, en « implicite »²⁹⁸, comme voilé par la continuation de

²⁹⁷ « Car le processus continue, ce qui reste perd irrésistiblement en différenciation et en force affective, lesquelles étaient dérivées au cours de la rétention d'un point originaire. Aussi cette séparation qui naît de l'appartenance à l'un et l'autre traits rétentionnels et qui les maintient distincts dans les derniers fragments ne peut-elle en aucun cas être maintenue. Cela finit donc par une indifférenciation complète, issue d'une impuissance affective totale. », *ibid.*, pp. 234-235.

²⁹⁸ « Le processus rétentionnel est déjà dans le trajet de son intuitivité un processus constant d'appauvrissement, et ce malgré l'identité continuelle du sens ; le sens voit sa plénitude intuitive toujours s'amoinrir. C'est la raison pour laquelle on dit que l'intuition devient de moins en moins une pure intuition et de plus en plus un mélange d'intuition et de représentation vide. C'est la raison pour laquelle aussi l'on assiste à un déclin progressif de la force affective qui, lorsque la rétention est entièrement devenue une représentation vide, n'a en fin de compte aucun

formation d'unité. Nous aborderons la modification de la force affective de la donnée dans le cadre du mode de combinaison dans les chapitres suivants.

« Apparaissant dans le processus phénoménal originaire, dans l'objectivité concrète du temps, le surgissement d'une nouvelle impression originaire, continuellement rattachée à l'impression immédiatement dépassée et modifiée sous la forme du "tout juste passé", chemine main dans la main avec la modification rétentionnelle, en cela inséparable. Au cours de l'ensemble du processus, nous avons, à chaque phase, un vécu originaire qui est originairement impressionnel. Pendant la constante modification rétentionnelle de ce vécu, la force affective survit au datum constitué comme identique, mais amoindrie. Nous avons également décrit le processus rétentionnel comme processus d'assombrissement (*Vernebelung*). Ce qui s'était constitué concrètement avec les différences internes et les détachements externes, en premier lieu dans l'unité de l'impression originaire,

point d'appui propre sur l'intuitif, et qui ne peut mettre en valeur le sens qu'elle a conservé, d'après tels ou tels moments partiels, que par l'entrée en vigueur, à partir de l'intuition, de l'impression originaire, de la force affective déjà rétro-active. Mais la force affective originaire à la fin se tarit, la modification rétentionnelle conduit à une identité vide qui a perdu sa différence spécifique et qui ne peut pas se maintenir, la ligne synthétique rétentionnelle se perd dans le degré zéro absolu de l'indifférenciation. Et, dans la continuité de ce processus, le sens s'est néanmoins maintenu dans son identité, il s'est simplement voilé, il est passé du sens explicite à un sens implicite. », *ibid.*, pp. 237-238.

s'obscurcit toujours davantage, perd les différenciations et les saillances. Il est clair que la force affective qui lui revient comme aux tous s'amointrit sans cesse au cours du processus. »²⁹⁹

4) Un développement possible

Dans le cadre de la phénoménologie de Husserl, la force affective de la donnée, lorsqu'elle réside dans la rétention, a la capacité de faire émerger d'autres données qui ne sont pas immédiatement visibles, favorisant ainsi une tendance à l'association entre ces dernières. Cependant, selon Husserl, la force affective n'est pas la constitutrice de la formation de l'unité ; elle dépend³⁰⁰ plutôt des processus de formation. La force affective se soumet aux « conditions essentielles et élémentaires de la forme »³⁰¹, agissant comme « ce qui

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 233.

³⁰⁰ « La fusion hylétique doit donc s'accomplir dans la stricte nécessité de la constitution temporelle à partir de la continuité originaire comme fusion successive et ce, de nouveau, sans aucune opération de l'affection. », *ibid.*, p. 226.

³⁰¹ « Les objets hylétiques *se constituent*, nous l'avons dit et montré, *sont* dans le *devenir* constituant ; nous avons, dans chaque phase de ce devenir, des teneurs de phases, qui, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes déjà des objets, ne sont pas rien. Ce qui appartient, dans l'unité d'une phase momentanée, à l'objet se constituant comme un et même, par exemple à une tache de couleur dans le champ visuel, doit posséder une certaine unité de connexion vis-à-vis de ce qui appartient constitutivement, au même point temporel, à un autre objet. Passant d'un maintenant momentané au maintenant momentané le plus proche, les teneurs respectives de l'un et de l'autre moment doivent se relier en une

remplit »³⁰² la « tendance »³⁰³ à la constitution de sens. La force affective de la donnée « détachée », qui joue un rôle comme élément, diminue ou s'estompe au cours de la constitution. En d'autres termes, la force affective de la matière ne participe pas aux processus de « mettre-ensemble », mais s'affaiblit au cours de la formation de l'unité.

L'affection concerne le fait d'être « affecté par » quelque chose, comme la musique entendue en tant qu'être ou chose individuelle distincte d'autres objets tels qu'une table. L'objet affectif apparaît de manière distincte par rapport aux autres objets, révélant une différence d'intensité parmi les apparences des objets. Selon Husserl, l'affection n'est pas indépendante de l'unité formée, mais est « déjà » intégrée d'une manière ou d'une autre à celle-ci. L'affection, en tant qu'apparition vive ou distincte, suppose la condition des processus en tant que

connexion, de manière à ce que, suivant l'exemple donné, la tache de couleur une, qu'elle soit changeante ou non, mais la même, puisse néanmoins se constituer. L'unification constitutive, la fusion en *un* objet, la séparation avec tout autre objet répondent donc aux conditions essentielles et élémentaires de la forme et du remplissement de la forme. », *ibid.*, p. 230.

³⁰² *Ibid.*, p. 230.

³⁰³ « Les moments objectaux, parvenus à l'affection particulière restent d'un point de vue affectif conservés aussi longtemps que dure la nouvelle force, sous la forme vide de la représentation, conservés plus longtemps qu'ils ne l'auraient été sans cette nouvelle force. Avec un tel rayonnement rétro-actif de la force affective dans la conscience vide, est tout aussi bien donnée une tendance essentielle qui surgit dans une reproduction plus ou moins claire, au contenu plus ou moins riche, et par là même dans le passage, par identification, de la représentation vide à une donation du soi, laquelle renouvelle "quasiment" le processus constitutif sur le mode du ressouvenir et, en ce sens, restitue le sens objectal identique dans sa différenciation explicite. », *ibid.*, p. 237.

« forme » de la constitution de l'unité. Dans le cadre de la pensée de Husserl, l'unité formée, avec la variation du caractère de la matière, est « potentiellement » affective. L'affection est la « modification » possible de l'unité formée en fonction des propriétés de la matière. Dans le contexte de la constitution de l'affection, la matière ou la force affective de la donnée se trouve ontologiquement « en dehors » ou « au-dessus » de la formation de l'unité. Au sein de cette section, nous pouvons explorer la question de savoir si la force affective constitue la formation de l'unité ou l'apparition de l'objet en tant qu'affection.

Avec la capacité d'appel et de rappel de la force affective de la matière, les processus de formation de l'unité peuvent être influencés par l'association affective non-intentionnelle. Nous cherchons à développer cette direction en analysant la relation entre les processus de formation de l'unité dans l'intentionnalité et la capacité de rappel de la force affective de la donnée perceptive en tant qu'éveil.

Revenons à la formation de l'unité. La rétention et la protention sont des processus qui contribuent à l'acte de rassembler des données perceptives et des données « pas-encore-perceptives » pour former une unité. Comme précédemment abordé, la force affective de la donnée perceptive a la capacité d'éveiller des données qui ne sont pas actuellement présentes, notamment des données passées. Cet éveil est également capable de rendre visibles celles qui ne se

sont pas encore réelles. L'éveil ne se limite pas à une simple co-présence de données, qu'il s'agisse de données passées ou futures ; il englobe également une tendance à l'association qui relie ces dernières en un ensemble cohérent. Nous allons illustrer cela en examinant la rétention et la protention.

La rétention, l'un des actes de constitution du sens, consiste à re-présentifier des données passées. Celles-ci ne sont pas absentes, mais plutôt « conservées » quelque part dans la conscience. Pendant l'éveil, ce qui est réactivé concerne des données qui ont été conservées précédemment. Initialement, ce qui refait surface n'est pas une donnée au hasard, mais plutôt des données qui sont affectivement « proches » de la donnée éveillante. En d'autres termes, il y a un lien ou une connexion intime entre la donnée éveillante et celle réactivée, préalablement conservée. En second lieu, les données passées ont été gardées dans la conscience, plutôt que de disparaître comme si elles n'avaient jamais existé. La donnée passée, imprégnée du caractère affectif et retenue au lieu de s'évanouir, implique qu'un « choix » a été exercé dans la conscience. Par exemple, un sac rouge peut persister plus longtemps dans notre mémoire que d'autres sacs. Cela résulte d'une impression affective de la donnée, comme le souligne Husserl, qui permet, à travers un « choix » involontaire, de la maintenir dans la conscience.

L'éveil, qui ramène à la conscience des données passées à travers la donnée présente, présuppose l'existence préalable de

données passées qui sont conservées³⁰⁴ « ailleurs », un ailleurs qui n'est pas dans le flux de la conscience, mais dans le domaine de la sous-conscience, que Husserl nomme « inconscience »³⁰⁵. Cette dernière ne se montre pas comme une apparition de sens, mais agit comme une condition préalable à l'apparition du sens. L'impressionnalité de la matière peut ainsi prendre place dans le domaine de l'inconscience, qui se situe avant ou en dehors du phénomène.

Comme l'affirme Husserl, les données perceptives n'ont pas encore le sens comme tel à ce stade, mais elles servent de « base » pour la formation de l'unité. Avec la force affective de la donnée, elle est capable d'éveiller ce qui est là mais caché dans la conscience ou dans la sous-conscience. Husserl a mentionné que certaines données sont conservées, résidant dans ce qu'il appelle un « réservoir »³⁰⁶. La rétention, qui ramène des données du passé, peut impliquer un « choix » involontaire qui privilégie des données spécifiques. Celles-ci ont été « choisies » passivement pour être conservées dans le

³⁰⁴ « Mais à ce fait, à savoir l'implication d'un sens caché, revient par essence le phénomène originaire de l'éveil. Sous ce terme, nous entendons et distinguons deux sortes de choses : l'éveil de ce qui est déjà conscient pour soi et l'éveil de ce qui est caché. », *ibid.*, p. 236.

³⁰⁵ « Mais l'éveil est tout d'abord possible parce que le sens constitué dans la conscience d'arrière-plan est effectivement *impliqué* sous une forme non vivante qui se nomme ici inconscience. L'éveil est ici aussi la production d'une communication affective et, par là même, la production d'une synthèse actuelle, d'une liaison objectale effectivement produite comme liaison, comme un objet simple, affectif pour soi. », *ibid.*, pp. 241-242.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 240.

réservoir, tandis que d'autres ne demeurent pas et s'évanouissent pendant le passage, en fonction de leur force affective :

« Au contraire, déjà à l'intérieur du présent vivant, nous rencontrons une opération affective tout à fait particulière, à savoir celle de l'éveil de ce qui est caché et enveloppé dans l'intentionnalité implicite. »³⁰⁷

La rétention ne consiste pas uniquement à re-présentifier les données conservées dans la conscience mais également à les lier en tant qu'associations. Ce qui ressort ou est retenu n'est pas dépourvu de lien entre la donnée affective et la donnée présente, mais il y a une liaison qui les unit. En d'autres termes, il y a une relation ou un lien entre ces deux données, qui les rassemble comme unification. En ce qui concerne la protention, en tant qu'acte passif qui « complète » provisoirement la formation de l'unité, elle consiste à « visualiser » de manière « virtuelle » des données qui ne sont pas encore vues, mais qui existent préalablement avant l'émergence des données réelles. La protention ne se réalise pas à partir de rien, mais plutôt « sur la base » ou « à partir » des données perceptives qui sont retenues ou des données présentes. Par exemple, un son actuel, avec son caractère impressif, agit comme un déclencheur qui rappelle et anime, comme éveiller, les anciens sons entendus mais qui étaient momentanément absents dans la conscience.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 236.

Cela contribue à la formation d'une unité distincte, où les différents sons sont liés par leur caractère affectif et leur association dans la conscience.

Un autre exemple peut-être plus clair : un son affectif entendu n'est pas simplement parti, mais a été retenu. La présence persistante de ce son appelle un autre son, qui n'est pas présent comme déjà connu il y a longtemps, mais affectivement proche. Dans ce cas, le deuxième n'est pas indépendant du premier de deux manières. D'une part, le deuxième est appelé fait venu par le premier et il est affectivement proche du premier. D'autre part, ces deux sons s'unissent pour former une « unité provisoire », c'est-à-dire une unité qui « n'est-pas-encore-complète ». Celle-ci appelle ensuite un son suivant, comme le troisième son qui est affectivement proche de cette unité « provisoire », pour les unir et former une unité « plus complète ». Ces processus ne sont pas le produit d'une action du vouloir subjectif, mais sont plutôt « autonomes », conférant spontanément une unité comme sens, à savoir la mélodie dans ce cas. Ils ont tendance à compléter l'unité, avec la donnée affective. Dans ce cas, l'unité émergente ne découle pas de l'intentionnel. Autrement dit, ce n'est pas l'intentionnalité qui déclenche cette unification. Au contraire, l'intentionnalité est motivée ou initiée par la tendance à l'unification, qui se fait par des appels ou des associations affectives. La motivation, dans ce contexte, se réfère à la tendance à l'unification, stimulée par des éléments tels que la force affective et l'association entre les données perceptives. En résumé, la

formation de cette unité n'est pas le résultat de l'intentionnalité consciente. Avec ce cas expliqué, se dévoile la manière dont la tendance à l'unification, induite par des facteurs tels que la force affective, agit de manière autonome pour créer des associations et ainsi des unités. Cette dynamique souligne le rôle crucial de la force affective et de la tendance à l'unification dans la genèse des structures constitutives, sans nécessiter une intentionnalité délibérée. Sans cette motivation, l'unité comme telle n'apparaîtrait pas, ou pas de la même manière :

« Il y a manifestement ici, dans l'association originale, quelque chose d'analogue aux deux différentes sortes d'association au sens habituel du terme que nous avons auparavant distinguées : les associations tournées vers le passé (et, comme nous le sous-entendions, celles qui éventuellement interviennent aussi dans le présent au moyen de la reproduction) et les associations qui éveillent en tant qu'anticipations. »³⁰⁸

La donnée affective possède la capacité de retenir ou d'appeler d'autres données. Si, à un moment donné, il n'y a pas de données appropriées pour s'unir avec la donnée affective, cela ne signifie pas que la recherche, ou le processus de « formation » de l'unité, s'arrête là. Au contraire, la recherche peut se dérouler de manière implicite. Une fois que la donnée

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 224.

« souhaitée » aura été « rencontrée » ou trouvée, comme donnée qui est appropriée pour la formation, l'unité sera « formée » en l'associant à ce qui a déjà été perçu ou retenu, en tant qu'« unification » à travers la tendance motivée par la force affective de la matière. La recherche implicite, en tant qu'envie « primitive » de lier ou de rechercher des données qui ne sont pas encore présentes, et qui est motivée par la force affective de la matière, implique une tendance d'« interprétation » de la donnée instantanée, afin de répondre à son besoin en essayant de satisfaire ou de combler ce qui manque encore à travers une projection non-subjective. Par exemple, si nous ne voyons qu'une partie d'une peinture qui nous plaît, nous éprouvons l'envie de la visualiser dans son ensemble, complétée par une imagination « non-individuelle » ou spontanée. La portion que nous avons vue apparaît comme un manque par rapport à l'entière. L'envie de parfaire la « compréhension » ou de satisfaire la partie manquante est inhérente à la partie attirante qui est déjà présente. Cette envie est un vouloir non-subjectif, indépendant du nous individuel, cherchant à satisfaire les parties qui ne sont pas encore là, mais les appelant à s'accomplir et à être. L'objet « entier », en tant que complétude, est anticipé grâce à la tendance à l'association qui découle de la donnée affective. La donnée affective appelle et rappelle des données grâce à la tendance de la force affective de la donnée ; cette force « cherche » des données « similaires » ou proches au présent. Elle donne ou implique une volonté, un vouloir passif de « rencontrer » des données appropriées ou des données « souhaitées » en tant qu'attente

pour les unifier. Husserl a noté le caractère de chercher dans le domaine hylétique :

« À y regarder de plus près, il nous faut pourtant reconnaître que l'attente, et ce déjà dans la sphère hylétique originaire de l'immanence, n'est pas seulement possible comme attente du futur. De même qu'il y a attente, comme nous l'avons déjà effectué à l'occasion, aussi à l'intérieur du présent impressionnel, de même peut-on aussi noter la présence du phénomène de manque d'un membre dans la coexistence, dans la synthèse de ressemblance des configurations attenantes. Le ressemblant rappelle le ressemblant, mais il peut aussi attendre le ressemblant, dans la succession comme dans la coexistence. »³⁰⁹

Comme expliqué précédemment, Husserl a souligné que la force affective diminue au fur et à mesure de la modification rétentionnaire, à mesure que le contenu de la rétention se renouvelle au cours de la perception continue. Malgré la diminution continue de la force « originelle » de la donnée affective, l'affaiblissement de cette force initiale ne signifie pas l'absence de la tendance³¹⁰ à la formation de l'unité.

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 246-247.

³¹⁰ « On ne doit pas naturellement en conclure que la disparition progressive des rétentions est un simple affaiblissement de l'affection ; bien au contraire, il est dans l'essence de la modification rétentionnelle qu'elle n'altère pas les affinités et les contraste du contenu à la manière de la modification concrète dans sa clarté, mais qu'elle apporte une nouvelle dimension de l'effacement des différences, un assombrissement croissant,

Comme illustré dans l'exemple du son en tant que donnée affective, la première force affective, en ramenant la deuxième donnée qui est affectivement proche, se transforme ou continue d'une autre manière. L'arrivée de la deuxième donnée proche appelle les données subséquentes. Ainsi, l'éveil et la continuation de l'association impliquent la tendance à unir les données visibilisées. Husserl a marqué la possibilité de transférer³¹¹ la force affective pendant la continuation de l'unification des données, et cette continuation, ou cette tendance, est attribuable à l'éveil de la force affective de la première donnée accompagnée par d'autres données. Dans ce contexte d'association affective, la force affective de la première donnée s'affaiblit en ramenant d'autres données suivantes, favorisant la continuation et l'association en tant qu'unification des données.

un obscurcissement qui affaiblit, conformément à l'essence, la force affective. », *ibid.*, p. 223.

³¹¹ « Naturellement ce que nous constatons a sa transposition dans la conscience : ici les modes de fonctionnement essentiels des forces affectives se dévoilent, aussitôt dans l'élémentaire, dans les continuités par lesquelles des objets sensibles s'édifient en ordre. Si un nouveau datum entrant en jeu est éveillé, l'éveil continuellement se poursuit, il reste auprès du datum qui continuellement se déploie ; et s'il le perd dans ce déploiement, par exemple, par l'affaiblissement de l'intensité, par l'effacement des contours et des présuppositions affectivement significatives, de telle sorte que le datum commençant de façon aussi défavorable ne parviendrait pas au détachement, alors le transfert continu de la force affective s'effectue en éveillant constamment le moins favorable, en s'opposant par là à l'affaiblissement de l'affection en la conservant. », *ibid.*, p. 220.

5) La matière et la formation

Husserl reconnaît la force affective³¹² de la donnée en tant que caractère spécial. Comme il le montre, la donnée affective a la capacité d'éveiller, comme appeler et rappeler, d'autres données similaires ou proches qui ne sont pas actuellement « présentes » comme elle. Cette donnée, imprégnée d'une force affective, a la capacité de lier des données qui ne sont pas présentes, de les associer³¹³ de manière originale par la motivation ou la tendance provenant de la force affective de la matière.

Avec le caractère d'éveil, la force affective des données perceptives peut être considérée comme une capacité de liaison avec d'autres données, une association qui peut se produire « sous » ou « au-delà » de l'intentionnalité dans la

³¹² « Chaque présent vivant contient une constitution originaire d'objet sans cesse nouvelle, des data perceptifs sans cesse nouveaux dans des articulations extensives, comme des data singuliers ordonnés, comme une sorte de monde en ordre ; et par conséquent sans cesse une nouvelle source pour une force affective neuve qui, dans son éveil, peut recouvrir les connexions, recouvrir les unités rétentionnellement constituées, et qui peut rendre possible dans chaque coexistence des synthèses de fusion, de liaison, de contraste. La liaison effective, la formation d'unité effective, présuppose toujours nécessairement la force affective, ou encore la différenciation affective. », *ibid.*, p. 236.

³¹³ « Manifestement l'éveil associatif progresse aussi vers le futur. Aussi les nouveaux sons d'une mélodie, l'ensemble de la succession des futurs qui s'entrelacent en un nouveau devenir, tirent-ils profit du premier éveil. Les formations sonores qui n'avaient peut-être pas rempli les conditions de l'affection se font à présent remarquer, et elles deviennent même objets d'un intérêt thématique. A partir d'une place qui éveille, l'éveil s'étend donc aussi vers l'avant, en suivant la ligne de la fusion objective. », *ibid.*, p. 224.

formation d'unité. Husserl a observé que la force affective peut avoir un impact positif³¹⁴ sur l'apparition d'objets, comme le montre l'exemple de l'influence de l'affectivité sur la mélodie par le changement de l'instrument musical et la capacité d'association affective dans l'unification des données. Dans ce cas, la capacité éveillante de la force affective des données, qui consiste en l'association de données, fait partie de la « formation » de l'unité, et l'unité formée est une modification d'affection ou de degré d'affection.

Cependant, dans la phénoménologie de Husserl, la matière est considérée comme une condition secondaire pour la constitution du sens, conformant aux lois transcendantales de la conscience, telles que les processus intentionnels dans la formation de l'unité. La matière elle-même n'est pas l'objet en tant que sens, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être comprise

³¹⁴ « Néanmoins, si l'objet constitué dans le flux s'est approprié une force affective particulière, quand bien même le processus de la modification rétentionnelle se poursuivrait, le processus de l'assombrissement *affectif*, qui chemine main dans la main avec lui, est stoppé. Les moments objectaux, parvenus à l'affection particulière restent d'un point de vue affectif conservés aussi longtemps que dure la nouvelle force, sous la forme vide de la représentation, conservés plus longtemps qu'ils ne l'auraient été sans cette nouvelle force. Avec un tel rayonnement rétro-actif de la force affective dans la conscience vide, est tout aussi bien donnée une tendance essentielle qui surgit dans une reproduction plus ou moins claire, au contenu plus ou moins riche, et par là même dans le passage, par identification, de la représentation vide à une donation du soi, laquelle renouvelle "quasiment" le processus constitutif sur le mode du ressouvenir et, en ce sens, restitue le sens objectal identique dans sa différenciation explicite. », *ibid.*, p. 237.

comme un objet ou un sens appartenant au phénomène. En d'autres termes, la matière se situe en dehors du phénomène.

Pour Husserl, le son ou la voix peuvent revêtir le « sens » d'une certaine manière. Comme illustré, la matière chez Husserl ne peut pas être comprise comme un objet doté de sens. Le son ou la couleur dans l'expérience sont toujours « avec » quelque chose, tel que la couleur est liée à l'étendue, le son est dans la durée avec un arrière-plan comme accompagné du silence. La force affective de la matière peut établir des liens avec le sujet et d'autres données, étant entendue comme l'« objet » d'affection. Par exemple, la voix distinctive de la chanteuse attire notre attention sur la « qualité » de la voix elle-même. La mélodie, qui accompagne cette voix, devient l'« arrière-plan » de cette expérience. La matière, dans ce cas, semble revêtir un « sens » ou se constituer elle-même avec d'autres « éléments », tels que la « mélodie » qui l'accompagne, révélant la force affective de cette matière. De cette manière, la matière est entendue comme un « objet » d'affection, un aspect que nous explorerons dans le chapitre suivant. Dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928), Husserl a observé que la matière sentie est déjà « animée » comme « avoir un sens » qui apparaît dans la conscience :

« Le rouge senti est un *Datum* phénoménologique qui, animé par une certaine fonction d'appréhension, présente une qualité objective ; il n'est pas lui-même

une qualité. Une qualité au sens propre, c'est-à-dire une propriété de la chose apparaissante, ce n'est pas le rouge senti, mais le rouge perçu. »³¹⁵

Il arrive que la force affective de la matière ne modifie pas seulement l'intensité de son apparition, ou vice versa, mais qu'elle « altère » également le sens de l'objet. Prenons l'exemple de la voix ou les cas montrés³¹⁶ par Husserl, où la matière elle-même devient l'objet d'affection, accompagnée d'autres données ou de la « forme », telle que la « mélodie ». Dans cet exemple, la mélodie de la chanson n'est pas notre objet de concentration ou d'attention ; ce qui nous intéresse, c'est la voix plutôt que la mélodie en tant qu'unité formée avec cette matière. L'unité, telle que la mélodie dans cet exemple, est censée être l'objet d'attention, mais elle n'est pas entendue comme un sens apparaissant ou un sens individuel. Elle est « mise » passivement en arrière-plan ou « à côté », le « sens qui devrait être » de la mélodie n'apparaît pas comme tel ou comme « il le devrait ». Si la force affective est suffisamment forte, ou « trop forte »³¹⁷, l'« unité », ou le sens « originel »,

³¹⁵ E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 10.

³¹⁶ Cf., E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 218.

³¹⁷ « D'emblée nous aurions pu dire que l'éveil de la traînée tout entière se partage dès le début entre les parties, leur attribuant une affection médiate particulière, et ce à l'intérieur de l'affection globale du tout. Pourtant ici aussi il faudrait étudier une certaine opposition réciproque de la fusion et du contraste dans la mesure où, si la lumière individuelle qui rayonne au dehors se détache trop fortement, elle peut alors freiner de nouveau l'écoulement vers les lumières liées ensemble. », *ibid.*, p. 222.

peut perdre son caractère attendu ou le « sens qui devrait être », devenant ainsi « altérée », une situation que Husserl considère comme un cas « extrême »³¹⁸. Cela se produit avec d'autres données ou avec l'« unité » qui est censée apparaître. De cette manière, la force affective ne suit pas les « processus » de la formation de l'unité, tels que dans l'intentionnalité, mais elle « forme » un autre « sens » qui diffère du sens « originel ».

Dans le cadre de la phénoménologie, pour qu'un objet apparaisse comme distinct, nous pourrions nous interroger sur les conditions nécessaires. Selon Husserl, celles-ci résident dans la matière et les processus de formation d'unité qui unissent les singularités ou les données perceptives en une unité. Cependant, une question se pose : pourquoi certaines « unités » n'apparaissent-elles pas, telles que des choses qui ne m'intéressent pas ?

Husserl a observé le « phénomène de non-apparition » en tant qu'oubli. Au temps antérieur, le philosophe considérait l'oubli comme un obstacle à la conscience, empêchant la formation d'une unité de souvenir en « perdant son caractère de concordance ». L'oubli était perçu comme une faute dans la combinaison des données, signifiant que les données ne devraient pas être intégrées dans cette formation d'unité particulière. L'unité « originelle » comme objet du souvenir a perdu ses parties. Ainsi, elle ne peut pas être rappelée en tant

³¹⁸ *Ibid.*, p. 218.

qu'objet de souvenir. Husserl considérerait que les données ne sont pas perdues, qu'elles sont encore présentes, mais il s'agit simplement d'une faute dans la combinaison des données. En d'autres termes, les données sont intégrées dans d'autres unités. Selon lui, c'est une « scission », indiquant la séparation des données de la formation de cette unité particulière. Husserl considère à cet instant précis que la séparation n'est pas permanente, c'est-à-dire qu'elle prendra fin et que les données se rejoindront pour former l'« unité qui devrait être » dans quelque temps.

« De la même façon, il pourrait à présent arriver que chacun des souvenirs séparés perde son caractère de concordance non rompue et par la scission répétée dans d'autres souvenirs en eux-mêmes concordants, éprouve une biffure. Mais d'un côté il reste toujours le fait que le contenu de chaque souvenir caractérisé comme faut n'est pas faux qu'au regard de l'unité du tout lié, mais reste juste au regard de ses parties. Ce qui est biffé est toujours le tout qui s'est développé par le mélange, mais les morceaux qui sont mélangés demeurent donnés dans leur soi, simplement ils appartiennent à d'autres connexions. D'un autre côté, ce processus de scission ne peut se prolonger *in infinitum* ; c'est une dispersion mutuelle d'unités discrètes, si bien qu'elle doit avoir une fin. Pourtant il suffit que, conformément à l'essence, ce qui entre en scène dans un souvenir puisse, comme objet du souvenir, ne pas être

complètement vide, que sa donation de soi ne puisse pas être un terme vide, mais qu'il ait sa source dans des donations de soi effectivement réelles, de telle sorte que nous soyons nécessairement renvoyés à l'idée d'une chaîne de pures donations de soi qui ne soient plus biffables, mais ne soient répétables et identifiables quant au contenu que dans une identité et concordance complètes. »³¹⁹

Plus tard, comme mentionné dans l'appendice *De la synthèse passive* (probablement en 1922), Husserl considère que l'oubli s'accompagne de la formation d'une unité distinctive. Il est ainsi compris comme le « caractère » de l'affection. Lorsqu'il y a de l'affection, l'oubli est également présent. Dans ce contexte, celui-ci signifie une unité formée non-affective qui tombe dans l'inconscience³²⁰, c'est-à-dire que cette unité non-affective n'apparaît pas comme telle et n'est pas remarquée par l'attention. Dans ce cas, l'oubli, avec la formation de l'affection de manière « laisser-aller »³²¹, devient inévitable avec l'émergence de l'affection. L'oubli, dans ce sens, n'est pas une faute de combinaison, mais indique plutôt que l'objet

³¹⁹ *Ibid.*, p. 188.

³²⁰ « C'est l'oubli originaire, le rétentionnel devenu "inconscient", le tout juste passé devenu inconscient. Une autre forme d'inconscient est ce qui est dès le début déjà indistinct, bien qu'il soit intuitif, la sphère perceptive – et déjà la sphère de l'impression originaire – qui est sans la force de l'affection propre. », *ibid.*, p. 407.

³²¹ *Ibid.*, p. 409.

de l'oubli, en tant qu'unité non-affective, est également formé ou encore « présent » sous la forme de l'inconscient :

« Ce qui est “oublié” dans le sens originaire de ce qui est devenu vide n'est pas un néant totalement mystérieux, pour lequel il ne resterait plus qu'à mettre en jeu la possibilité réelle qu'un nouveau phénomène puisse être, dans certaines circonstances, causalement produit ; une légalité extérieure aveugle derrière laquelle rien ne se trouve. Mais, du point de vue interne, il n'y a de vie ayant sombré que sous la forme de phénomènes “non-détachés”. On devra donc bien dire que l'inconscient est partout, également dans la sphère du présent, d'un style principiellement pareil. Et l'on mettra ainsi en rapport détachement et inconscience : objectalement parlant, est détachement par exemple un être disponible (un être intentionnel constitué) de différences qualitatives, etc. Ce n'est cependant pas le détachement lui-même, mais le détachement est l'affection particulière, et l'affection particulière présuppose justement certaines conditions qui font qu'on doit toujours parler d'un détachement par rapport à un autre (détachement de quelque chose). »

322

³²² *Ibid.*, pp. 408-409.

Néanmoins, l'oubli dans ce dernier cas n'est pas indépendant de la formation préalable de l'unité préalable. Autrement dit, l'oubli, dans ce contexte, présuppose encore l'unité formée à l'avance. Husserl n'a pas considéré que la matière participe, de manière fondamentale, à la constitution de l'unité, à savoir à la possibilité de l'intentionnalité comme condition. Selon lui, la force affective de la matière doit correspondre à la structure formelle de synthèse, c'est-à-dire que la matière nécessite la forme pour donner l'unité. Dans ce contexte, elle joue un rôle en « fournissant » les éléments nécessaires à la formation de l'unité. La matière n'est pas une condition décisive de l'intentionnalité, elle ne constitue pas le phénomène, ou l'apparition, proprement dit, mais elle peut y contribuer dans la condition de l'intentionnalité formelle.

Selon Husserl, l'intentionnalité, comme la forme, subsiste après la réduction phénoménologique, tandis que la matière ou le monde est suspendu pendant cette réduction. Ainsi, l'intentionnalité, en tant que « forme », a une priorité ontologique par rapport à la matière. En d'autres termes, la matière n'est pas plus fondamentale que la forme ou l'intentionnalité, et, d'après Husserl, elle ne devient pas la condition de l'intentionnalité. Cependant, pour former une unité de sens, il est nécessaire non seulement d'avoir l'intentionnalité ou la forme, mais aussi la matière fournie par la perception du monde. En ce qui concerne la formation de l'unité, Husserl tend à attribuer à l'intentionnalité un rôle principal en tant que constitutrice, tandis que la matière est ce

qui est donné dans la perception. La matière est intégrée dans les processus de formation ou dans la structure formelle afin que l'unité puisse se produire, garantie par ce qui existe de manière substantielle.

Néanmoins, Husserl reste ouvert à la possibilité que la matière constitue la formation de l'unité ou précède l'intentionnalité. Selon lui, la participation de la force affective dans la constitution de l'unité en tant que sens est une possibilité que nous ne pouvons exclure. Autrement dit, la force affective de la matière pourrait « former » l'unité ou le sens, bien que Husserl n'en soit pas certain. Il est d'avis que l'étude de la participation de la force affective de la matière dans la formation de l'unité pourrait se situer en dehors du champ de la phénoméno-logie, nécessitant ainsi une étude plus « radicale »³²³ pour éclairer le rapport entre les données, comme celles gardées dans l'inconscience, et celles émergeant dans la conscience sous forme d'unité. Dans ce contexte de réflexion, Husserl n'exclut pas la possibilité que la force affective puisse jouer un rôle constructif dans l'intention-nalité d'appréhension qui forme l'unité des données singulières :

« S'il est exact de dire que le cours de l'affection et la modification de l'ensemble du relief affectif dans le

³²³ « Seule une théorie radicale qui, partant des éléments constitutifs, respecte de la même manière l'édification concrète du présent vivant et des concrétions individuelles elles-mêmes, peut déchiffrer l'énigme de l'association et du même coup toute énigme de "l'inconscient" et du "devenir conscient" changeant. », *ibid.*, p. 230.

présent vivant dépendent des types de déroulement et de connexion des objectités, qui se sont constitués chaque fois en lui, cela ne veut pas dire pour autant que ces objectités existent déjà de leur côté avant toute affection. Il n'est pas exclu, et il est même au contraire fort probable que l'affection joue déjà son rôle essentiel dans la constitution de toutes les objectités, de telle sorte que, sans elle, il n'y aurait absolument aucun objet, ni aucun présent articulé objectivement. »³²⁴

Pour qu'une unité formée se distingue des autres ou pour que les processus de formation de l'unité débutent en tant que tels, une condition semble nécessaire. Par exemple, prenons un marteau : comment cet outil de bricolage apparaît-il distinctement par rapport aux autres objets ? Le marteau, qui n'apparaît jamais comme tel dans notre « monde », étant donné que nous ne sommes pas bricoleur, prend une signification particulière lorsque notre vélo est en panne et que nous avons besoin de quelque chose pour résoudre le problème. Dans cette situation, en cherchant une solution au problème, nous découvrons que cet outil est pertinent, et le marteau nous apparaît alors de manière distincte. De manière similaire, un objet que nous trouvons beau par hasard devient un objet d'admiration ; en d'autres termes, s'il ne suscite pas notre intérêt ou s'il n'a pas de beauté particulière, le marteau ou l'objet de beauté ne nous apparaît pas de cette manière

³²⁴ *Ibid.*, p. 230.

distinctive. Il est alors comme s'il n'avait jamais existé, sans aucune différence perceptible entre lui et les autres objets. Phénoménologiquement, il est possible que le marteau soit oublié ou n'apparaisse pas ; dans ce cas, il a la possibilité de ne pas apparaître distinctement, de se fondre dans la masse d'autres objets, tel un arbre dans une forêt. Cependant, le besoin peut déclencher l'apparition de cette « chose » en tant qu'objet dans la conscience, comme le besoin de réparation qui rend le marteau visible en tant qu'outil. L'apparition de l'objet en tant que tel n'est pas sans condition, mais présuppose le rapport d'appartenance entre le « sujet » et l'« objet », un aspect que nous aborderons dans le deuxième chapitre.

En ce qui concerne la formation de l'unité à partir de la matière, nous remarquons que la perception, qui reçoit les données, devient une condition essentielle. Comme le cadre élaboré par Husserl, la formation de l'unité, l'appréhension en tant qu'acte d'interprétation, implique les actes de rétention et de protention. Ces deux actes nécessitent des données issues de la perception qui fournit les éléments nécessaires aux processus formels en vue de la constitution de sens. La compréhension du sens de l'objet perceptif requiert une « fermeture » ou une complétion « provisoire », qui repose sur ce qui est reçu, avec la protention faite pour que l'unité devienne provisoirement ou virtuellement complète. Par exemple, lorsque nous ne voyons qu'une partie d'un objet, comme son épaisseur ou sa taille, nous « croyons » que c'est un livre que nous cherchions depuis des heures, attribuant passivement un sens à un objet interprété

avec une petite partie des données reçues dans la perception. Cependant, avec la découverte de plus de données, il est possible que nous nous trompions, que l'objet que nous avons sorti ne soit pas le livre que nous voulons. La perception permet de marquer l'émergence des données qui ne sont pas prévues. Elle est, de manière différente de l'affection, une connexion au monde. Le monde, ou les sens du monde, apparaît comme tel grâce à la perception³²⁵, permettant de modifier la compréhension du sens ou de « perturber » la formation de l'unité avec ce qui est perçu, que nous examinerons dans les troisième et quatrième chapitres.

Conclusion du chapitre

Avec la réduction phénoménologique, Husserl a identifié la structure ontologique du « viser-vers » qui se dirige vers son objet. L'existence de l'objet en tant que sens, une présupposition commune aux sciences, est assurée par le fondement ontologique de la conscience. Pour la constitution du sens, le philosophe a souligné deux conditions

³²⁵ Comme dit Renaud Barbaras, la perception reçoit les données perceptives finies du monde infini.

« Tel est sans doute le sens authentique de l'infini, comme non distinct de ce fini qu'est l'esquisse sensible, en tant que dimension même du sensible. Rigoureusement, l'infinité du monde (ou sa transcendance irréductible) est donnée dans le fini, en tant que ce fini est sensible. », R. BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, op. cit., p. 147.

nécessaires³²⁶ : la matière et l'intentionnalité avec le caractère de la tendance à former l'unité. La matière chez Husserl, capable de susciter des sentiments ou d'être ressentie, mais non encore compréhensible, comme sensation³²⁷, ne contribue pas de manière décisive à la formation de l'unité. Comme l'a observé Husserl et comme précédemment abordé, la matière, ou la qualité de la matière, est capable de modifier l'apparition de l'unité formée. Elle peut rendre l'unité plus « apparaissante » en tant qu'affectation sur la base de l'unité formée. Ainsi, elle n'est pas isolée de l'influence de l'intensité d'apparition de l'unité formée.

Néanmoins, d'après Husserl, la matière elle-même, contrairement à l'intentionnalité, ne tend pas à jouer un rôle décisif dans la formation de l'unité en tant qu'intention de rassembler des données perceptives. Autrement dit, elle n'est pas la condition fondamentale de l'intentionnalité. Selon lui,

³²⁶ « En tout cas, dans le domaine phénoménologique tout entier (tout entier – mais dans les limites du niveau, à conserver constamment, de la temporalité constituée), cette remarquable dualité et unité de *la ὄλη sensorielle et de la μορφή intentionnelle* joue un rôle dominant. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 257 ; « Nous nous en tenons donc au mot “noétique”, et nous disons : *le flux de l'être phénoménologique a une strate de matériau sensible (stofflich) et une strate noétique.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 261.

³²⁷ « Les sensations tout comme les actes qui les “appréhendent”, ou les “aperçoivent” sont en ce cas *vécues*, mais elles *n'apparaissent pas objectivement* ; elles ne sont pas vues, entendues, ni perçues par un “sens” quelconque. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V)*, op. cit., p. 188.

le rôle constitutif de l'intentionnalité ne requiert pas la participation « active » ou définitive³²⁸ de la matière dans la formation de l'unité. Cependant, l'unité formée peut être influencée par la qualité de la matière, comme illustré par le fait que l'objet peut ne pas apparaître comme il est censé être formé de manière distincte. Cela suggère un lien ou une relation entre l'objet et le sujet, comme le montre l'exemple du marteau par rapport au besoin ou à l'admiration, ce qui rend l'apparition distincte en tant que telle. Avant ou en dehors de cette appartenance, l'objet apparaît « comme » les autres sans différence apparente. Selon Husserl, l'apparition de l'objet en tant que « produit » de la constitution de l'unité dépend de l'intentionnalité. Cependant, la tendance de l'intentionnalité, ou la capacité passive de formation, ne semble pas être indépendante d'une condition qui la précède ontologiquement. Dans le chapitre suivant, nous allons discuter de cette condition ontologique, en tant que phénoménalité ou « être-vrai de l'étant »³²⁹, selon les termes d'Eugen Fink [1905-1975],

³²⁸ « Nous trouvons de telles *data* concrets de vécu comme composantes de vécus concrets plus complexes, qui, pris en entier, sont intentionnels, dans la mesure où sur ces moments sensoriels repose une strate en quelque sorte “animatrice”, *donatrice de sens* (ou impliquant par essence une donation de sens), une strate grâce à laquelle à partir du *sensoriel*, qui *n'a en lui-même nulle intentionnalité*, se forme justement le vécu intentionnel concret. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 257.

³²⁹ Eugen FINK, *De la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Didier Franck, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, p. 219.

ainsi que le lien entre cette condition et l'« auto-donation de l'étant »³³⁰ entendue comme apparition distincte.

³³⁰ « L'idée d'une *auto-donation de l'étant* est la condition de possibilité du savoir en général. », *ibid.*, p. 219.

Chapitre Un : L'intentionnalité et sa limite

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Plan du chapitre

L'intentionnalité est la phénoménalité ou la possibilité de phénoménalisation chez Husserl. La phénoménologie transcendantale chez ce philosophe, en tant que science première, a pour objectif de découvrir le fondement de la phénoménalisation, à savoir la possibilité et la justification ontologique du phénomène en tant que tel. Néanmoins, selon Michel Henry [1922-2002], il y a des problèmes dans cette phénoménalité concernant sa possibilité ontologique ainsi que ses limites.

Chez Husserl, avec la réduction phénoménologique, l'intentionnalité de la conscience a été identifiée comme résidu phénoménologique. L'intentionnalité est considérée comme substance de la connaissance, capable de subsister indépendamment du monde et pourvue d'un statut ontologique différent de celui du monde. Dès lors, Michel Henry se demande si l'intentionnalité et le monde sont ontologiquement différents, voire hétérogènes, comment l'intentionnalité parvient-elle à achever le monde pour former le sens ?

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Par ailleurs, étant donné que la réduction phénoménologique émerge de l'attitude naturelle pour devenir l'attitude phénoménologique, la possibilité de la réduction est-elle incluse dans l'intentionnalité qui forme le sens du monde ? De plus, existe-t-il des conditions préalables à l'accomplissement de l'intentionnalité en tant que telle ? En d'autres termes, l'intentionnalité, qui se désigne en tant que constitutrice, formant le sens comme unité qui est l'objet en opposition avec le sujet de constitution, a-t-elle des présuppositions pour cette activité passive ? Dans ce chapitre, nous allons illustrer comment la phénoménologie chez Henry cherche à surmonter les défis de la phénoménologie transcendantale et à dévoiler la condition sous-jacente à l'intentionnalité : l'affectivité – comme la suggère Henry – impliquant ainsi un rapport structurel avec le monde étant donné sa nature. La signification ontologique, considérée comme l'implication de cette relation au monde, à savoir l'affectivité chez Henry, sera illustrée et suivie de l'élucidation de l'affectivité.

À la fin de ce chapitre, nous nous demanderons si ce rapport structurel est le seul moyen d'être au monde, en mettant en lumière les distinctions entre la chair chez Henry et le corps chez Merleau-Ponty, ainsi que chez Husserl. Pour répondre à cette question, nous illustrerons les caractéristiques distinctives de la chair chez Henry : il ne la limite pas au corps en tant qu'objet physique, et attribue un pouvoir passif agissant comme le médium essentiel dans la perspective de la phénoménalité affective, en interaction avec le monde.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

À travers la chair, considérée comme incarnation de l'origine de la phénoménalité, en tant que capacité passive de l'auto-affection selon Henry, l'apparition de l'être de l'étant devient possible avec l'émergence des sentiments. La chair, en tant que corps immanent agissant comme médium, signifie le lien entre la subjectivité du « soi » et l'intériorité du monde, permettant ainsi l'apparition de l'être ou la phénoménalisation. Cependant, la chair, en tant que médium de la perspective de l'auto-affection, est-elle le seul moyen de se lier au monde ? La possibilité d'autres moyens d'être au monde ou de phénoménalisation sera explorée dans le chapitre suivant.

I) La réduction et la phénoménologie chez Henry

1) La réduction radicale et la phénoménologie matérielle

i.) L'insuffisance de la phénoménologie chez Husserl

Comme réaffirmé par Henry, la phénoménologie de Husserl consiste à interroger le « comment »³³¹ de la

³³¹ « On n'acceptera peut-être pas facilement que chez le fondateur de la phénoménologie, Husserl, la réponse à la question explicitement posée du "comment" de la donation des objets (*Gegenstände im Wie* – "objets dans le comment") soit l'apparaître du monde. Husserl ne réfère-t-il pas, de

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

phénoménalisation, c'est-à-dire à quelle condition le phénomène se montre comme tel. Le chapitre précédent a rappelé que la structure de la phénoménalisation, selon Husserl, se trouve dans l'intentionnalité : c'est elle qui constitue, spontanément, l'unité en tant que sens avec la matière donnée.

Le caractère structural de l'intentionnalité implique l'unité visée en tant que sens. Comme le note Henry, l'intentionnalité, par sa nature, établit la distance³³² avec l'objet visé ; par exemple, « se souvenir de » est « se rappeler » quelque chose. L'objet visé, par nature apparaissant, est mis dans le but de l'intentionnalité. La distance, qui est appelée « distance phénoménologique »³³³ chez Henry – dans *L'essence de la manifestation* (1963) – ne signifie pas seulement une structure intentionnelle, ou précisément un « sujet transcendantal » qui

façon traditionnelle, le principe de la phénoménalité à la conscience et ainsi à une sorte d'« intériorité » ? On ne peut oublier cependant la définition essentielle de la conscience comme *intentionnalité*. », Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Épiphanée, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 61.

³³² *Ibid.*, p. 61.

³³³ « Ce qui est finalement visé, malgré les imperfections et les imprécisions de l'analyse, c'est donc la possibilité ontologique et universelle d'un phénomène en général, c'est l'*essence du phénomène*. En tant qu'elle est pensée comme la condition du phénomène comme tel, c'est-à-dire *identifiée avec son essence*, la distance en question mérite d'être appelée par nous "distance phénoménologique". C'est seulement avec le concept de "distance phénoménologique" que nous nous élevons à la *présupposition ontologique ultime* qui est sous-jacente aux textes qui viennent d'être évoqués. », Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Épiphanée, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, deuxième édition en un volume, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 75.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

se dirige vers l'objet visé ou veut « faire voir »³³⁴, mais aussi la séparation, en tant que différence³³⁵ au sens ontologique, entre le noème et la noèse ; cette dernière est la donatrice, ou la constitutrice du sens, qui est la phénoménalité indépendante de son objet. De ce côté, la distance, qui implique l'intentionnalité constitutive, n'est pas capable de s'éloigner d'un « monisme »³³⁶, selon Henry, en signifiant le caractère de la séparation avec la différence ontologique³³⁷ entre

³³⁴ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 61.

³³⁵ « L'être n'est un phénomène que s'il est à distance de soi. L'œuvre de la distance phénoménologique comprise comme un pouvoir ontologique, comme une distance naturante et non pas simplement naturée, est justement d'instituer l'intervalle grâce auquel l'être pourra s'apparaître à lui-même. L'apparition, sur le fond de la distance phénoménologique, de l'être qui apparaît, la manifestation de cet être est identique avec son existence. Parce qu'elle se fonde sur la distance, l'existence de l'être est différente de l'être lui-même. Elle en diffère justement comme ce qui est à distance de lui-même, elle est l'être lui-même, si l'on veut, mais à distance de soi, dans sa non-coïncidence avec soi, elle est l'être dans la différence. », M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 81-82.

³³⁶ « Mais l'unité essentielle dont le monisme ontologique est le titre, n'est pas, si elle la fonde, l'unité du sujet et de la détermination ontique, ce qu'elle signifie, c'est l'unicité du mode de manifestation conformément auquel l'étant se réalise dans le sujet qui n'est autre que ce mode de manifestation comme tel. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 107.

Puisque les élucidations ci-dessus se concentrent sur le privilège ontologique de l'intentionnalité par rapport à son objet, la discussion de la tradition du monisme ne sera pas déployée en détail.

³³⁷ « La conscience désigne l'essence de la manifestation interprétée selon les présuppositions ontologiques fondamentales du monisme. Pour cette raison, parce qu'elle s'identifie au processus d'autodéchirement et de séparation d'avec soi de l'être, la conscience est toujours présentée, dans son œuvre et dans son devenir, comme un acte de *se séparer d'avec l'être*, de *s'élever au-dessus* de lui, de *prendre du recul* par rapport à lui, de *s'opposer* à lui. Le surgissement de la conscience apparaît ainsi dans sa contemporanéité avec le déploiement d'une distance, avec

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'intentionnalité, qui est la fondatrice³³⁸ de constitution de sens, et son objet. Comme illustré dans le chapitre précédent, l'intentionnalité de la conscience n'est pas seulement la « structure » statique destinée à viser son objet, mais elle constitue aussi, avec la tendance, l'unité en tant que sens à partir de données matérielles. La constitution du sens est l'« activité » passive de l'intentionnalité, avec un statut ontologiquement indépendant de la matière qui est par nature hétérogène par rapport à l'intentionnalité. La subjectivité transcendantale, sous la forme de l'intentionnalité, est chez Husserl la phénoménalité comme fondement de la constitution de sens. Selon Henry, cependant, la possibilité ou le fondement de la subjectivité transcendantale, qui est la phénoménalité en tant que structure dynamique ou génétique de la constitution chez Husserl, n'a pas été suffisamment explorée : selon lui, le « mode d'apparaître »³³⁹, au sens de la donation de phénoménalité, est encore à élucider.

l'accomplissement de la division, de la séparation, de l'opposition à soi. Division, séparation, opposition étaient justement, toutefois, *les conditions de la phénoménalité dans le monisme ontologique*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 95-96.

³³⁸ « La transcendance est la condition de l'objet en tant que tel. L'objet est l'être transcendant. Mais la transcendance est l'intériorité du sujet humain, elle est l'être le plus intime de l'homme. *La transcendance est l'existence universelle. L'existence de l'homme est l'existence des choses. La subjectivité du sujet n'est que l'objectivité de l'objet.* » (souligné par l'auteur), *ibid.* p. 111.

³³⁹ « Comprise comme intentionnelle, la conscience n'est rien d'autre que le mouvement par lequel elle se jette au-dehors, sa "substance" s'épuise dans cette venue au-dehors qui produit la phénoménalité. Révéler dans une telle venue au-dehors, dans une mise à distance, *c'est faire-voir*. La possibilité de la vision réside dans cette mise à distance de ce qui est posé devant le voir et ainsi vu par lui. Telle est la définition phénoménologique

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Résultant du caractère constitutif de l'intentionnalité, l'unité se forme comme sens ou apparaît comme telle. Par l'exemple précédent, la pomme – que nous pouvons peler, couper, etc. –, se montre comme un fruit, se distinguant de la table, outil de travail ou de repas. L'intentionnalité constitutive marque les différences entre les objets apparaissants, comme la pomme est différente de la table. L'apparition de sens, ou de l'étant, d'après Husserl, est le « résultat » de l'intentionnalité constitutive qui est l'apparaître ou la phénoménalité en tant qu'origine de la phénoménalisation.

Mais comme nous l'avons mentionné à la fin du chapitre précédent, l'objet peut ne pas apparaître comme tel ou peut même « apparaître » comme ne pas apparaître. L'apparaître, ou plus précisément l'intensité de l'apparaître, peut être différente lors de l'apparition des objets : la pomme peut apparaître plus « apparaissante » ou plus vive que la table ou la tasse quand nous avons faim. L'apparition d'un objet peut varier, peut même être oubliée, selon la situation ou le « besoin » du sujet. De ce côté, l'origine de l'apparition – en tant que phénoménalité du phénomène qui désigne la possibilité de l'apparition ou de la puissance de l'apparition –

de l'objet : ce qui, posé devant, est rendu visible de cette façon. L'apparaître est ici l'apparaître de l'objet en un double sens : en ce sens que ce qui apparaît c'est l'objet, en ce sens aussi que ce qui apparaît étant l'objet, le mode d'apparaître ici en question est le mode d'apparaître propre à l'objet et le rendant visible : cette mise à distance en laquelle surgit la visibilité de tout ce qui est susceptible de devenir visible pour nous. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 61.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

n'est pas bien développée dans l'intentionnalité en tant que phénoménalité du phénomène :

*« L'apparaître du monde n'est pas seulement indifférent à tout ce qu'il dévoile, il est incapable de lui conférer l'existence. C'est sans doute cette incapacité de l'apparaître du monde à rendre compte de ce qui se dévoile en lui qui explique son indifférence à son égard. Indifférence, neutralité veulent dire ici *impuissance* et en proviennent. »* (souligné par l'auteur)³⁴⁰

En remarquant ce problème de la phénoménalité du phénomène, Henry souhaite revenir de l'apparition de l'objet à la possibilité de son apparaître en tant que tel, servant ainsi de fondement à l'apparition de l'objet. Ce retour consistera en une élucidation de la « réduction phénoménologique », dont nous discuterons par la suite.

ii.) La réduction et le but de la phénoménologie de Husserl

Au départ du chapitre précédent, nous avons établi que la phénoménologie de Husserl consiste à chercher le fondement des présuppositions des sciences, notamment la justification ontologique de la validité de sens en tant qu'apparition de l'objet, à savoir le fondement de l'objectivité de l'apparition

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 63.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

qui a un sens comme tel. Comme souligné dans les leçons de *L'idée de la phénoménologie* (1907), – que Henry cite dans *Phénoménologie matérielle* (1990) pour élucider la phénoménologie de Husserl – la phénoménologie se destine à montrer l'« essence de la connaissance » ou la possibilité³⁴¹ ontologique de l'activité de connaissance ainsi que la formation de l'objet de connaissance : c'est le but de l'étude de la phénoménologie.

« Si nous faisons abstraction des applications métaphysiques de la critique de la connaissance, pour nous en tenir purement à sa tâche propre, qui est d'*élucider l'essence de la connaissance et de l'objet de connaissance*, alors elle est une *phénoménologie de la connaissance et de l'objet de connaissance*, et forme la partie première et fondamentale de la phénoménologie en général. » (souligné par l'auteur)³⁴²

Dans ce contexte de recherche du fondement, la phénoménologie, en quête de la justification qui assure l'apparition de l'objet doté de sens, est considérée comme la science des sciences. Atteindre l'objectif de la phénoménologie dans le cadre posé par Husserl et devenir une

³⁴¹ Edmund HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, traduit de l'allemand par Alexandre Lowit, 7^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 39.

³⁴² *Ibid.*, p. 45.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

science des sciences nécessitent une méthode³⁴³ permettant de découvrir la connaissance transcendantale, tout en servant à justifier l'apparition dans le domaine des sciences :

« Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : l'*attitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode* spécifiquement *philosophique*. » (souligné par l'auteur)³⁴⁴

iii.) La méthode phénoménologique : négation et affirmation

Rappelons que, pour Husserl, il y a une distinction entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique. La première accepte³⁴⁵ le sens de l'objet qui se montre comme tel

³⁴³ « C'est cependant dans ces *Leçons* que la phénoménologie revient sur elle-même pour la première fois afin de se comprendre selon son objet et ses moyens, se définissant ainsi explicitement comme une méthode, pour autant que celle-ci n'est jamais rien d'autre que le mode d'accès à un objet et que ce mode d'accès doit se définir à partir de l'objet lui-même. », Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses universitaires de France, 2^e tirage, 2004, pp. 61-62.

³⁴⁴ E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons, op. cit.*, p. 45.

³⁴⁵ « L'*attitude d'esprit naturelle* n'a encore aucun souci d'une critique de la connaissance. Dans l'attitude d'esprit naturelle, nous sommes tournés, par l'intuition et par la pensée, vers *les choses* qui dans chaque cas nous sont données – qu'elles le soient, cela va pour nous de soi, même si elles

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

dans la vie courante, tandis que la seconde ne considère plus le sens de l'objet comme valide, mais suspend la validité du sens. La validité de la connaissance, y compris celle de la logique, devient « problématique » dans cette attitude phénoménologique :

« Mais à quoi sert-il de faire appel aux contradictions, puisque la *logique elle-même* est *en question* et devient problématique. En effet, *la validité, pour le réel, des lois logiques*, validité qui, pour la pensée naturelle, est hors de tout doute, devient maintenant *problématique* et même *douteuse*. » (souligné par l'auteur)³⁴⁶

L'attitude phénoménologique refuse d'accepter *a priori* la validité de la connaissance et la validité de sens : selon Husserl, c'est mettre le sens ou la validité de sens « entre parenthèses », apprendre du doute de Descartes que cet acte réalise le refus général sur la validité du sens du monde. Henry a observé que Husserl initie la phénoménologie en étudiant la « donnée absolue » en tant que support ontologique de la connaissance. Cela s'opère, encore une fois, par le refus de la validité de sens :

« De ce cercle Husserl s'échappe par un retour à l'argument cartésien du doute. Avant l'établissement de la possibilité de la connaissance, aucune

le sont de diverses manières et avec de divers modes d'être, selon la source et le niveau de connaissance. », *ibid.*, p. 37.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

connaissance n'est utilisable, tout est douteux mais non pas que je doute. »³⁴⁷

En refusant la validité du sens du monde, cette pratique de suspension n'a pas trouvé le « fondement » de sens ailleurs, mais « dans » cette pratique elle-même. Cet acte de refus ne peut pas être lui-même refusé ou suspendu comme la validité de sens, car il est pratiqué par le vouloir du sujet. Ainsi, l'acte de « mettre entre parenthèses », qui a le caractère de « viservers », reste comme « substance » ou fondement avec la suspension du monde. Dans la recherche du fondement présumé des sciences, à savoir les connaissances des objets³⁴⁸, Husserl identifie la connaissance absolue ou la « donnée absolue »³⁴⁹. Cette connaissance, qualifiée d'« indubitable »³⁵⁰, émerge au sein de l'activité de douter³⁵¹ avec une « vue pure »³⁵² selon les termes de Henry. Cette « vue pure », qu'il considère comme le « donné absolu », rend la *cogitatio* visible :

« La *cogitatio* réelle, c'est le donné ; le mode de donné, la donne, c'est la vue pure. Elle est une donne absolue parce qu'elle ne pose rien d'autre que ce qu'elle voit

³⁴⁷ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 63.

³⁴⁸ E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, op. cit., p. 40.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

³⁵⁰ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 64.

³⁵¹ E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, op. cit., p. 52.

³⁵² M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 64.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

vraiment, que ce qu'elle donne vraiment. Et c'est ainsi que le donné l'est vraiment, est vraiment vu, existe. »³⁵³

La *cogitatio*, qui a le caractère de « poser devant soi »³⁵⁴ – mais n'est pas le *cogitatum*³⁵⁵ comme dans le cas de Descartes ou n'est pas l'objet d'une activité avec une signification ontologique – n'est pas la donne elle-même, mais elle est « donnée »³⁵⁶ en tant que « trouvée » par la « vue pure » ou la réduction. De ce côté, l'activité de donne précède la donnée, car cette dernière suppose un « pouvoir de donation »³⁵⁷, dans les termes de Henry, une « donation extérieure »³⁵⁸, qui est

³⁵³ *Ibid.*, p. 64.

³⁵⁴ « Pareille réduction, selon Heidegger, caractérise le cartésianisme et plus généralement la subjectivité moderne. *Cogitare* veut dire *percipere*, “prendre possession de quelque chose, s'en emparer... au sens de le disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le re-présenter”. Parce que *cogitare*, *percipere* signifient “poser devant soi”, ils veulent dire la même chose que *Vorstellung* dans la double signification de *vorstellen* et de *vorgestelltes*, soit “le fait d'amener-devant-soi et ce que l'on-a-amené-devant-soi et dans le sens le plus large ce-qui-est-rendu-visible”. », Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, collection dirigée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Épipiméthée, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 75.

³⁵⁵ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion*, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Épipiméthée, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 16.

³⁵⁶ « Or c'est sous ce regard, dans cette vue pure, que la *cogitatio* devient une donnée absolue. », M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 64.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁵⁸ « Donnée absolue, la *cogitatio* ne l'est donc pas par elle-même ni en elle-même mais par l'effet d'une donation extérieure s'ajoutant à son être originel et propre. Parce que la *cogitatio* n'est pas en elle-même une

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

hors de cette « donnée », ou une condition³⁵⁹ à l'avance en tant que son « contenu » ou matière. La donne, impliquant son contenu ou sa matière, ne reste pas dans la « forme », à savoir l'intentionnalité de Husserl, mais permet la découverte de la *cogitatio*. Avec la méthode de suspension, ou la « réduction phénoménologique » comme Husserl l'appelle, la justification ontologique de la validité de l'apparition du sens a été trouvée comme intentionnalité de la conscience. Dans ce cas-là, la méthode cesse d'être simplement une méthode ; elle devient plutôt le « fondement » de la quête de la connaissance transcendante en tant que « donatrice » de cette science absolue. Comme l'a analysée Eugen Fink [1905-1975], la méthode phénoménologique, définie comme le moyen qui découvre ou dévoile la connaissance transcendante servant de science absolue, est la présupposition de la phénoménologie.

donnée absolue, elle ne peut que le devenir, dans une vue pure et par elle. », *ibid.*, pp. 64-65.

³⁵⁹ « Il ne faut donc pas dire seulement que la *cogitatio* est réelle indépendamment de sa donation dans une vue pure mais que *c'est seulement à la condition de n'être pas donnée de cette façon qu'elle peut l'être*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 67.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

iv.) L'élucidation de Fink et la phénoménologie de la méthode

Selon Fink, dans sa *Sixième méditation cartésienne*³⁶⁰ (1988), la condition préalable de la découverte de la connaissance transcendantale, servant de fondement présupposé pour les sciences, est une « étape » ou un « stade »³⁶¹ nécessaire pour déployer la connaissance transcendantale. Il affirme que cette condition n'est pas bien élucidée, c'est-à-dire que le « comment-devenir » de la connaissance transcendantale nécessite clarification :

« Mais nous n'avons pas encore mis en évidence le *devenir constitutif du monde* dans les effectuations de sens actuelles et sédimentées de la vie transcendantale, nous ne sommes pas encore entrés dans les disciplines et les théories constitutives ; [...] » (souligné par l'auteur)³⁶²

Dans le cadre de la phénoménologie de Husserl, la connaissance ou la subjectivité transcendantale, utilisée comme justification de l'objectivité du sens, a été découverte en sortant de l'attitude naturelle et en rejetant la validité du

³⁶⁰ Eugen FINK, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, texte établi et édité par Hans Ebeling, Jann Holl et Guy Van Kerckhoven, traduit de l'allemand par Natalie Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 57.

³⁶² *Ibid.*, p. 55.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

sens. Elle est la science absolue, la structure fondamentale de l'unité en tant qu'apparition du sens. Cette structure, la subjectivité transcendantale, n'est pas visible comme unité, ou sens, qui apparaît telle qu'une pomme apparaît comme un fruit. Mais la constitution en tant qu'interprétation de cet objet comme pomme n'apparaît pas de la même manière que l'apparition de la pomme elle-même. L'objet ou le phénomène apparaît avec du sens. Dans le contexte de Husserl, la connaissance transcendantale est découverte par la réflexion, en termes précis, par la réduction phénoménologique, méthode qui cherche la connaissance transcendantale en suspendant la validité de l'apparition des objets.

La connaissance transcendantale, en tant que structure universelle de connaissance, est le résultat de la réflexion phénoménologique ; la première dépend de la seconde ; cette dernière, en tant qu'« ouverture » ³⁶³ (terme de Fink), n'enferme pas les doxas de la vie courante en attitude naturelle, mais cherche et dévoile la structure transcendantale de constitution qui rend possible le sens en tant qu'objet apparaissant. La réflexion, capable d'explorer la connaissance

³⁶³ « Mais les réflexions phénoménologiques fondamentales des différentes réductions *ne sont pas des esquisses d'un a priori* du champ thématique de la recherche phénoménologique, elles sont au contraire *des ouvertures d'un genre tout à fait propre*, qui ne peuvent avoir et n'ont pas en principe d'analogon mondain, ce qu'il appartient de montrer jusque dans la tâche de la théorie transcendantale de la méthode. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 61.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

transcendantale en tant que découverte³⁶⁴, est le « comment » de la phénoménologie, puisqu'elle signifie la possibilité du commencement de la philosophie, ou comme le dit Fink, « l'exposant fonctionnel »³⁶⁵, de la connaissance transcendante.

D'après Husserl, comme nous le savons, la réduction phénoménologique n'est pas seulement la méthode qui cherche le fondement des présuppositions des sciences, elle est aussi le « support » de la connaissance transcendante. La « mise entre parenthèses » elle-même ne peut pas être suspendue ou mise entre parenthèses. La réduction phénoménologique est ainsi l'« origine » de la connaissance transcendante. En plus de ce statut de commencement³⁶⁶ chronologique ou temporel de la découverte de la connaissance transcendante, elle incarne également le « fondement » ontologique en tant que support de la connaissance transcendante, comme le remarque³⁶⁷ Fink.

³⁶⁴ « Le spectateur *qui ne participe pas* à la croyance au monde (à la constitution du monde) fait surgir par la réduction la source qui est à la base et la dimension originelle de la croyance au monde, il “découvre” la subjectivité transcendante comme constituante. », *ibid.*, p. 77.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁶⁶ « La motivation de l'activité de réduction est l'éveil d'une problématique qui certes fait son entrée dans l'attitude naturelle, mais “transcende” par principe l'horizon de toutes les questions possibles dans l'attitude naturelle. », *ibid.*, p. 90.

³⁶⁷ « La réduction phénoménologique *se présuppose elle-même*. Cela signifie que nous ne pouvons absolument jamais mettre entre parenthèses “tous” les préjugés, même si un tel objectif devait surgir pour nous dans le contexte d'une réflexion mondaine, si nous n'avons pas déjà par avance, d'une manière ou d'une autre, la vue transcendante d'après laquelle *l'être du monde* en général (donc également mon propre être

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Dans ce sens, la phénoménologie transcendantale s'appuie sur le commencement de la subjectivité phénoménologique ou sur la subjectivation, au sens temporel et ontologique, en tant que transformation du rapport au monde. L'élucidation de la possibilité de la subjectivité phénoménologique, selon Fink, devrait être l'objectif de la phénoménologie :

« Le mode provisoire et indéterminé sur lequel nous avons indiqué *la question-en-retour dans la constitution du monde* est né de la prudence qui consistait à ne pas surcharger ou même recouvrir par avance le concevoir à *proprement parler* philosophique, en un sens phénoménologique le *comprendre constitutif*, par une “caractéristique” placée au préalable. Dans le contexte de nos Méditations, l'indication de la question-en-retour constitutive n'avait pour sens que d'annoncer la *tâche* du connaître philosophique, qui n'est pas encore accomplie en tant que telle par la réduction phénoménologique. » (souligné par l'auteur)³⁶⁸

Dans le cadre des travaux de Husserl, le moi réfléchissant, ou la subjectivité phénoménologique, en pratiquant la réduction, ramène la connaissance transcendantale qui est la structure constitutive de l'unité en tant que sens à partir de la matière

humain) est un “*préjugé*”, c'est-à-dire une unité de validité non remise en question. », *ibid.*, p. 89.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 56.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

donnée. La réflexion phénoménologique, selon les termes de Fink « le spectateur transcendantal »³⁶⁹ ou le « moi phénoménologisant de la réflexion »³⁷⁰, « donne » le mode de donation qui justifie l'objectivité de sens ; ainsi ce « spectateur » joue un rôle crucial, car il est le commencement et le fondement ou « fondateur » ontologique, en trouvant le support ontologique en tant que connaissance transcendantale.

Mais comment « réfléchir » se fait-il, comment se distingue-t-il notamment de l'attitude naturelle dans la vie courante ? Selon Fink, la possibilité de la réduction phénoménologique n'est pas bien élucidée chez Husserl, c'est-à-dire que le comment ou la possibilité de ce moi réfléchissant dans la vie courante en attitude naturelle n'a pas été bien illustré. Le moi réfléchissant qui ramène la subjectivité transcendantale en tant que « résultat » n'est pas le soi dans la vie courante ou le soi de l'« anonymat », comme décrit par Fink, qui se caractérise par la « fermeture et l'oubli de soi »³⁷¹, car ce soi n'est pas encore conscient³⁷² de soi. Selon Fink, la possibilité du moi réfléchissant, ou le soi phénoménologique, en se distanciant³⁷³ du soi de la vie courante en tant qu'outrepassement de l'être humain qui se détache du sens accepté et découvre la connaissance transcendantale, n'est pas bien incluse ni expliquée dans la connaissance transcendantale elle-même.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 63.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 64.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 66.

³⁷² *Ibid.*, p. 66.

³⁷³ *Ibid.*, p. 73.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Autrement dit, la réduction phénoménologique chez Husserl n'est pas accomplie :

« L'accomplissement de la réduction signifie que l'homme *s'outrepasse lui-même* (se transcende) ; par là, il *s'outrepasse* aussi lui-même *dans toutes ses possibilités humaines*. » (souligné par l'auteur)³⁷⁴

Comme nous l'avons montré plus haut, la subjectivité transcendantale n'est pas la subjectivité phénoménologique, car cette dernière sort de l'attitude naturelle et permet de découvrir la subjectivité transcendantale. Autrement dit, la subjectivité transcendantale n'est pas l'activité qui détache de la dépendance du sens et qui recherche, elle est plutôt « trouvée » en tant que résultat de cette activité. La structure transcendantale de la connaissance, découverte par la subjectivité phénoménologique à travers le refus de l'acceptation du sens et la démarche de recherche, ne parvient pas à illustrer la possibilité de cette subjectivité active qui initie la réflexion phénoménologique par le rejet de la validité du sens.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 177.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Ainsi, Fink affirme que ces deux subjectivités n'appartiennent pas au même³⁷⁵ domaine, fait qu'il qualifie de « dualisme »³⁷⁶. Comme nous l'avons développé, la possibilité de ce moi réfléchissant, qui pratique la subjectivité phénoménologique, en tant que commencement de l'activité de philosophe³⁷⁷ qui sort de la vie³⁷⁸ ou de l'attitude naturelle, est hors de la connaissance transcendantale ; celle-ci n'est pas capable d'élucider le surgissement de cette subjectivité phénoménologique qui suspend la validité du sens ou des jugements à partir de l'acception. La réduction, dans ce sens,

³⁷⁵ « Par l'accomplissement de la réduction phénoménologique, l'être transcendantal n'est pas seulement "*découvert*" et inauguré, mais il est aussi *étendu* à un être transcendantal qui, en tant que tel, *n'est aucunement homogène quant à sa nature d'être* avec l'être ouvert par la réduction. En d'autres termes, l'accomplissement de la réduction phénoménologique fait s'ouvrir un *abîme* dans le champ de la subjectivité transcendantale, instaure une *scission de l'être transcendantal* en deux districts hétérogènes. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 73.

³⁷⁶ « La vie du spectateur phénoménologisant, "*désintéressée*" à l'égard de la constitution du monde, *se mettant à distance* d'elle par l'épochè, est l'objet de la théorie de la méthode. La distinction entre théorie des éléments et théorie de la méthode n'est donc aucunement "de l'ordre de la technique scientifique" (elle n'est pas pour ainsi dire une théorie de la méthode préalable ou postérieure), mais elle est une distinction en "*domaines*", elle s'ancre donc, en tant que telle, dans un *dualisme de la vie transcendantale*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 73.

³⁷⁷ « Introduire la philosophie au sens où il s'agit de fonder la possibilité de philosopher, c'est-à-dire concevoir le monde et l'étant qui est en lui à partir de ses origines transcendantales dernières dans la subjectivité transcendantale, ce n'est rien d'autre qu'*accomplir la réduction phénoménologique*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 56.

³⁷⁸ Les sens qui se montrent en tant que tels dans la vie courante sans examiner se caractérisent, en termes utilisés par Patočka, par le « monde naturel ». Voir *Le Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, édité et traduit par Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

en tant que méthode qui cherche la connaissance transcendante, n'est pas bien accomplie. Pour accomplir la réduction, selon Fink, il est nécessaire d'expliquer la possibilité de la réflexion phénoménologique ; la séparation entre la réduction et la connaissance transcendante sera éliminée par élargissement de la réduction jusqu'à l'« horizon extérieur »³⁷⁹ de cette connaissance, en réalisant la « réduction » de manière régressive³⁸⁰ qui focalise sur la « cosmogonie transcendante »³⁸¹ et concerne le « devenir constitutif » du sujet de phénoménologie :

« Si l'*objet* de la théorie transcendante des éléments est la constitution du monde (comme donné et constructible), le "sujet" de celle-ci est le spectateur transcendantal, le *moi phénoménologisant*. Certes, il se tient dans une "union personnelle" avec la vie transcendante du moi qui est thématique pour lui. Mais il s'est produit, avec l'accomplissement de la réduction phénoménologique, un *clivage radical* à l'intérieur de l'être transcendantal. Le moi phénoménologisant de la réflexion se trouve dans un *contraste plus profond* avec la vie transcendante qu'il rend thématique dans son mouvement de constitution du monde, que ne l'est jamais un moi de la réflexion

³⁷⁹ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, op. cit., p. 59.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 59.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 63.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

dans l'attitude naturelle avec la vie du moi saisie réflexivement. »³⁸²

La contribution de Fink est la reconnaissance de la possibilité du changement, passant de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique si nous conservons la terminologie de Husserl. Cela se perçoit dans le processus de « tournant sur lui-même »³⁸³ ou de poser des questions³⁸⁴ sur soi-même. C'est cette condition préalable qui permet la découverte de la connaissance transcendantale :

« Dans la thématization du spectateur phénoménologique et par cette dernière, la cosmogonie constitutive advient à elle-même, elle sort de l'obscurité et de "*l'être-en-dehors-de-soi*" et entre dans la clarté de "*l'être-pour-soi*" transcendantal. Ainsi donc, la *théorie transcendantale des éléments* est le *mouvement de l'"advenir-à-soi-même"* de la subjectivité transcendantale, qui s'accomplit par le

³⁸² *Ibid.*, pp. 63-64.

³⁸³ *Ibid.*, p. 170.

³⁸⁴ « Cependant, le spectateur phénoménologique n'en reste pas à la considération thématique de l'expérience transcendantale du monde (de l'expérience de l'étant incluant les réflexions sur l'être immanent), mais *questionne-en-retour depuis l'expérience-du-monde jusqu'à la constitution-du-monde*, questionne en retour depuis les validités d'être *achevées* jusqu'aux *procès de formation* de ces validités d'être, et ainsi également jusqu'aux *couches profondes constitutives des réflexions*. Il dévoile la *tendance téléologique* de toute vie constituante, c'est-à-dire la *tendance à l'être*. Fondamentalement, il conçoit tellement à rebours, que *l'étant n'est que le résultat d'une constitution, la constitution toujours constitution de l'étant*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 74.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

spectateur phénoménologisant dans son agir théorique, *dans la mesure où celle-ci, et pour autant qu'elle l'est, est origine constituante du monde* en tant qu'univers de tout étant. » (souligné par l'auteur)³⁸⁵

La réduction phénoménologique de Husserl, selon Fink, « interroge »³⁸⁶ la connaissance transcendantale afin de la rendre visible³⁸⁷. C'est dans cette quête que réside l'objectif de la réduction. Mais la possibilité de la réduction ne relève pas de cette connaissance absolue qui sert de science des sciences. La connaissance transcendantale, structure ontologique de la connaissance, est plutôt le « résultat » ou la « conséquence » de la réflexion phénoménologique. La connaissance trouvée n'est pas une conséquence détachée de la subjectivité phénoménologique, elle est liée à cette subjectivité de la réflexion phénoménologique, au sens temporel et ontologique. La possibilité de la réflexion phénoménologique, en tant que commencement de philosophie, précède la connaissance

³⁸⁵ *Ibid.*, pp. 66-67.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 101.

³⁸⁷ « La réduction phénoménologique n'omet ni ne nie en aucun cas l'antécédence d'abord simplement intentionnelle de la conscience, pas plus qu'elle ne nie ni n'interprète spéculativement les hommes dans le monde. Mais elle l'*interroge* et en fait le thème d'une *élucidation transcendantale*. Elle ne conteste pas non plus la marque distinctive de l'*expérience* interne en tant qu'elle est une expérience apodictique. Mais elle ne fait pas de cette apodicticité un "être absolu". Bien plutôt, elle *outrepasse* dans la réduction l'attitude naturelle et l'horizon tout entier des *vérités qui lui appartiennent*, et fait de la subjectivité *transcendantale* l'objet de recherches qui montrent concrètement, elle atteste celle-ci en tant qu'elle *devance de manière constitutive* l'être du monde en général (et cela signifie qu'elle devance aussi l'être de l'immanence mondainement apodictique). », *ibid.*, pp. 101-102.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

transcendantale de la phénoménologie, en tant que résultat de la recherche, mais cette possibilité n'a pas été bien élucidée comme un inaccomplissement de la réduction phénoménologique. C'est pourquoi la phénoménologie transcendantale ne parvient pas à « auto-référent »³⁸⁸ en tant que science absolue prévue.

La réflexion phénoménologique, en tant que « potentialité transcendantale »³⁸⁹ dans les termes de Fink, précède temporellement et ontologiquement la connaissance transcendantale. L'étude sur ce commencement de la réflexion ou sur la possibilité de la subjectivité phénoménologique, à savoir la « théorie transcendantale de la méthode » selon Fink, est la phénoménologie de la réduction phénoménologique, nommée « phénoménologie de la phénoménologie » chez Fink, qui dévoile la condition préalable, à savoir la réduction phénoménologique, de la phénoménologie transcendantale :

« La tâche propre de la *théorie transcendantale de la méthode* est de rendre phénoménologiquement compréhensible toute la systématique des questions phénoménologiques, la structure de la progression méthodique, la dignité et le style de la *connaissance* et de la "science" *transcendantales*, donc de soumettre à une analytique transcendantale propre la pensée phénoménologisante et la formation des théories qui

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 76.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 178.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

opèrent de manière anonyme dans le travail phénoménologique, et ainsi d'accomplir la phénoménologie dans son ultime *auto-compréhension transcendantale d'elle-même*. En d'autres termes, la théorie transcendantale de la méthode ne vise à rien d'autre qu'à une *phénoménologie de la phénoménologie*. » (souligné par l'auteur)³⁹⁰

2) La réduction radicale en tant qu'accomplissement

i.) La réduction chez Husserl

La réduction, qui opère la suspension de la validité du sens et des jugements en tant qu'*epochè*, selon l'analyse littérale³⁹¹ de

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 60.

³⁹¹ « Littéralement, l'*epochè* correspond à un geste de suspension du cours habituel des pensées par interruption de leur flux continu. *Epekhô*, j'arrête, disait déjà Montaigne dans les *Essais*, reprenant en cela un maître-mot des Pyrrhoniens. Dès qu'une activité mentale, une pensée arrimée au seul *objet* perçu me détourne de l'observation de l'acte perceptif pour me réengager dans la perception de l'objet, je la mets entre parenthèses. Elle continue à exister devant moi : je ne l'ai pas éradiquée ni niée – elle reviendrait en force – mais elle n'est plus là *pour* moi. Elle est là devant moi, sans force véritable, sans validité (*Geltung*) : je l'ai déjà pour ainsi dire abandonnée à elle-même, je n'y suis plus intéressée, et puis ainsi la contempler à distance. C'est le sens de ce que Husserl nomme à juste titre la "neutralisation" de la validité, distinguant ainsi fermement l'*epochè* de toute négation destructrice. », *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 17 et 18 mai

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Natalie Depraz, signifie « arrêt » et « distanciation ». Elle est l'étape préalable à la découverte de la connaissance transcendante en tant que son « commencement » ou sa condition. Comme nous l'avons vu dans l'analyse de Fink, la possibilité de la réduction phénoménologique, qui émerge à partir de l'attitude naturelle, n'est pas pleinement comprise dans le cadre de la connaissance transcendante. Dans ce sens, la réduction demeure inaccomplie. Cependant, en tant que point de départ ou condition préalable à la connaissance transcendante, comment la réduction phénoménologique s'opère-t-elle ?

La réduction chez Husserl est une méthode qui cherche à identifier ce qui est indubitable en tant que fondement ontologique de l'apparition du phénomène, laquelle est la présupposition des sciences. Comme indiqué précédemment, la réduction dans ce cadre n'est pas simplement une méthode cherchant le fondement des présuppositions des sciences, mais elle est en elle-même l'« évidence » qui justifie son existence ontologique. Henry remarque que la théorie de la réduction, en tant que condition de la connaissance transcendante, présuppose elle-même la possibilité de la réduction :

« On le voit, la réduction travaille à partir d'elle-même et se présuppose constamment. Elle se présuppose non

1999 aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix – Namur, Jean-Michel LONGNEAUX (éd.), Namur, Presses universitaires de Namur, 2000, pp. 28-29.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

point parce qu'il n'y aurait aucune raison de l'accomplir mais parce qu'elle s'est installée dans le voir et ne connaît que lui, et que son seul souci est qu'il en soit véritablement un, c'est-à-dire que tout ce qu'il voit soit vraiment vu, vu absolument par lui, vu de part en part, transparent en tant que totalement vu, phénomène pur en ce sens, au sens de la coextensivité du voir et du vu. La réduction se présuppose parce qu'elle ne revient jamais en deçà d'elle-même, en deçà du voir, parce qu'elle n'est rien d'autre finalement que celui-ci, que la pensée identifiée à ce voir et n'obéissant qu'à lui et à sa téléologie interne. »³⁹²

La réduction n'est pas seulement considérée comme une méthode cherchant le fondement des présuppositions des sciences, mais elle offre un appui en suspendant la validité du sens et des jugements. Dans ce contexte, la réduction est la possibilité, à la fois sur le plan temporel, ou chronologique, et ontologique, de découvrir la connaissance transcendante. Ainsi, l'émergence de la réduction, qu'elle provienne de la vie courante ou de l'attitude naturelle, est « plus » fondamentale que la connaissance transcendante.

La possibilité de la réduction chez Husserl, entendue comme condition de la connaissance transcendante, se réalise en changeant l'attitude naturelle. Elle n'est pas liée à la

³⁹² M. HENRY, *Phénoménologie matérielle. op. cit.*, p. 69.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

connaissance transcendante, mais est plutôt considérée comme extérieure à cette connaissance absolue. En accord avec Fink, Henry souligne une séparation chez Husserl entre le sujet phénoménologique et la connaissance transcendante, plus précisément entre la subjectivation phénoménologique, qui se transforme à partir de l'attitude naturelle, et la connaissance transcendante. Toujours selon Henry, comme mentionné dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl maintient la transition entre la *cogitatio* et la « vue pure », mais cette dernière, ou sa possibilité, diffère de la première :

« Le premier manquement théorique des *Leçons* de 1907, c'est donc le déplacement de la *cogitatio* dans la vue pure qui doit la convertir en une donnée absolue, comme si elle ne l'était pas déjà en elle-même et par elle-même, en son s'éprouver originel, en sorte que cette épreuve ou ce pathos est la donne absolue que Husserl cherche ailleurs et que, la cherchant ailleurs, il ne trouvera jamais. »³⁹³

La séparation entre la possibilité de la réduction et la connaissance transcendante signifie qu'il y a un manque dans la connaissance transcendante, c'est-à-dire que cette dernière n'est pas capable d'élucider le surgissement ou la possibilité de la réduction qui découvre cette connaissance. Autrement dit, la possibilité de réduction, qui commence par

³⁹³ *Ibid.*, p. 68.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

refuser d'accepter la validité de sens, semble rester hors de la connaissance transcendantale en tant que science absolue. Si la connaissance transcendantale ne concerne pas les « *Sachen* » totales, il reste encore de la « connaissance » à explorer. Le déficit dans la connaissance transcendantale résulte d'un inaccomplissement de la réduction, car la possibilité de la réduction ne peut pas être bien expliquée dans la connaissance transcendantale, où il y a encore un manque de « connaissance » au sein de cette science absolue :

« La réduction s'efforce, dans le donné encore indéterminé, de tracer une ligne de partage en isolant ce qui est réellement vu – l'«immanent» – et en le distinguant de tout ce qui n'est que présumé, simplement visé, visé à vide, sans être effectivement donné. Mais le simplement visé, si on le considère tel qu'il est visé, n'est-il pas donné lui aussi, c'est-à-dire aussi bien vu de quelque manière, faute de quoi, dans cette phénoménologie du voir, il ne serait rien du tout. Le clivage entre le donné de la vue pure et le simplement visé devient difficile quand le visé est lui-même vu à sa façon. »³⁹⁴

L'origine du problème de la séparation se trouve dans le fait que la phénoménologie est aussi considérée comme une

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 101.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

méthode³⁹⁵ pour chercher et assurer cette connaissance en tant que science absolue. Mais la méthode, ou la possibilité ontologique de la méthode, n'est pas bien prise en compte dans la phénoménologie. Ainsi, la possibilité de la « génération »³⁹⁶ de cette connaissance ou science absolue n'est pas comprise dans cette connaissance elle-même en tant que science absolue. De cette manière, la connaissance transcendantale ou la *cogitatio* ne suffit pas à fonctionner comme substance ou comme fondement total de connaissance. Henry le note : la connaissance transcendantale ne prend plus ³⁹⁷ sa présupposition, en tant que sa condition, comme objet de recherche. Selon lui, cette connaissance a besoin d'un

³⁹⁵ « Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : l'*attitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode* spécifiquement *philosophique*. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, op. cit., p. 45.

³⁹⁶ « Seulement si le genre est une donnée absolue, une donnée "immanente" dans le sens de la réduction, dans le sens de ce qui est vu et saisi en lui-même dans l'évidence de la vue pure, et cela bien qu'il n'appartienne pas à l'immanence réelle de la *cogitatio* mais se trouve situé hors d'elle, c'est le sens de ce "bien que" qui devient transparent : c'est *parce qu'il* n'est pas inclus dans la *cogitatio* comme un élément réel de celle-ci et à condition de ne pas l'être que l'essence générique (et notamment celle de la *cogitatio*) est susceptible de devenir une telle donnée absolue en tant que le vu pur d'un voir, en tant qu'une évidence. », M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 95.

³⁹⁷ « Il est clair que la méthode relève de la pensée, n'étant que son simple exercice, selon des procédures soigneusement élaborées et assurées de leurs résultats. De telle manière cependant que, devenue méthode, la phénoménologie ne connaît plus que la phénoménalité où se meut la pensée, que celle-ci présuppose, à laquelle elle se confie. », *ibid.*, p. 111.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« pouvoir de donation »³⁹⁸ qui se situe « hors » d'elle, et elle est juste l'« effet »³⁹⁹ de cette donation.

La « vue pure » par-dessus, en pratiquant la réduction phénoménologique de Husserl, c'est-à-dire dans l'attitude phénoménologique qui se détache de l'attitude naturelle, où cette dernière accepte la validité de sens de l'objet, est une méthode qui cherche ou obtient⁴⁰⁰ le fondement indubitable⁴⁰¹ en tant que « donnée absolue » ou « phénomène pur »⁴⁰² pour la présupposition des sciences. Comme le souligne Henry dans *L'essence de la manifestation*, la réduction, considérée comme méthode, offre la possibilité de découvrir la connaissance transcendante en se libérant de l'acceptation de la validité du sens :

« La réduction phénoménologique précède nécessairement l'exploration systématique du champ transcendantal. Elle devance, en la rendant possible, la compréhension de la conscience absolue dans sa signification ontologique. L'*ἐποχή* est justement la méthode "radicale" qui permet la saisie du moi pur et

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 64.

³⁹⁹ « Donnée absolue, la *cogitatio* ne l'est donc pas par elle-même ni en elle-même mais par l'effet d'une donation extérieure s'ajoutant à son être originel et propre. Parce que la *cogitatio* n'est pas en elle-même une donnée absolue, elle ne peut que le devenir, dans une vue pure et par elle. », *ibid.*, pp. 64-65.

⁴⁰⁰ E. HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons, op. cit.*, p. 68.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 69.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de la vie qui lui appartient en tant que vie transcendante à laquelle le monde est immanent à titre de composante intentionnelle. Or la saisie, réalisée dans l'*ἐποχή* de la vie transcendante n'est possible que "si je me place au-dessus de cette vie tout entière", afin de me la rendre présente, elle et les multiples cogitations qui la composent, *dans l'intuition et, finalement, dans l'évidence.* » (souligné par l'auteur)⁴⁰³

La réduction de Husserl n'a pas découvert le « fondement » ou la possibilité de la réduction elle-même, qui commence par la suspension de la reconnaissance de la validité du sens et des jugements. À travers la réduction ou la réflexion, l'activité intentionnelle qui a été identifiée en tant que « résidu » phénoménologique semble impliquer une tendance à former une unité distincte avec la matière, comme analysé dans le chapitre précédent. Henry souligne la priorité de la condition de réflexion dans son article « Philosophie et subjectivité ».

« L'expérience transcendante n'est pas seulement homogène à l'expérience du monde, elle lui est finalement identique et la fonde proprement. C'est ce que l'on apercevra plus clairement si l'on sonde cette expérience transcendante dans son ultime possibilité. Car la réflexion n'est jamais première chez Husserl ni autosuffisante, ce n'est pas elle qui accomplit la saisie

⁴⁰³ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 36-37.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de la vie transcendantale. Ou plutôt elle n'est susceptible de le faire que parce que *cette vie est déjà là avant le regard de la réflexion*, prête à s'offrir à lui. » (souligné par l'auteur)⁴⁰⁴

Nous aborderons le sujet de la relation entre la phénoménologie chez Henry et chez Husserl dans la partie suivante. Revenons à la réduction : la réduction phénoménologique cherche le fondement indubitable, en tant qu'évidence ou « évidence apodictique »⁴⁰⁵, pour la présupposition des sciences, en suspendant la validité du sens et des jugements. La réduction se caractérise par son objectif de trouver le fondement absolu des sciences à travers la suspension. En pratiquant l'attitude phénoménologique, la réduction s'affranchit de l'attitude naturelle qui accepte le sens donné tel quel et se concentre plutôt sur la « donnée absolue » qui sert de fondement à la connaissance. Dans ce contexte, la réduction consiste en une thématization ou une objectification. La question qui se pose est la suivante : comment la réduction phénoménologique, en tant que thématization ou objectification, est-elle possible d'un point de vue ontologique ?

⁴⁰⁴ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*, op. cit., p. 39.

⁴⁰⁵ Edmund HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 48.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

ii) Le retour à la phénoménalité pure avec les principes de la phénoménologie

Selon Henry, la possibilité de la réduction se déroule « dans le voir »⁴⁰⁶ qui précède ontologiquement, en tant que donnée à l'avance, l'émergence de la réduction. En comparaison avec Fink qui estime que, de manière « rétro-référée »⁴⁰⁷, la possibilité de la réduction, en tant que pratique de la thématization, se trouve dans la « mondanéisation (impropre) de l'activité phénoménologique »⁴⁰⁸ de l'être humain, mais que cette possibilité est oubliée⁴⁰⁹ comme un « emprisonnement »⁴¹⁰ dans la vie courante, Henry aborde⁴¹¹

⁴⁰⁶ « On le voit, la réduction travaille à partir d'elle-même et se présuppose constamment. Elle se présuppose non point parce qu'il n'y aurait aucune raison de l'accomplir mais parce qu'elle s'est installée dans le voir et ne connaît que lui, et que son seul souci est qu'il en soit véritablement un, c'est-à-dire que tout ce qu'il voit soit vraiment vu, vu absolument par lui, vu de part en part, transparent en tant que totalement vu, phénomène pur en ce sens, au sens de la coextensivité du voir et du vu. La réduction se présuppose parce qu'elle ne revient jamais en deçà d'elle-même, en deçà du voir, parce qu'elle n'est rien d'autre finalement que celui-ci, que la pensée identifiée à ce voir et n'obéissant qu'à lui et à sa téléologie interne. », Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 69.

⁴⁰⁷ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, op. cit., p. 193.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁴¹¹ Puisque ce chapitre se concentre sur l'avancement fait par Henry sur la base de la phénoménologie de Husserl, la différence dans le traitement du contenu de la réduction entre Fink et Henry ne sera pas discutée en détail. Cependant, en marquant le besoin théorique d'expliquer la possibilité de la vie scientifique, contrairement à la direction de la réduction chez Husserl, Henry l'explique comme « barbarie » ou « maladie de la vie », avec la négation (*La barbarie*, Michel HENRY, Quadrige, 3^e édition,

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

directement la possibilité de la réduction sur le plan ontologique.

Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 113) ou la fuite, qui découle ontologiquement de la vie elle-même (*La barbarie, op. cit.*, p. 115), mais pas d'ailleurs, en dénaturant ou voilant l'auto-révélation de la donation de vie dans son sens premier.

« Pourquoi et comment la vie peut-elle se tourner contre soi ? Parce qu'elle est la vie, le "se souffrir soi-même" et le "se supporter soi-même" de la subjectivité absolue, trouvant sa pleine effectuation phénoménologique dans la souffrance et dans l'extrême de cette souffrance, laquelle, devenue insupportable, c'est-à-dire ne pouvant plus se supporter soi-même, entreprend de se défaire de soi, c'est-à-dire de rompre le lien irrémissible qui attache la vie à elle-même. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion, op. cit.*, p. 23 ;

« La barbarie n'est pas un commencement, elle est toujours seconde à un état de culture qui la précède nécessairement et c'est seulement par rapport à celui-ci qu'elle peut apparaître comme un appauvrissement et une dégénérescence. », M. HENRY, *La barbarie, op. cit.*, p. 13.

Pour la réalisation de la vie au sens propre ou de donation primaire au sens ontologique et téléologique (*Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion, cf., op. cit.*, p. 22 ; p. 34), il s'agit d'une culture qui est une éthique de la subjectivité absolue, en gardant bien, en tant qu'action qui accepte, au lieu d'échapper de, la force de révélation et réalisant les potentialités ou « besoins » (*ibid.*, p. 34) en tant qu'auto-développement (*cf., La barbarie, op. cit.*, p. 38) de la vie.

« Qu'est-ce donc que la culture ? Toute culture est une culture de la vie, au double sens où la vie constitue à la fois le sujet de cette culture et son objet. *C'est une action que la vie exerce sur elle-même et par laquelle elle se transforme elle-même, en tant qu'elle est elle-même ce qui transforme et ce qui est transformé.* "Culture" ne désigne rien d'autre. "Culture" désigne l'autotransformation de la vie, le mouvement par lequel elle ne cesse de se modifier soi-même afin de parvenir à des formes de réalisation et d'accomplissement plus hautes, afin de s'accroître. », M. HENRY, *La barbarie, op. cit.*, p. 14 ; « La tâche de l'éthique, c'est donc en réalité de comprendre pourquoi il y a une téléologie immanente à la vie, et comment c'est celle-ci en effet qui décide de sa propre action. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion, op. cit.*, p. 33.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Pour Husserl, la réduction en tant que méthode, désignée comme la « démarche phénoménologique »⁴¹² mentionnée par N. Depraz, est à la recherche de la connaissance transcendantale, soulignant que la réduction n'a besoin que d'elle-même, comme illustré auparavant par le retour à ce qui ne peut pas être réduit. Dans ce cas, comme décrit⁴¹³ par N. Depraz, la réflexion ou la réduction « se donne » elle-même et n'est pas éliminable en montrant le fondement du phénomène – l'intentionnalité de conscience qui vise son objet. Mais comment l'intentionnalité peut-elle être découverte ? Posons la question autrement : étant donné que l'émergence de la réduction est hors ou « plus que » la réduction elle-même, comment la réduction est-elle capable de se produire dans l'attitude phénoménologique qui suspend la validité du sens de l'attitude naturelle ?

La réduction pour Henry est une réduction totale ou radicale, car son émergence réduction peut être expliquée par le « résidu » de la réduction. En d'autres mots, la possibilité de réduction ne se trouve pas en dehors du « résidu » ou de la « connaissance transcendantale » au sens radical. Il développe

⁴¹² *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*. Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 17 et 18 mai 1999 aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix – Namur, J.-M. LONGNEAUX (éd.), *op. cit.*, p. 21.

⁴¹³ « Littéralement, je re-conduis (*re-ducere, zurück-führen*) l'expérience mienne qui se donne immédiatement sous mon regard à ses implications internes non sues, en explicitant d'autres couches de cette expérience et, notamment, en me libérant de l'objet pour faire ressortir le plan de l'*acte de la conscience* qui vise cet objet. », *ibid.*, p. 26.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

sa réduction radicale en revisitant et examinant de manière approfondie les principes de la phénoménologie⁴¹⁴. Selon lui, bien que ces principes soient essentiels au développement de la phénoménologie et à son étude transcendantale, leur caractère formel⁴¹⁵ ne permet pas une clarté et une cohérence⁴¹⁶ suffisantes entre eux, en ce qui concerne la nature ou le « destin »⁴¹⁷, selon les termes de Henry, de cette étude rigoureuse.

Le premier principe – « autant d'apparence, autant d'être »⁴¹⁸ – désigne le rapport identique⁴¹⁹ entre l'apparence et l'être. Cela montre que la phénoménologie de Husserl se concentre sur l'apparition de l'étant, et identifie l'apparition de l'étant à l'être. Mais selon Henry, l'apparaître et l'être ne se trouvent pas sur le même plan. L'objet apparaissant en tant qu'être n'a pas le pouvoir⁴²⁰ qui rend l'être visible. L'être ne se produit pas en tant que tel, mais se repose sur l'apparaître qui est le

⁴¹⁴ « Quatre principes de la phénoménologie », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie, op. cit.*, pp. 77-104.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 78.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴²⁰ « L'identité de l'apparaître et de l'être se résout dans la fondation du second par le premier. Identité d'essence veut bien dire ici qu'il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, mais ce pouvoir c'est celui de l'apparaître. Indépendamment de ce dernier, aussi longtemps qu'il n'apparaît pas, l'être n'est rien – au sens de ce qui n'est rien du tout. Son essence, ce qui lui permet d'être, l'être la trouve seulement dans l'apparaître qui a déployé sa propre essence à lui, l'essence de l'apparaître qui consiste dans le fait d'apparaître effectivement. », *ibid.*, p. 79.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

pouvoir de phénoménalité. Ainsi, l'être en tant qu'apparition de l'étant est rendu possible grâce au fondement de l'apparaître qui, selon Henry, est plus important que l'être du point de vue ontologique :

« Or dès que nous voulons penser plus avant cette identité d'essence de l'apparaître et de l'être, nous sommes obligés de la mettre en question. Car apparaître et être, en dépit de cette identité supposée de leur essence, ne se tiennent nullement sur le même plan, leur dignité ontologique, si l'on peut dire, n'est pas la même – tant s'en faut : l'apparaître est tout, l'être n'est rien. Ou plutôt il n'est que parce que l'apparaître apparaît et pour autant qu'il le fait. L'identité de l'apparaître et de l'être se résout dans la fondation du second par le premier. Identité d'essence veut bien dire ici qu'il n'y a à l'œuvre qu'un seul et même pouvoir, mais ce pouvoir c'est celui de l'apparaître. »⁴²¹

Pour le principe suivant – « *Zu den Sachen selbst* » – Henry constate que les « *Sachen* » ou les « choses » elles-mêmes ne sont pas clairement définies. Les choses ne sont pas l'apparition indifférente, mais la « réalité » qui rend possibles les phénomènes, avec un caractère de variabilité : par exemple, il y a une différence entre les objets apparaissants, ou il y a des étants qui sont plus « apparaissants » que d'autres. Si la

⁴²¹ *Ibid.*, pp. 78-79.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

phénoménologie considère l'apparition de l'étant comme équivalente à l'être, elle ne se concentre pas sur la « chose ». La phénoméno-logie – dont nous discuterons par la suite – selon Henry, devrait se focaliser sur la possibilité ou la donation⁴²² de la phénoménalité du phénomène, permettant⁴²³ à l'apparition de l'étant de se montrer comme telle. La possibilité de la phénoménalité devrait être l'objectif de la réduction phénoménologique, entendue comme « *zu* » ou « retourner-à » la « chose » fondamentale de l'apparition de l'étant, à savoir à la « substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure », qui est la possibilité ontologique de la phénoménalisation ou la phénoménalité originale en tant qu'objet d'étude de la phénoménologie fondamentale ou bien radicale :

« Si la radicalité de la réduction doit concerner l'apparaître lui-même, ne faut-il pas concevoir – alors que celui-ci n'est pas aussi simple qu'il y paraît dans tous ces énoncés qui s'y réfèrent comme à une manière unique et monotone de se montrer – qu'il implique au contraire et met en jeu des différences fondamentales et, bien au-delà de celles-ci, une *différence absolue entre deux modes hétérogènes de manifestation*, modes selon lesquels se manifeste tout ce qui est susceptible de se manifester et de se révéler à jamais. Irréductible alors à une signification formelle univoque, l'apparaître diffère

⁴²² *Ibid.*, p. 84.

⁴²³ *Ibid.*, p. 86.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

en tant que tel, dans la matière phénoménologique pure dont il est fait. Seule la prise en compte de celle-ci, du comment de l'apparaître, peut donner un sens aux propositions qui s'appuient sur lui, aux principes de la phénoménologie notamment. Seule une telle visée dirigée *sur la substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure* peut dire si cette dernière est homogène à l'être, capable de la circonscrire et de le déterminer, ou non. » (souligné par l'auteur)⁴²⁴

iii.) Apparaître en tant que fondement de l'apparition

Comme abordé dans le chapitre précédent, la phénoménologie de Husserl consiste à rechercher la justification de l'objectivité de sens. La réduction phénoménologique chez le philosophe consiste à dévoiler la structure de l'apparition, qui permet à l'objet d'apparaître tel qu'il est, à travers la mise entre parenthèses des sens ou de l'objectivité de sens, c'est-à-dire le refus de valider le sens, y compris les contenus sensibles qui le composent. Dans ce cas, Husserl met les données « primaires », à savoir celles des impressions selon Henry, hors circuit⁴²⁵ par la réduction. Il ne parvient pas à identifier, dans le sens radical de Henry, ce qui est plus fondamental pour l'apparition du sens que l'intentionnalité de la conscience.

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 89.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Selon Henry, la contribution majeure de la phénoménologie de Husserl réside dans l'apport du « voir », permettant de découvrir le fondement du phénomène. Cette méthode de « voir »⁴²⁶, à savoir la réduction phénoménologique, révèle le fondement de la phénoménalisation de l'étant en tant qu'objet ou être apparaissant. En accord avec Jean-François Lavigne⁴²⁷, Henry souligne l'importance que la méthode de la phénoménologie (la réduction phénoménologique) accorde à la séparation : il s'agit de la suspension distincte de l'attitude naturelle envers le monde, où les sens ne sont plus reconnus tels qu'ils se montrent, mais où l'accent est mis sur la recherche des présuppositions des phénomènes, et par extension, celles des sciences.

Henry partage le même objectif que la phénoménologie de Husserl : justifier l'apparition de l'objet qui n'est pas visible comme celle de l'objet apparaissant⁴²⁸, en revenant à la structure intentionnelle de la phénoménalité. Cependant, il va plus loin en cherchant la condition de l'apparaître⁴²⁹, qui est la

⁴²⁶ « L'objet de la phénoménologie ne précéderait plus sa méthode comme sa possibilité sous-jacente. C'est la méthode au contraire qui dévoilerait à la phénoménologie son objet propre, non une nouvelle région d'être mais la source d'où procèdent tout être et tout étant. Cette conversion du regard qui va désigner à la phénoménologie "ce qu'elle a à faire voir", c'est la réduction phénoménologique, laquelle définit la pièce essentielle de sa méthode. », *ibid.*, p. 182.

⁴²⁷ *Ibid.*, pp. 182-184.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 91; p. 93.

⁴²⁹ « *Que ce qui apparaît dans l'apparaître soit d'abord et nécessairement l'apparaître lui-même*, c'est ce que la phénoménologie classique n'a jamais clairement aperçu. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 93.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

condition de l'intentionnalité et, par là-même, de l'apparition de l'étant. Selon lui, la réduction phénoménologique devrait émerger d'une « confusion »⁴³⁰ ou « indifférence »⁴³¹ entre l'apparition du monde et l'apparaître lui-même. Avec sa radicalité, la réduction se focalise sur la possibilité ontologique de la phénoménalisation du phénomène – l'apparaître qui ne se présente pas comme objet apparaissant visé, mais comme la force qui rend possible l'apparition en tant que telle. D'après Husserl, cet apparaître est l'intentionnalité, qui est la phénoménalité du phénomène, permettant l'émergence de l'apparition du sens en tant qu'objet visé.

« L'apparaître de son côté est tel qu'il est nécessairement l'apparaître d'autre chose, de l'étant. L'apparaître détourne de soi de façon si radicale et si violente qu'il est tout entier tourné vers l'autre que soi, vers le dehors – il est intentionnalité. Parce que l'apparaître, en tant qu'intentionnalité, se trouve si essentiellement déporté vers ce qu'il fait apparaître, ce n'est plus lui, l'apparaître, qui apparaît, mais ce qu'il fait apparaître en lui : l'étant. L'objet de la phénoménologie, sa "chose même", est dénaturé de telle façon que cet objet n'est plus l'apparaître mais l'apparaître de l'étant et finalement l'étant lui-même en tant qu'il apparaît. »⁴³²

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 83.

⁴³² *Ibid.*, p. 109.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

L'étant ou le sens apparaissant n'est pas l'apparaître lui-même, mais est déterminé par cette force invisible. L'intentionnalité, entendue comme « intuition donatrice » du principe, c'est-à-dire « toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance »⁴³³, est la structure ou la condition de l'apparition qui vise quelque chose comme son objet apparaissant. Henry cherche le lieu de possibilité de cette « phénoménalité »⁴³⁴ en tant que condition qui permet l'intentionnalité comme telle. L'apparaître reste encore à explorer, en tant qu'objet de la phénoménologie, dans le contexte de la recherche de l'origine de la phénoménalisation du phénomène :

« Car si l'apparaître n'apparaissait pas en tant qu'apparaître, étant donné que la chose est dépourvue de la capacité de s'apporter par elle-même dans l'apparaître, de se promouvoir elle-même dans la condition de phénomène, rien n'apparaîtrait et il n'y aurait rien du tout. »⁴³⁵

La réduction radicale explore l'« intérieur »⁴³⁶ de l'apparaître ou de l'apparition, le « comment » de la phénoménalisation au sens « le plus primitif »⁴³⁷, situé en dehors du domaine de

⁴³³ *Ibid.*, p. 77.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁴³⁵ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 100.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'« intuition »⁴³⁸ et qui, par son caractère plus fondamental que l'intentionnalité, rend ainsi possible cette phénoménalisation. Dans cette perspective, la réduction radicale consiste à retourner à l'origine de la phénoménalité ou la « phénoménalité pure »⁴³⁹, c'est-à-dire l'« archi-révélation »⁴⁴⁰. Ici, « archi », telle qu'expliquée par Jean-François Lavigne, signifie littéralement l'origine en tant que « condition de possibilité »⁴⁴¹ de phénoménalisation du phénomène.

« La question de l'intentionnalité n'est donc pas celle de son être mais de son apparaître et – puisque l'intentionnalité est l'apparaître de l'étant selon ses diverses modalités – la question de l'apparaître de l'intentionnalité est celle de savoir si cet apparaître est homogène ou identique à celui de l'étant, si l'apparaître

⁴³⁸ « De la réduction radicale à l'immanence pure, il faut dire non seulement elle n'oublie ni ne retranche rien mais que c'est par elle seulement que ce qu'elle a mis entre parenthèses reçoit ses propriétés particulières, tandis que le voir, l'intuition, l'évidence laissés à eux-mêmes ne les expliquent nullement. », *ibid.*, p. 92.

⁴³⁹ « L'essence de l'apparaître qui doit le rendre possible comme auto-apparaître est une essence phénoménologique, c'est la phénoménalité pure de cet apparaître, c'est sa matière phénoménologique, la substance phénoménologique pure dont il est fait. », *ibid.*, p. 115.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁴¹ Dans « La matière vivante, ou la victoire de Berkeley », *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspective*, Grégori JEAN et Jean LECLERCQ (éd.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 79.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de l'intentionnalité relève de l'intentionnalité elle-même. »⁴⁴²

Henry rejoint Fink⁴⁴³ lorsqu'il décrit la phénoménalité comme l'« être-vrai »⁴⁴⁴ de l'étant, et l'objectif de la phénoménologie comme l'« auto-donation »⁴⁴⁵ de l'étant apparaissant. L'objet d'étude de la phénoménologie est la phénoménalité⁴⁴⁶ des êtres ou des étants, qui rend possible l'apparition de l'étant ou de l'être en tant que telle. Henry soutient que l'origine de la phénoménalité réside dans la donation⁴⁴⁷ qui permet la phénoménalité du phénomène en tant que tel. Le principe de la phénoménologie, tel que défini dans *Réduction et Donation*⁴⁴⁸ (1989) de Jean-Luc Marion – « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation », place selon Henry l'accent sur la donation ou la « donnabilité » de la phénoménalité par le biais de la réduction.

⁴⁴² « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 113.

⁴⁴³ Cf., *ibid.*, pp. 105-121.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁴⁶ « L'objet de la phénoménologie, ce ne sont pas les choses – les “phénomènes” – mais leur phénoménalité, la façon dont elles se montrent à nous. », « Philosophie et phénoménologie », dans *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 181.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁴⁸ Jean-Luc MARION, *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, deuxième édition, 2^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 303.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« Dans son principe, la réduction est phénoménologique et elle l'est pour cette raison ultime qu'elle se rapporte à l'objet même de la phénoménologie, au comment de la donation. Comment donc sont donnés les contenus qui peuvent prétendre à la certitude – et comment ceux qui ne le peuvent pas ? Dans l'évidence et par elle en ce qui concerne les premiers, hors et indépendamment d'elle pour ce qui est des seconds. *Ce n'est jamais le contenu certain, ce qui est évident, qui est susceptible de se proposer comme un fondement pour la connaissance mais seulement ce qui le rend évident et ainsi à savoir l'évidence elle-même.* » (souligné par l'auteur)⁴⁴⁹

La réduction est donc la méthode de la phénoménologie, ou la méthode « eidétique »⁴⁵⁰, qui permet de revenir au « comment » de la donation en tant que « réalité »⁴⁵¹, rendant possible la phénoménalisation du phénomène. Celle-ci est entendue comme une « évidence » pour les sciences, et le « comment » de la donation est l'évidence primaire. Dans le cadre de recherches de Henry, la réduction consiste à retourner, en tant que « se détourner de »⁴⁵² l'apparition de l'étant, ce qui

⁴⁴⁹ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, op. cit., pp. 89-90.

⁴⁵⁰ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 65.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁵² « La réduction n'est plus, pour lui, un "se diriger vers" mais au contraire un "se détourner de" pour "laisser être" ce qui se manifeste par soi, sans recours à notre médiation, à savoir le pur "sentir" du sentiment de l'existence. La réduction radicale de toute transcendance consiste donc

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

signifie « abandon », comme l'a souligné Jean-Michel Longneaux, à l'apparaître ⁴⁵³ lui-même en tant que « comment » de la donation. Autrement dit, la réduction consiste à rendre visible cet apparaître qui n'est pas visible – le « Non-visage » ⁴⁵⁴ – en tant que pouvoir de phénoménalisation. Elle s'efforce de revenir au fondement de la phénoménalité, qui précède⁴⁵⁵ la division de noèse et de noème décrite par N. Depraz, ou à la possibilité de phénoménalisation du phénomène. Comme nous l'avons déjà souligné, Henry considère que la réduction phénoménologique de Husserl n'a pas été menée « au bout »⁴⁵⁶ ou à fond, car l'origine de la phénoménalisation demeure encore cachée⁴⁵⁷ dans l'intentionnalité. C'est pourquoi Henry ne reconnaît pas le caractère fondamental de l'intentionnalité et cherche ce qui

à s'abandonner et, dans cet abandon, à laisser advenir ce qui se manifeste par soi. », *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*. Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 17 et 18 mai 1999 aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix – Namur, J.-M. LONGNEAUX (éd.), *op. cit.*, p. 64.

⁴⁵³ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁵⁵ « À la différence du fondateur, ce dernier entend dans la hylè une pure donnée affective indépendante de toute corrélation noétique et a fortiori noématique : il y voit l'affect même de la vie qui nous habite de façon intime, indépendamment de toute extériorisation dans des actes. », *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*. Actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 17 et 18 mai 1999 aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix – Namur, J.-M. LONGNEAUX (éd.), *op. cit.*, p. 34.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 93.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

est plus fondamental que celle-ci à travers la réduction radicale :

« Pour répondre de manière rigoureuse à l'interrogation décisive à laquelle nous sommes confrontés, savoir si l'apparaître originel qui assure son propre apparaître est homogène au faire-voir en lequel l'intentionnalité exhibe ses objets, il s'agit de pratiquer la réduction la plus radicale qui entreprend de mettre hors-jeu l'intentionnalité elle-même et son faire-voir. »⁴⁵⁸

La possibilité du phénomène qui se montre se trouve dans la phénoménalité qui le « donne » ou le rend comme tel. Le « comment » de la phénoménalisation est le thème de la phénoménologie. La réduction phénoménologique de Husserl consiste à rechercher la justification ontologique du phénomène par la suspension de la validité du sens. C'est la méthode de la recherche de la possibilité de donation qui permet au phénomène de se manifester tel qu'il est. Cependant, cette possibilité de réduction phénoménologique se situe en dehors de la « connaissance transcendantale » ou du « fondement » de phénoménalisation. Selon Henry, la possibilité de la réduction radicale ne se trouve pas en dehors de la phénoménalité, mais elle est comprise comme en faisant partie intégrante en tant que force de phénoménalisation,

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 115.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

permettant ainsi à l'apparition de se manifester comme telle. Dans le cadre posé par Husserl, l'« apparition », réalisée par la phénoménalité ou l'apparaître, recherche la justification de la validité ou de l'objectivité du sens. Dans ce contexte, la possibilité de la réduction chez Henry est pleinement intégrée dans la phénoménalité ou dans l'origine de la phénoménalisation en tant qu'auto-donation, comme le fait remarquer⁴⁵⁹ Blandine Lagrut. Si le but de la réduction phénoménologique est de trouver le fondement du phénomène ou l'origine de la phénoménalisation, comme le⁴⁶⁰ soutient Henry, alors la recherche de la donnée absolue devient cruciale pour la phénoménologie. Cela est dû au fait que la donnée absolue a été mise en dehors⁴⁶¹ de l'« essence » de la

⁴⁵⁹ « À l'inverse, la donation qu'éclaire la réduction est une auto-donation : elle ne donne qu'elle-même. Elle est l'effort qui donne à l'apparition d'apparaître sans toutefois constituer un plan de réalité transcendant, distinct d'elle. Elle renvoie à l'idée de dépliement, de croissance. Pour le comprendre Jean-Luc Marion et Michel Henry vont s'attacher à dégager le(s) phénomène(s) qui n'a de cesse de s'apporter dans l'apparaître à partir d'une révélation qu'il est lui-même, dont le dynamisme phénoménal n'est que le déploiement continu de la révélation originaire. », *La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, Grégori JEAN, Jean LECLERCQ et Nicolas MONSEU (éd.), Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 187.

⁴⁶⁰ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 89.

⁴⁶¹ « La réduction phénoménologique ne cherche pas à sauver certains contenus considérés comme "certains", tandis que d'autres seraient frappés ou suspendus. La réalité qu'elle dégage comme un fondement irréductible, n'est pas un phénomène privilégié, c'est l'essence omniprésente et universelle de tout phénomène comme tel. Pour cette raison, la réduction phénoménologique est une avec la réduction eidétique comprise en un sens ultime. La réduction est la libération de l'essence qui ne saurait être réduite et qui subsiste seule, à titre de condition. », M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 64-65.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

phénoménalité, c'est-à-dire du caractère constitutif de l'intentionnalité.

Pour Henry, la réduction consiste à revenir à l'« évidence » en tant qu'auto-donation⁴⁶² de la phénoménalité, qui sert de fondement à la phénoménalisation. Comme le souligne J.-L. Marion, la méthode ou la réduction phénoménologique ne devrait pas être une pratique en dehors du domaine de la phénoménologie, mais un retour vers elle-même⁴⁶³ en tant qu'auto-explication de la possibilité de réduction au sein de la phénoménologie de la phénoménalité. La réduction, selon J.-L. Marion, est destinée à être interprétée comme la recherche de la donation qui sert à la phénoménalité⁴⁶⁴, ou comme l'origine ou la structure de la phénoménalisation de phénomène. Bien que cette phénoménalité ne soit pas visible, elle jouit d'un privilège⁴⁶⁵ sur le phénomène en le rendant

⁴⁶² M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 110.

⁴⁶³ « La méthode phénoménologique prétend donc déployer un tournant, qui va non seulement de démontrer à montrer, mais de montrer comme un *ego* met en évidence un objet, à laisser *se* montrer une apparition dans une apparence : méthode de tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même – contre-méthode. », Jean-Luc MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 1^{re} édition, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 17.

⁴⁶⁴ « La réduction n'exténue pas le donné, elle le concentre et l'endurcit, pour qu'il rayonne et déploie toute la phénoménalité. La réduction dispense le donné et il en résulte un monde. », Jean-Luc MARION, *Reprise du donné*, 1^{re} édition, Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 15.

⁴⁶⁵ « Le privilège d'apparaître dans son apparence se nomme aussi manifestation – manifestation de la chose à partir d'elle-même et comme elle-même, privilège de *se* rendre manifeste, de *se* faire voir, de *se* montrer. Ce qui nous contraint à corriger déjà notre point de départ : si, en régime métaphysique, il s'agit certes de démontrer, en régime

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

possible ou visible, comparable à un « effet de tableau »⁴⁶⁶. Elle déploie sa fonction de phénoménalisation voilée⁴⁶⁷ derrière les phénomènes visibles :

« La réduction reconduit le phénomène à la donation en résorbant ce qui ne se donne pas dans son apparaître, sans avoir besoin de toujours le concrétiser en chemin sous l'apparence d'un étant, ou même d'un objet. »⁴⁶⁸

J.-L. Marion et Henry partagent la réflexion sur la reformation de la réduction phénoménologique, s'accordant sur l'idée que celle-ci devrait se concentrer sur la donation elle-même. Citant le texte⁴⁶⁹ de Henry, J.-L. Marion est d'avis que la phénoménologie, à travers une réduction radicale⁴⁷⁰, doit se tourner vers l'apparition ou la possibilité de l'apparaître⁴⁷¹

phénoménologique, il ne s'agit pas seulement de montrer (puisque en ce cas l'apparition pourrait encore rester l'objet d'une prise de vue, donc une simple apparence), mais de laisser l'apparition se montrer dans son apparence selon son apparaître. Le simple passage de la démonstration à la monstration ne modifie donc encore rien au statut profond de la phénoménalité, ni ne lui assure sa liberté. », J.-L., MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, op. cit., pp. 14-15.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, pp. 76-77.

⁴⁶⁷ « La quatrième formulation s'érige finalement en principe, parce qu'elle fixe que la donation s'accomplit par la réduction : l'opération phénoménologique essentielle de la réduction aboutit cette fois – au-delà de l'objectivité et de l'étantité – à la pure donation. », *ibid.*, pp. 28-29.

⁴⁶⁸ J.-L. MARION, *Reprise du donné*, op. cit., p. 32.

⁴⁶⁹ « “Loin de limiter, de restreindre ou d'omettre, de ‘réduire’, donc, la réduction ouvre et donne. Et que donne-t-elle ? La donation.” », *ibid.*, p. 30.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁷¹ « Lecteur précis et généreux, Henry reconnaît au contraire à notre formule d'avoir accompli une avancée, celle de “restituer à la réduction

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

pour expliquer la possibilité de l'émergence de la réduction. En ce qui concerne la nature ou le mode de donation, J.-L. Marion soutient que la donation, dans son sens originaire⁴⁷², revêt la structure d'appel et de réponse. En revanche, selon Henry, cette structure présente un caractère de « bipolarité » qui succède⁴⁷³ à l'archi-révélation de la vie.

3) L'approfondissement de la phénoménologie

une signification positive", au lieu de l'entendre "en un sens purement négatif". La réduction ne réduit pas, elle reconduit (comme une méthode, qu'elle reste, on le verra, pour Husserl). Elle reconduit l'apparaître à son enjeu et à son cœur visible – ce qui apparaît en tant qu'il apparaît et s'accomplit ainsi selon son mode d'apparaître. », *ibid.*, p. 30.

⁴⁷² « Quant à l'étreinte non extatique de la "vie" avec elle-même, qui s'accomplit dans l'auto-affection du vivant, elle porte enfin le caractère de l'identité de l'appel et de la réponse, dans laquelle seul l'appel se phénoménalise. En sorte que le vivant, donné à lui-même dans le don que la "vie" lui fait d'elle-même et de lui-même, porte exactement le caractère de l'adonné, qui se reçoit lui-même en même temps qu'il reçoit le donné. [...] Seul l'*impact* de ce qui se donne fait surgir, *d'un seul et même choc*, l'éclair dont éclate la première visibilité et l'écran même où il s'écrase. [...] Par cet "écrasement" et ce "choc" unique, la structure d'appel et de réponse permet ainsi d'éclairer "l'étreinte" obscure de l'auto-affection de la vie – tandis que la réciproque ne vaut pas. », *ibid.*, p. 41.

⁴⁷³ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 101.

Puisque la comparaison du mode de donation entre J.-L. Marion et Henry n'est pas le thème de la discussion, nous allons nous limiter par la suite à élucider la phénoménologie de la matière chez Henry.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

i.) Le fondement de l'apparition

Dans *Phénoménologie matérielle* (1990), Henry reconnaît que la phénoménologie chez Husserl contribue à l'étude fondamentale, correspondant à la « philosophie première »⁴⁷⁴ qui se destine à chercher l'« ontologie universelle »⁴⁷⁵, en se présentant comme « évidence parfaite »⁴⁷⁶, dans *L'essence de la manifestation*, pour les sciences en ce qui concerne la phénoménalité du phénomène ou l'apparaître⁴⁷⁷. Mais Henry estime que la phénoménologie de Husserl, en tant qu'étude fondamentale, n'atteint pas encore son but au sens strict. Si la phénoménalité (ou l'apparaître lui-même) est entendue comme puissance de l'apparition de l'objet et fait que ce dernier se montre comme tel, en tant qu'objet d'étude de la phénoménalité, Henry se demande si cette capacité de l'apparition ou de phénoménalisation est conditionnée. Dans ce sens, il approfondit l'étude de la phénoménalité en cherchant la condition qui rend possible l'apparition de l'objet comme telle.

⁴⁷⁴ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 3.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁷⁶ « L'évidence parfaite doit encore présenter, par conséquent, un caractère nouveau, conformément auquel elle se donne comme une évidence qui ne saurait être démentie par le cours ultérieur de l'expérience. », *ibid.*, p. 7.

⁴⁷⁷ « La question de la phénoménologie, celle-là seule qui confère à la philosophie un objet propre, faisant d'elle une discipline autonome, la *discipline fondamentale du savoir* – non une simple réflexion après coup sur ce que d'autres sciences ont trouvé – cette question ne concerne plus les phénomènes mais le mode de leur donation, leur phénoménalité – non ce qui apparaît mais l'apparaître. », M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 6.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Dans la perspective de la recherche du fondement de l'apparition, la problématique du contexte chez Henry est similaire à celle de Husserl : ils cherchent tous deux les conditions fondamentales communes de l'apparition qui rendent possibles les phénomènes en tant que tels. Les deux se focalisent sur la phénoménalité de l'apparition. Chez Husserl, comme nous l'avons vu, la phénoménalité du phénomène est l'intentionnalité de conscience, qui constitue l'unité avec les matières données. Henry pose la question de manière approfondie : y a-t-il une condition qui rende possible ou qui puisse influencer la phénoménalité de Husserl, à savoir l'intentionnalité, sur le plan ontologique, mais qui ne se trouve pas ou ne se présente pas dans l'intentionnalité ?

« Husserl pense à la réalité de la *cogitatio* comme transcendance. En elle-même et de par le “se-rapporter-à” constitutif de sa réalité, la *cogitatio* se rapporte intentionnellement à l'objet et, dans la transcendance de cette intentionnalité, le donne à voir, le rend manifeste, le révèle. La révélation est ici la révélation de l'objet, l'apparaître est l'apparaître de l'objet, en ce sens que ce qui apparaît c'est l'objet, en ce sens aussi que, l'apparaissant étant l'objet, le mode d'apparaître impliqué dans cet apparaissant, c'est le mode d'apparaître propre à l'objet, sa façon de se montrer en se faisant objet, soit l'objectivité comme telle. *Mais*

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

quel est le mode d'apparaître du "se-rapporter-à" lui-même ? » (souligné par l'auteur)⁴⁷⁸

L'intentionnalité, qui ne provient pas de l'extérieur mais de la conscience dans le cadre de Husserl, est la phénoménalité qui phénoménalise les phénomènes en montrant leur individualité ou leur identité. L'intentionnalité est le caractère constitutif de la conscience qui est immanente et spontanée par nature, c'est-à-dire que la constitution de l'intentionnalité se déroule « dans » la conscience et en dehors du vouloir personnel.

Dans la perspective de la formation de sens, Henry pense que Husserl a omis⁴⁷⁹ d'investiguer sur la possibilité ou sur le « comment » de l'apparition, qui n'est pas visible comme phénomène⁴⁸⁰ en tant que tel. Pour Henry, il y a « quelque chose », une certaine « puissance »⁴⁸¹, qui se trouve « en-dessous » de l'intentionnalité, selon ses dires, « le voir est plus que lui-même »⁴⁸², que cette « chose », en tant qu'auto-

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁷⁹ « La situation est en effet la suivante : il n'y a pas de mode de révélation du "se-rapporter-à" en lui-même et en tant que tel. », *ibid.*, p. 109.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁸² « Le "se-rapporter-à" lui-même est phénoménologique. "Se-rapporter-à", phénoménologiquement, c'est voir. Que le "se-rapporter-à" ne soit pas en tant que tel sa propre possibilité phénoménologique, cela veut dire, de façon rigoureuse : *le voir ne se voit pas*. Cela veut dire : le voir n'est pas un phénomène en et par lui-même. Un voir qui ne serait que voir, serait phénoménologiquement nul, ne verrait rien. Il n'y a voir que si, de façon inaperçue, le voir est plus que lui-même. Toujours agit en lui une puissance autre que la sienne, puissance en laquelle il s'auto-affecte de telle façon qu'il se sent voir, se sent voyant, de telle façon que nous

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

donation comme « matière » de la phénoménalité, qui rend l'intentionnalité ontologiquement possible, c'est-à-dire la laisse se diriger vers son objet :

« Seulement cette auto-donation est structurellement hétérogène au “se-rapporter-à”. Elle n'est pas en elle-même un “se-rapporter-à” mais l'exclut de soi insurmontablement, elle n'est pas hors de soi mais en soi – non pas transcendance mais immanence radicale. Et c'est sur le fond seulement de cette immanence radicale que quelque chose comme une transcendance est possible. *C'est seulement en tant que non-voir, en ne se rapportant pas à lui-même dans un voir, en ne se révélant pas grâce à lui, et ainsi en tant que non-vu, en tant qu'invisible, que le voir s'effectue.* Or ce non-voir et ce non-vu, cet invisible, n'est pas l'inconscient, la négation de la phénoménalité mais sa phénoménalisation première, non un présupposé mais notre vie même en son pathos inextatique et pourtant incontestable – cela seul qui est incontestable : l'affect en sa passion. » (souligné par l'auteur)⁴⁸³

devons dire non pas “nous voyons” – *videmus* – mais, comme Descartes, *sentimus nos videre*. Cette auto-affection est la phénoménalité originelle, la donation originelle en tant que l'auto-donation, par exemple l'auto-donation du voir à lui-même. », *ibid.*, p. 110.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 110-111.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

ii.) La matière dans la phénoménologie chez Husserl : donnée pour la constitution

Comme illustré dans le chapitre précédent, Husserl a distingué deux éléments pour la formation de l'unité en tant que sens : la matière et l'acte spontané de l'appréhension de l'intentionnalité. Comme l'a souligné Henry, pour qu'un sens existe chez Husserl, la matière a besoin d'être animée par l'acte de l'appréhension de l'intentionnalité :

« Dans la subjectivité elle-même, toutefois, il convient de séparer à leur tour des moments matériels ou hylétiques et des moments intentionnels, les seconds animant les premiers et leur donnant un sens. »⁴⁸⁴

Souligné par Henry, la matière, ou les data hylétiques, servant de « support »⁴⁸⁵ ou base pour former l'objet de conscience, à savoir le noème, est la contribution de Husserl. Mais la matière, qui n'est pas intentionnelle par nature, selon le philosophe, est mise de côté dans l'appréhension de l'intentionnalité, c'est-à-dire que la matière est exclue de l'acte ou du mouvement de la formation du sens :

« Le propre de ces premières impressions sensuelles, de ces esquisses subjectives où s'annonce le monde, c'est précisément qu'elles sont inhérentes à la

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 13.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

subjectivité comme ses éléments réels, au même titre d'ailleurs que l'intentionnalité, qui constitue l'objet à partir d'elles. Ce qui les oppose à celle-ci, c'est qu'elles ne portent pas en elles la structure de l'intentionnalité, n'étant jamais en elles-mêmes ni par elles-mêmes intentionnelles : "L'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel..." Ainsi se trouve déterminée l'essence de la hylé : positivement par son appartenance à la réalité même de la subjectivité absolue, comme constitutive de son étoffe, de son être propre ; négativement par l'exclusion hors d'elle de toute intentionnalité. »⁴⁸⁶

La question posée⁴⁸⁷ par Henry est la suivante : si la matière, qui s'offre comme donnée et est fournie par la perception, est mise hors du mouvement de la formation de l'intentionnalité, ou si la matière n'est pas intentionnelle par nature, comment ces deux éléments peuvent-ils être réunis ou mis ensemble en tant que formation de l'unité ? La nature différente de la matière et de l'intentionnalité pose le problème de la formation de l'unité avec ces deux éléments hétérogènes⁴⁸⁸, qui n'est pas encore résolu⁴⁸⁹ selon Henry. Ceci est la tâche de la phénoménologie matérielle que nous allons élucider par la suite.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pp. 13- 14.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 18.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

La matière chez Husserl, comme l'a remarqué Henry, est passive par nature dans le rôle de la constitution du sens, par rapport à celui de l'intentionnalité qui est l'acte ou le mouvement spontané de la formation du sens. Dans cette perspective, Husserl donne à l'intentionnalité une priorité ontologique sur la matière, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent. L'intentionnalité, avec sa structure « viser-vers », est le « résidu », marqué⁴⁹⁰ par Henry, de la réduction phénoménologique qui suspend la validité du sens. L'existence ontologique de l'intentionnalité signifie une indépendance qui précède ce qui est visé en tant que sens ou noème. La matière ne peut pas exister indépendamment de l'intentionnalité, mais elle est la « chose » nécessaire pour la formation de noèmes dans le cadre posé par Husserl. Ainsi comme le souligne Henry, la matière chez Husserl est devenue la « matière d'un acte »⁴⁹¹, car elle « fournit un contenu »⁴⁹² pour l'intentionnalité ou pour la formation du noème. De ce côté, « appelée » par l'intentionnalité, comme montré dans le chapitre précédent, la matière dépend de l'intentionnalité, car elle ne « se donne » pas, au sens de génération, dans les termes de Henry. Elle n'est pas indépendante ou n'a pas un rôle initiateur dans la constitution du sens ; impliquant une

⁴⁹⁰ « Car le doute ne peut mettre en cause le monde, tout monde possible, que pour autant qu'il ébranle préalablement *le rapport au monde en tant que tel*, à savoir l'intentionnalité. Naturellement la réduction radicale de toute transcendance n'a de sens et n'est possible que dans la mesure où s'exhibe, au terme de son procès, ce qui sub-siste quand la transcendance n'est plus là. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 15.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 20.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« dissymétrie radicale »⁴⁹³ chez Husserl, le sens de l'existence de la matière vient de ou dépend de l'intentionnalité. La matière est ainsi ontologiquement moins importante, dans la perspective de la formation de l'unité en tant que sens par rapport à l'intentionnalité, car la première est présente pour la seconde :

« La matière n'est pas la matière de l'impression, l'impressionnel et l'impressionnalité comme tels, elle est la matière de l'acte qui l'informe, une matière pour cette forme. La donne de cette matière ne lui appartient pas non plus : ce n'est pas la matière elle-même qui donne, qui se donne elle-même, en vertu de ce qu'elle est, de par son propre caractère impressionnel. Elle se donne à la forme, c'est-à-dire par la forme. Elle se donne à la forme pour être in-formée, constituée, appréhendée par elle. » (souligné par l'auteur)⁴⁹⁴

Husserl a reconnu, selon Henry, la fonction ou la « valeur »⁴⁹⁵ de la matière, mais il n'a pas développé davantage cette direction en explorant le rôle de la matière dans la constitution

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹⁵ « Selon le §86 de *Ideen I*, la phénoménologie hylétique n'a pas seulement une signification fonctionnelle par laquelle "elle se subordonne à la phénoménologie de la conscience transcendantale. Elle se présente d'ailleurs comme une discipline autonome ; elle a comme telle sa valeur en elle-même". Que peut bien être cette "valeur" ? Celle-ci ne serait-elle pas susceptible de redonner à l'hylétique la dignité d'une discipline proprement phénoménologique ? », *ibid.*, pp. 26-27.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

du sens. Comme montré dans le chapitre précédent, Husserl considère que l'impression est la base ou la présupposition de la rétention. La rétention ne se développe pas de manière aléatoire, mais sur l'impression de la donnée perceptive. Cependant, dans la perspective de former le sens, remarque Henry, la continuité, ou le mouvement, de la formation d'unité avec la donnée rend l'impressionnalité du maintenant de la donnée moins « originelle », c'est-à-dire que la formation diminue l'impressionnalité de la donnée avec le mouvement de la formation sur la base de la rétention. Autrement dit, pour la formation de l'unité temporelle, il y a un voile jeté sur l'individualité de la donnée perceptive, comme illustré dans le chapitre précédent, et la rétention continue selon l'acte de formation de l'intentionnalité de la conscience affaiblit l'individualité de la donnée perceptive pendant le mouvement de la formation :

« Que l'impression dans la conscience du maintenant se réduise à son propre glissement dans le n'être plus du tout juste passé, *cela assure tout d'abord l'unité de cette conscience du maintenant avec la rétention*, laquelle est justement la conscience de ce "tout juste passé" comme tel. Ces deux consciences sont liées de telle façon que la première se modifie constamment en la seconde et que *cette modification les domine l'une et l'autre en quelque sorte ;* » (souligné par l'auteur)⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 38-39.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

L'impressionnalité de la matière, sous l'intentionnalité, est reléguée d'après Henry dans le « non-être »⁴⁹⁷, avec la rétention dans la continuité de la formation d'unité. La formation continue « domine », selon ses termes, l'impression de la donnée. De cette manière, l'importance ontologique de la matière dans la constitution du sens chez Husserl n'est pas bien reconnue. Henry explique que l'impression, telle que marquée⁴⁹⁸ par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime de temps*, n'est pas entendue comme auto-donation qui initie la formation ou rend l'intentionnalité possible, mais comme donnée primaire, car cette dernière est possible ou est entendue comme telle grâce à la première :

« Ce n'est pas en tant qu'impressionnelle que l'impression est donnée, ce n'est pas en tant que senti, dans son auto-sentir et par lui, que le senti est donné, c'est en tant qu'ils sont présents dans une conscience de maintenant, une conscience du présent baptisée "conscience originaire", perception originaire, perception interne, perception immanente, sentir

⁴⁹⁷ « La conscience impressionnelle du maintenant et la conscience rétentionnelle ne sont pas seulement soudées l'une à l'autre, elles se complètent au point d'inverser en quelque sorte leur rôle. La conscience originaire donne l'impression en tant que le maintenant, de telle façon que, aperçue dans la vue du maintenant l'impression lui dérobe proprement sa réalité, glissant ainsi dans le non-être. », *ibid.*, p. 39.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 34 ; pp. 47-48 ; p. 52.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

originaire, conscience interne, conscience interne du temps, etc. »⁴⁹⁹

Du point de vue de Henry, la reconnaissance de l'impression chez Husserl permet de développer la phénoménologie de la matière. Mais l'intentionnalité, en tant que résidu phénoménologique, voile l'importance ontologique de la matière. Dans la lecture de Henry, l'intentionnalité n'est pas encore le fondement de l'apparaître, car il y a quelque chose « en-dessous »⁵⁰⁰ de ce « fondement » en tant que condition de l'intentionnalité, ou cette « chose » est déjà « dans »⁵⁰¹ l'intentionnalité, la rendant possible comme telle. Toujours selon lui, la tâche de la phénoménologie matérielle est de revenir à cette condition en tant que « fondement » de l'apparaître ou de la phénoménalité, à savoir l'intentionnalité d'après Husserl, qui reste encore dans la phénoménologie hylétique ou la matière de la phénoménologie de l'intentionnalité « pré-critique »⁵⁰², du point de vue de la

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁰⁰ « Que Descartes n'ait pas poussé plus loin son analyse, que le fondement s'enveloppe chez lui d'une ambiguïté lourde de conséquences – désignant à la fois l'évidence et ce qui, placé sous elle et la soutenant, l'exclut de soi insurmontablement – cela montre que la tâche d'une phénoménologie matérielle reste entière. », *ibid.*, p. 15.

⁵⁰¹ « C'est alors en effet qu'on peut, qu'on doit écrire : *“L'intentionnalité... ressemble à un milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels”* – pour autant que les vécus, même les vécus impressionnels, se trouvent d'ores et déjà é-jectés hors d'eux-mêmes dans ce milieu de visibilité qui est celui de la transcendance, qui est un premier monde. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 19.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 25.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

condition de l'apparaître. C'est pourquoi la phénoménologie de l'intentionnalité n'est pas fondamentale, c'est-à-dire que l'intentionnalité chez Husserl présuppose la condition plus fondamentale, qui est la possibilité ontologique de l'apparition elle-même. Cette condition est la première donation, en tant que fondement radical qui se donne lui-même sans demander rien d'autre, par rapport à la deuxième donation, qui est l'intentionnalité consistant à faire apparaître le sens d'objet avec la matière, ce qui est possible sur la base de la condition de la première. De ce côté, le caractère transcendantal de la phénoménologie de Husserl n'est pas cohérent⁵⁰³ avec son but désigné :

« Tout ce qui se donne à nous est constitué – une voix souffle : représenté. Mais le constitué est nécessairement et d'abord en soi non constitué. Tout est transcendant, mais le transcendant est d'abord en soi non transcendant. Tout ce qui est donné nous est donné en quelque sorte deux fois. La première donation est mystérieuse, c'est l'*Empfindung*. Elle est une certaine donation et un certain donné, de telle façon que,

⁵⁰³ « La phénoménologie intentionnelle est la phénoménologie transcendantale mais le transcendantal réduit à la noèse intentionnelle n'est pas véritablement un transcendantal, une condition *a priori* de toute expérience possible si celle-ci exige en général le tout autre que lui : la sensation, l'impression. Cette dernière doit être donnée d'abord pour qu'une expérience quelconque ait lieu. La chose pensée dans la présupposition de l'intentionnalité est la chose transcendante, irréelle, mais elle doit tout d'abord être autre chose, qui n'est rien d'irréel ni de transcendant : quelque chose de purement subjectif, de radicalement immanent. », *ibid.*, pp. 25-26.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

ici, c'est le mode de donation qui est lui-même le donné, que l'affectivité est identiquement le mode de donation de l'impression et son contenu impressionnel – le transcendantal en un sens radical et autonome. Et puis ce premier donné, toujours déjà donné et présupposé, est donné une seconde fois, dans l'intentionnalité et par elle, comme une chose transcendante et irrédelle, comme son “vis-à-vis”. La phénoménologie “transcendantale”, c'est-à-dire intentionnelle, s'épuise dans la description de cette seconde donation, dans l'analyse de ses modes essentiels, des divers types de noèses et des noèmes qui leur correspondent. Mais elle a laissé de côté ce qu'elle présuppose constamment, la première donation, ce que, dans son existence fugace, la phénoménologie hylétique pense et thématise comme les “data de sensation”, pour autant qu'elle se comprend dans sa “fonction” de fournir une “matière” à la constitution noétique – de lui fournir sa présupposition. »⁵⁰⁴

iii.) La matière en tant que pouvoir d'auto-donation

Sous le cadre de l'intentionnalité, qui est la donatrice du sens par l'animation de la matière en tant que donnée pour la constitution de sens, la matière avec son caractère

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 26.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

impressionnel n'est pas absente chez Husserl, mais elle se trouve ontologiquement « hors de soi »⁵⁰⁵ ou en dehors de l'intentionnalité. Selon Henry, il y a un « travestissement »⁵⁰⁶ de la matière dans le cadre de l'intentionnalité, signifiant qu'elle n'est pas considérée comme indépendante de l'intentionnalité. En d'autres termes, son rôle ne consiste pas à initier de manière décisive le mouvement de la formation ontologique autant que l'auto-donation⁵⁰⁷ pour la constitution du sens. En revanche, elle se soumet⁵⁰⁸ à cette structure intentionnelle, comme nous l'avons étudié précédemment. Selon Henry, la manipulation contre⁵⁰⁹ l'impressionnalité de la matière par la continuité de la formation est une « inversion

⁵⁰⁵ Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 73.

⁵⁰⁶ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 49.

⁵⁰⁷ « C'est dans l'attitude réflexive, dans une situation phénoménologique dominée par l'intentionnalité – c'est à celle-ci que l'impressionnel est apparu comme un contenu, comme un datum, au lieu que soit aperçue en lui l'Archi-donation qui, comme auto-donation et comme auto-impression, comme Affectivité transcendante, a fait justement de lui quelque chose d'impressionnel. », *ibid.*, p. 28.

⁵⁰⁸ « La conscience intentionnelle est identiquement conscience donatrice de sens. À cette instance qui donne dans la lumière de l'intelligibilité, qui construit proprement celle-ci, s'oppose ce qui lui est soumis pour être éclairé et reconnu dans son être par elle : les contenus matériels, sensuels et autres qui, hors de cette in-formation signifiante, ne seraient que "des 'complexes psychiques', des 'contenus' fondus ensemble, des 'faisceaux' ou des flux de 'sensations' qui, faute d'avoir en soi un sens, pourraient subir n'importe quel mélange sans jamais engendrer un 'sens'". », *ibid.*, pp. 28-29.

⁵⁰⁹ « Quand pour s'accomplir, et précisément parce qu'elle est incapable de le faire, la phénoménologie de la hylé bascule dans une phénoménologie de l'intentionnalité, fût-ce de l'archi-intentionnalité, elle se heurte à une aporie insurmontable, elle ne peut rendre compte ni de l'être de l'impression ni de sa donation. », *ibid.*, p. 30.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

des rôles »⁵¹⁰ dans la formation ou dans la révélation. L'impressionnalité, en tant qu'« être originel »⁵¹¹, est voilée ou substituée⁵¹², car elle se trouve dans la formation de l'unité et est ainsi considérée comme un élément dans la formation du sens apparaissant, mais non comme la possibilité ontologique pour la continuité de la formation, alors que la matière précède la formation de l'intentionnalité. La matière, au contraire, selon Henry, joue un rôle crucial ou décisif dans la constitution du sens :

« C'est précisément le cas : les objets de la perception transcendante ne nous sont donnés qu'au travers de leurs apparitions sensibles, de telle manière que ces data jouent proprement un rôle de fondement pour la donation de tout objet perçu. Il ne faut pas seulement dire que les esquisses subjectives fournissent aux noèses intentionnelles la matière de leurs opérations constitutives. Le sens de cette proposition plutôt se renverse, car les noèses constitutives ne fonctionnent qu'en se réglant sur ces apparitions, sur la manière et sur l'ordre dans lesquels elles se présentent. Ainsi la hylé n'est-elle pas un simple contenu aveugle pour une prestation noétique qui l'informerait à son gré : ce sont les matières impressionnelles, selon le jeu de leur présentation, qui dictent aux noèses les modalités de

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 49.

⁵¹² *Ibid.*, p. 49.

leur propre accomplissement. Ou encore : l'intentionnalité, au lieu de fonctionner comme un libre principe pour l'exhibition de l'objet, puise au contraire en lui, ou plutôt dans la matière dont il procède, les éléments et les constituants matériels qui feront chaque fois de l'objet ce qu'il est. »⁵¹³

La matière, chez Henry, n'est pas simplement un élément ou un « contenu aveugle » passif dans la constitution du sens, avec une intentionnalité hétérogène à la matière. Dans la constitution, au contraire, la matière n'est pas contingente ou empirique⁵¹⁴, mais détermine ou « dicte », pour reprendre les termes de l'auteur, la constitution. Cela s'explique par le fait que la matière permet l'émergence de l'intentionnalité, qui vise son objet comme apparition du sens. Ainsi, la matière en tant qu'objectivité d'impression est l'archi-intentionnalité, c'est-à-dire la condition nécessaire⁵¹⁵ de l'intentionnalité, car elle rend possible l'intentionnalité et ainsi l'apparition comme telle.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 27.

⁵¹⁴ « Dans la lumière de la transcendance au contraire, sous le regard de la réflexion, dessaisi de l'essence qui règne en lui et le détermine de fond en comble, cet impressionnel n'est plus qu'un contenu, en effet, un datum dont la donation relève cette fois de l'intentionnalité ; son caractère impressionnel (l'ombre portée sur lui par son essence originaire, la représentation de celle-ci en vérité) n'est plus qu'un caractère empirique, contingent, constaté, appris par l'expérience : l'*a posteriori* de toutes les philosophies qui situent l'*a priori* dans le je me représente d'un quelconque "je pense" – même si cet *a posteriori* contingent est ce qui leur est le plus nécessaire. », *ibid.*, p. 28.

⁵¹⁵ « En ce sens la hylé est plus essentielle que la morphé pour la détermination de l'objet, s'il s'agit de considérer celui-ci non pas dans sa condition objective mais dans son être individuel et propre. », *ibid.*, p. 27.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Dans cette perspective, le rôle de la matière, considérée comme substance ou « réalité absolue »⁵¹⁶ désignant le rapport affectif entre l'objet et le sujet dont nous parlerons plus loin, qui est la « matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure »⁵¹⁷, s'inverse⁵¹⁸ par rapport à celui de la matière dans l'intentionnalité.

iv.) La phénoménologie matérielle et la phénoménologie du logos

La matière, ou l'impressionnalité de la matière, n'apparaît pas comme apparition ou phénomène. Cependant, elle est la substance⁵¹⁹ ou l'essence⁵²⁰ de la phénoménalité, qui est transcendantale par nature, car elle ne se montre pas comme objet apparaissant, mais elle existe comme pouvoir passif, au sein d'une « immédiation pathétique »⁵²¹, qui rend l'apparition

⁵¹⁶ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 49.

⁵¹⁷ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 16.

⁵¹⁸ Selon l'expression de Henry, c'est le « renversement de la phénoménologie » décrit dans *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., la première partie de cet ouvrage.

⁵¹⁹ « La phénoménologie matérielle est capable de désigner cette substance phénoménologique invisible. Celle-ci n'est pas rien mais un affect ou, pour mieux dire, ce qui rend possible tout affect, ultimement toute affection et ainsi toute chose. », M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 7.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁵²¹ « La substance phénoménologique qu'a en vue la phénoménologie matérielle, c'est l'immédiation pathétique en laquelle la vie fait l'épreuve de soi - Vie qui n'est elle-même rien d'autre que cette étreinte pathétique

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

comme telle possible, à savoir visualiser l'objet en tant que sens avec une variabilité phénoménale d'apparition.

Henry estime que la phénoménologie, en tant que phénoménologie, étant l'étude ou la méthode⁵²² cherchant à comprendre ce qui concerne le phénomène, a omis ce qui réside dans le logos, à savoir l'ouverture de la parole spontanée, au-delà du vouloir individuel. La tâche de la phénoménologie matérielle est de réexaminer⁵²³ la « fonction originelle de la monstration »⁵²⁴ en explorant le « pouvoir transcendantal »⁵²⁵ passif, entendu comme le « comment de donation »⁵²⁶, ou comme le « pathos »⁵²⁷ qui est le donnant⁵²⁸ originaire. Cela

et, de cette façon, la phénoménalité elle-même selon le Comment de sa phénoménalisation originelle. », *ibid.*, p. 7.

⁵²² M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 35.

⁵²³ « La phénoménologie matérielle ne découvre ni ne révèle la vie. Faire advenir la vie à soi-même, c'est là une tâche bien au-dessus de ses forces, pour l'accomplir, la philosophie vient vraiment trop tard. Toujours déjà nous sommes dans la vie, toujours déjà elle s'est donnée à nous en nous donnant à nous-mêmes dans le pathos de sa Parole. », Michel Henry, *l'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy (1996)*, sous la direction d'Alain DAVID et de Jean GREISCH, la nuit surveillée, Paris, Les Éditions du Cerf, 2001, p. 37.

⁵²⁴ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 32.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁵²⁶ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 36.

⁵²⁷ « Mais c'est l'essence phénoménologique de ce rapport à soi qui importe dans une phénoménologie radicale. *Tout rapport qui ne se détache pas sur l'horizon du monde et ne le rend pas manifeste à sa manière, puise sa possibilité dans le pathos.* » (souligné par l'auteur), Michel Henry, *l'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy (1996)*, *op. cit.*, p. 25.

⁵²⁸ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 33.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

libère ⁵²⁹ la matière de donnée, ou la « composante hylétique » ⁵³⁰ chez Husserl, la comprenant comme l'auto-donnabilité qui est l'essence de la phénoménalité ⁵³¹, car elle phénoménalise l'apparition de sens.

La phénoménologie matérielle, focalisée sur l'« autorévélation » considérée comme le fondement de l'étude ou de la méthode – le logos – de la phénoménologie ⁵³², consiste à approfondir ce qui fait défaut dans l'élucidation de Husserl. Ainsi, la phénoménologie matérielle chez Henry est l'accomplissement, au sens radical ⁵³³, ou la « correction » ⁵³⁴ selon l'expression de Christophe Perrin, de la phénoménologie

⁵²⁹ « Disons simplement ici, à titre de remarque liminaire, que la phénoménologie matérielle telle que je la conçois résulte de cette réduction radicale de toute transcendence qui libère l'essence du sous-jacent de la sub-jektivité en tant que sa “composante” hylétique ou impressionnelle. », *ibid.*, p. 15.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 58.

⁵³² « Le retournement de la phénoménologie s'écrit alors : *ce n'est pas la pensée qui nous donne accès à la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi*, de s'éprouver soi-même et enfin d'être ce qu'elle est chaque fois : l'auto-révélation d'une “*cogitatio*” ». M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 129.

⁵³³ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 58.

⁵³⁴ « C'est donc dans un *cogito* revu et corrigé, un “*cogito sans cogitatum*”, que Michel Henry découvre un apparaître fondamental en lequel consiste essentiellement la pensée, soit “tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir” en relèvent. Dans cette perceptive, avant même d'être extase vers ce qu'elle vise et pose comme son objet, la *cogitatio* “s'essencifie comme une intériorité radicale”, et c'est dans ce sentir qui se sent que s'atteint l'*ego cogito*, auto-affection qui se peut penser sous le nom de Vie. », *La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry*, *op. cit.*, p. 144.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de Husserl. Cette dernière se limite à l'étude de la structure de l'apparition de sens, sans laisser place à un « écart »⁵³⁵ entre la matière et l'intentionnalité, mais à un « *continuum* de la vie »⁵³⁶ qui se trouve, parce qu'elle concerne les « lois de la Vie »⁵³⁷, dans la passivité d'auto-donation :

« L'auto-donation de l'intentionnalité, c'est là une question que la phénoménologie husserlienne n'a pas totalement éludée, ce fut même sans doute sa préoccupation principale, jusqu'au moment où l'incapacité de lui apporter une réponse et l'ennui qui s'ensuivit la repoussèrent dans l'ombre où elle poursuit son existence sous la forme d'une obsession secrète. »⁵³⁸

Dans la lecture de *L'idée de la phénoménologie*⁵³⁹, Henry estime que Husserl a observé l'influence de la donnée comme fondement potentiel de la connaissance transcendantale

⁵³⁵ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 57.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁵³⁸ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁵³⁹ « À vrai dire, si nous y regardons de plus près, cette *transcendance a un double sens*. Ou bien on peut entendre par là le fait, pour l'objet de connaissance, de ne-pas-être-contenu-effectivement dans l'acte de connaître, de sorte que par "donné au vrai sens" (ou "donné de façon immanente", on entendrait le fait d'y être contenu effectivement) ; », Husserl, Edmund, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*. Op. cit., p. 59 ; « Toute connaissance non évidente, connaissance qui, tout en visant ou posant l'objet, *ne le voit pas lui-même*, est transcendantale au second sens. En elle, nous sortons au-delà de ce qui se trouve *donné au vrai sens*, au-delà de ce qui peut être *vu et saisi directement*. », *ibid.*, p. 60.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

découverte par la réduction phénoménologique. Cette dernière, pour Husserl, est une méthode pour découvrir la connaissance absolue qui précède, ontologiquement, les connaissances individuelles. Mais pour Henry, comme montré plus haut, la réduction elle-même est une « connaissance » qui présuppose le commencement de la recherche thématique. Ainsi, pour lui, la méthode, à savoir la réduction phénoménologique, ne se sépare pas de la phénoménalité au sens radical ou archi-transcendental. La possibilité de la méthode, dans le but de rechercher le fondement ou la condition de l'apparition en tant que son déploiement ou révélation, réside ontologiquement dans la matière. La phénoménologie, pour Henry, consiste à se concentrer sur la possibilité de la révélation. Le logos est ainsi l'objet de la phénoménologie de la matière. Henry explique cela en se référant à l'analyse du terme grec par Heidegger :

« Il convient ici encore de laisser de côté les acceptions dérivées du concept – raison (au double sens de *Vernunft* et de *Grund*), jugement, définition, rapport, etc. – pour s'en tenir à la signification fondamentale qui désigne la parole. Elle-même entendue dans sa teneur première comme *δηλον*, la parole a pour fonction de “rendre manifeste ce dont on parle [*offenbar machen das, wovon in der Rede die Rede ist*]”. Le logos donc “fait voir quelque chose (*φαίνεσθαι*), cela justement

dont on parle” et il le fait voir à celui qui parle aussi bien qu’à ceux auxquels il parle. »⁵⁴⁰

La tâche de la phénoméno-logie, pour Henry, est de revenir, en répétant⁵⁴¹, à explorer la possibilité de la phénoménalisation au sens radical, à l’archi-caractère de la parole ⁵⁴² du phénomène, c’est-à-dire la phénoménologie du logos ordinaire en tant que parole. Ce caractère de parole, qui est la phénoménalité du phénomène ou la « substance » de la phénoménalisation, est l’objet de l’étude de la phénoménologie. Autrement dit, la phénoméno-logie recherche le logos en tant que pouvoir d’auto-parole. Le dévoilement de la possibilité ontologique d’auto-parole originelle en tant que « matérialité » de parole ou archi-parole⁵⁴³ est l’objet premier de la phénoménologie matérielle :

⁵⁴⁰ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 116.

⁵⁴¹ « La tâche de la répétition de l’élucidation ontologique de l’essence du phénomène est la mise en lumière de la possibilité de la manifestation de l’essence. La mise en lumière de la possibilité de la manifestation de l’essence met en cause les présuppositions ontologiques fondamentales du monisme et nous introduit à l’essence originaire de la révélation. », M. HENRY, *L’essence de la manifestation*, op. cit., p. 164.

⁵⁴² « Il y a bien un faire-voir inhérent à toute méthode et, à première vue, elle n’est rien d’autre que cela. L’auto-explicitation de la vie transcendante en tant que son auto-objectivation, c’est le logos de la phénoméno-logie. », M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 130.

⁵⁴³ « La méthode phénoménologique est l’auto-explicitation de la vie transcendante de la subjectivité absolue sous la forme de son auto-objectivation. Ob-jectivation doit ici s’entendre en un sens opposé à celui que revêt son concept dans la pensée moderne. A celle-ci en effet appartient la présupposition générale encore qu’implicite selon laquelle c’est l’ob-jectivation comme telle qui crée la phénoménalité. », *ibid.*, p. 129.

« Radicaliser la question de la phénoménologie, ce n'est pas seulement viser la phénoménalité pure, c'est interroger le mode selon lequel elle se phénoménalise originellement, la substance, l'étoffe, la matière phénoménologique dont elle est faite – sa matérialité phénoménologique pure. Telle est la tâche de la phénoménologie matérielle. »⁵⁴⁴

II) La phénoménalité radicale et l'affectivité

1) La phénoménalité en tant qu'affectivité

i.) La condition de l'intentionnalité

Comme illustré dans la section précédente, la réduction phénoménologique selon Husserl n'a pas été bien accomplie : l'émergence ou la possibilité de la réduction, qui suspend ou refuse la validité du sens à partir de l'acception, en tant que possibilité de changement de l'attitude, n'est pas clairement élucidée dans la connaissance transcendantale, bien que la phénoménologie transcendantale ait tenté de découvrir la substance de la phénoménalisation. La phénoménologie

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 6.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

matérielle chez Henry, quant à elle, renouvelle la question de l'origine⁵⁴⁵ de la phénoménalité ou la possibilité de la phénoménalisation. C'est pourquoi la phénoménologie matérielle se consacre à revisiter la question de la phénoménalité du phénomène, ou l'« être »⁵⁴⁶ (pour reprendre le terme de Henry), dans *L'essence de la manifestation* (1963). Cette phénoménalité n'est pas « supposée », mais elle est l'apparaître ou l'apparition elle-même, impliquée ou présupposée, en tant que donnée de manière immédiate⁵⁴⁷, différemment⁵⁴⁸ de l'apparition de l'étant dans

⁵⁴⁵ « Le caractère originaire de la manifestation de l'être signifie que ce qui est d'abord présent, ce n'est pas l'étant, mais l'être-présent lui-même et comme tel. Que l'être-présent lui-même et comme tel soit ce qui est d'abord présent, cela atteste le caractère ontologique de l'origine. », M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 169-170.

⁵⁴⁶ « Pour s'adonner à la considération exclusive de l'étant, la conscience doit avoir accès à l'être. *L'être se manifeste à la conscience naturelle* comme ce qui lui permet d'être ce qu'elle est, une conscience qui vise l'étant. La conscience vit donc en présence de l'être qui est cette présence même. La présence de l'être dans laquelle vit la conscience naturelle n'est pas une présence supposée, une condition dégagée par la réflexion philosophique et pensée par elle comme la présupposition de toute relation possible à l'étant. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 167.

⁵⁴⁷ « *L'immédiat est l'être lui-même comme originairement donné à lui-même dans l'immanence*. Parce que cette donation originaire de l'être à soi qui le constitue proprement ne s'accomplit ni par hasard ni par miracle, mais dans l'immanence et comme cette immanence même, le concept de l'immédiat ne demeure pas indéterminé, l'immédiat n'est pas un simple nom pour dire, en l'absence de tout contexte philosophique valable et comme une simple tautologie, que l'être est, mais désigne au contraire sa possibilité interne et se réfère par suite à une essence, à l'essence fondamentale où cette possibilité trouve sa réalité. », *ibid.*, p. 344.

Nous allons élucider le sens de l'immanence chez Henry et la raison de l'immédiateté par la suite.

⁵⁴⁸ « *La médiation désigne à la fois, sur le fond de l'identité de leur structure ontologique interne, l'action par laquelle l'essence rend l'étant*

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'intentionnalité ou dans la phénoménalité de l'intentionnalité. Ainsi, l'« être » ou l'apparaître est l'« essence »⁵⁴⁹ constitutionnelle de l'intentionnalité, avec une « priorité »⁵⁵⁰, car il rend l'intentionnalité telle qu'elle est. Autrement dit, l'apparaître en tant que « manifestation originaire de l'être »⁵⁵¹ rend l'intentionnalité capable⁵⁵² de viser son objet, et donc il précède, en tant que présupposition⁵⁵³, l'apparition de l'étant :

« La présence de l'être qui rend possible cette relation, c'est-à-dire la conscience elle-même, est bien plutôt présente en elle-même. C'est parce que la relation est présente, parce que l'être se manifeste, que la

manifeste et celle par laquelle elle se manifeste elle-même. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 346.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁵⁰ « *La compréhension ontologique de l'être est radicalement indépendante à l'égard de toute compréhension existentielle.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 184.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁵² « Toute compréhension existentielle en général, maintenant, présuppose l'existence elle-même, comme toute signification transcendante en général présuppose l'horizon transcendantal de l'être. Ces deux présuppositions, à vrai dire, ne font qu'un, elles consistent dans la manifestation de soi de l'être, c'est-à-dire dans la structure ontologique universelle de l'essence absolue. *La compréhension existentielle trouve son fondement dans la compréhension ontologique de l'être.* Celle-ci est la compréhension, non plus d'une signification déterminée, mais de l'être lui-même comme fondement de toutes les significations possibles. *La compréhension ontologique de l'être est la manifestation originaire de l'être à lui-même dans la conscience en général.* Comme telle, *la compréhension ontologique est identiquement la structure universelle de l'essence absolue.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 182-183.

⁵⁵³ « La manifestation immédiate de l'étant présuppose cette présence immédiate de la présence, la présence de l'être-présence lui-même et comme tel. », *ibid.*, p. 169.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

conscience naturelle a effectivement un rapport avec l'étant. *La réalité de la relation est sa manifestation.* La manifestation de la relation est la manifestation de l'être qui est donnée à la conscience naturelle dès qu'elle se rapporte à l'étant. La manifestation de l'être est la manifestation de l'absolu. » (souligné par l'auteur)⁵⁵⁴

L'« être » n'est pas seulement l'essence de l'intentionnalité comme possibilité de l'intentionnalité, mais aussi la possibilité de la réduction qui se destine à chercher le fondement de la phénoménalisation en tant que substance ou origine de phénoménalité à travers le changement de l'attitude. Dans ce sens, cet « être » n'est pas l'apparition de l'étant ou du sens, ni le fondement de l'intentionnalité, mais la possibilité de découvrir l'intentionnalité en tant que phénoménalité du phénomène, du point de vue de la phénoménologie de Husserl.

En tant qu'apparaître de l'apparition de sens⁵⁵⁵, l'« être » ne se montre pas en rendant possible l'apparition de l'objet, ou en « représentation »⁵⁵⁶ comme le montre l'intentionnalité ou la « conscience naturelle »⁵⁵⁷ selon les termes de Henry. Dans

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁵⁶ « La "représentation" désigne ici l'objet thématique que vise la conscience ainsi que cette visée elle-même dans sa particularité. », *ibid.*, p. 174.

⁵⁵⁷ « Que la conscience naturelle ne se représente pas l'être, cela veut donc dire que l'être n'est pas l'objet de sa visée, le thème de sa pensée. », *ibid.*, p. 174.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

cette perspective, il y a un « oubli »⁵⁵⁸ possible dans cette nature de l'« être » ou dans l'apparaître qui n'est pas visible comme sens de l'étant. La tâche de la phénoménologie matérielle consiste à dévoiler la condition de l'apparition du sens en effectuant un renversement⁵⁵⁹, en revenant à ce qui est invisible, à la phénoménalité pure⁵⁶⁰ de la phénoménalisation.

ii.) La condition de la réceptivité : l'intériorité

Henry cherche donc à ce que la phénoménologie retourne à la phénoménalité originelle ou à la possibilité de la phénoménalisation. Comme évoqué plus haut, la phénoménologie matérielle interroge la condition du phénomène qui se montre tel qu'il est. L'apparition du phénomène, du point de vue du sujet qui reçoit⁵⁶¹ le sens apparu, présuppose une condition fondamentale entre l'objet

⁵⁵⁸ « Parce que la manifestation de l'être est originaire, parce que la conscience naturelle se tient, conformément à son essence, dans la vérité, elle ne saurait être dite se détourner de celle-ci. *La conscience ne peut oublier l'être qui constitue son essence même.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 170.

⁵⁵⁹ Cf., *ibid.*, p. 171.

⁵⁶⁰ « Dans le renversement l'apparaître de l'apparaissant parvient à la représentation. Parvenant à la représentation, l'acte d'apparaître apparaît. *La représentation de la manifestation dans le renversement de la conscience est la manifestation de la manifestation pure comme telle.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 171.

⁵⁶¹ « Être reçu, cela veut dire, se donner à, apparaître, se manifester. *La réceptivité de l'horizon est identiquement sa manifestation.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 207.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

apparaissant et le sujet qui le reçoit ou qui le perçoit. Selon Henry, cette condition est la relation entre l'objet apparaissant et le sujet comprenant, qui se trouve sur le plan ontologique⁵⁶² de l'appartenance, en tant que possibilité de la phénoménalisation. Autrement dit, cette condition ontologique est la possibilité intérieure⁵⁶³ ou interne de l'apparition de l'étant comme telle :

« Le problème de la réceptivité a une signification ontologique pure. Le caractère ontologique de celle-ci résulte de l'appartenance à l'essence de ce qu'il s'agit de recevoir. »⁵⁶⁴

« Intérieure » suggère que cette condition, ou ce pouvoir de phénoménalisation, ne se trouve pas dans le phénomène qui est visible par nature, mais dans l'apparaître de phénomène ou dans la puissance de phénoménalité de phénomène. Par exemple, la « volonté » de manger un fruit lorsque nous avons faim ne se trouve pas dans le fruit lui-même, mais dans le besoin d'un fruit, un besoin qui est invisible par rapport à l'apparition du fruit. C'est précisément ce « besoin » qui fait

⁵⁶² « En tant qu'elle fonde la réception par soi de l'essence et, solidairement, la manifestation de l'horizon, la réceptivité est ce qu'il y a de plus essentiel dans l'essence pure de la manifestation, la réceptivité est ontologique. », *ibid.*, p. 208.

⁵⁶³ « L'étant qui se manifeste par la médiation de cette essence est fini, lui aussi, et cela qu'il soit créé ou non par le pouvoir de la connaissance, c'est-à-dire par cette essence même. C'est dans tous les cas un étant qui se manifeste à l'intérieur de l'horizon fini de l'être. », *ibid.*, p. 211.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

apparaître le fruit comme nourriture plutôt que de le « considérer » comme une chose quelconque. L'intériorité de la phénoménalité dénote le caractère non-apparaissant, en continuant à fonctionner de manière « sous-jacente » à l'apparition, la rendant ainsi telle qu'elle est. Du point de vue ontologique, l'intériorité en tant qu'origine de la phénoménalisation précède la formation du sens. Selon Henry, l'extériorité est l'objectivité⁵⁶⁵ de l'apparition de l'étant comme sens, ou elle est le « résultat » de la transcendance en tant que visée de la conscience⁵⁶⁶. C'est « dans » ou avec cette transcendance que le sens de l'étant apparaît comme tel.

Henry affirme également que la transcendance, caractérisée par la conscience ou l'intentionnalité qui vise son objet en laissant le sens apparaître, n'est pas l'origine⁵⁶⁷ de la phénoménalité. En laissant cet objet visible ou apparaître selon sa nature (pour citer Henry, en le « concernant, constituant et définissant »⁵⁶⁸), la transcendance est définie par la structure constitutive de l'intentionnalité. Avec le caractère transcendant de l'intentionnalité, les objets se montrent avec un sens en tant que constitués. La réception du sens en tant que

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, pp. 262-263.

⁵⁶⁷ « Que le comment qui rend possible la réceptivité de la transcendance, c'est-à-dire sa manifestation, ne soit pas le comment qui rend possible la réceptivité de l'horizon, c'est-à-dire la manifestation de cet horizon, signifie que *la transcendance n'est pas ce qui assure la possibilité de sa propre réceptivité, signifie que la manifestation originaire de la transcendance n'est pas l'œuvre de la transcendance elle-même.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 258-259.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 256.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

tel, dans l'extériorité⁵⁶⁹, signifie la mise de l'objet devant, autrement dit, le « résultat » de ce caractère transcendant⁵⁷⁰ de l'intentionnalité qui vise son objet comme sens. Mais la possibilité de la réceptivité, qui est l'essence de la réception⁵⁷¹ ou le « mode originaire de la réceptivité »⁵⁷², ne provient pas de la transcendance elle-même, qui a le caractère constitutionnel de l'intentionnalité et établit une opposition entre l'objet visé et la structure visante. Elle émerge d'un plan ou de la « réalité », comme la nomme Henry, qui est ontologiquement différente du statut de la transcendance :

« À vrai dire, la réalité ne se différencie qu'en raison de ce mode de réception qui la concerne et lui convient. Ou, pour être plus exact, la réalité, quand il s'agit de la réalité ontologique, n'est pas discernable du mode de réception dans et par lequel elle se définit. *C'est précisément parce que le mode selon lequel s'accomplit originairement leur réception n'est pas le*

⁵⁶⁹ « L'extériorité désigne précisément le caractère ontologique de cette appartenance, c'est-à-dire le mode conformément auquel s'accomplit la réception par l'essence de ce contenu pur qu'elle est elle-même. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 294.

⁵⁷⁰ « Le mode selon lequel s'accomplit la réception de l'horizon est la transcendance. Parce qu'elle est constituée par la transcendance, la réceptivité qui assure la réception de l'horizon se trouve déterminée dans sa nature propre. Et c'est parce que cette réceptivité est ainsi déterminée dans sa nature et son essence propres que la réalité qui se trouve reçue par elle est, elle aussi, déterminée, est un horizon. », *ibid.*, p. 280.

⁵⁷¹ « La possibilité pour l'essence de se recevoir elle-même réside dans l'essence originaire de la réceptivité, dans l'essence d'une réceptivité dont le propre est de se recevoir elle-même. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 299.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 281.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

même que la transcendance et l'horizon sont des réalités ontologiques différentes.» (souligné par l'auteur)⁵⁷³

La transcendance de l'intentionnalité consiste donc à manifester le sens en tant qu'objet apparaissant avec son caractère constitutionnel. Cette transcendance est le caractère constitutionnel de l'intentionnalité, qui, par sa nature, vise son objet indépendamment de ce dernier. Mais comment la transcendance de l'intentionnalité est-elle motivée à manifester le sens en tant qu'objet visé ? Henry questionne le fondement de la transcendance, qui dépend⁵⁷⁴ de la possibilité de la réceptivité originaire. Selon Henry, ce n'est pas la transcendance qui décide dans ce domaine, mais le plan ontologique ou la réalité radicale de phénoménalité ; Henry nomme « immanence » celle qui détermine l'« orientation vers »⁵⁷⁵ de l'apparition en tant que telle, conditionnant la

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 280.

⁵⁷⁴ « Être reçu, toutefois, cela veut dire se manifester. La réceptivité qui désigne la possibilité de la réception de l'acte originaire de la transcendance est identiquement la possibilité de la manifestation de cet acte, la possibilité de la manifestation de la transcendance elle-même. Ce qui est mis en question quand la problématique de la réceptivité reçoit la signification radicale de concerner l'acte originaire de la transcendance elle-même, c'est donc le statut phénoménologique de cet acte, c'est-à-dire en fait la réalité de ce qui dans l'essence constitue sa possibilité la plus ultime. La détermination de la réalité de ce qui dans l'essence constitue sa possibilité la plus ultime, la détermination de la réalité de la transcendance elle-même, est ce qui confère au problème de la réceptivité comprise dans sa signification radicale le rôle central qui est le sien à l'intérieur de la problématique de l'essence de la manifestation. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 256-257.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 284.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

transcendance ou la réception de la transcendance de l'intentionnalité en tant qu'essence :

« Une essence où la transcendance n'agit pas est une essence qui ne se divise pas, qui ne se sépare pas de soi, mais demeure au contraire en soi-même. *L'essence de la réceptivité originnaire qui assure la réception de la transcendance elle-même est l'immanence.* » (souligné par l'auteur)⁵⁷⁶

Le plan ontologique en tant qu'immanence est, par nature, différent de l'opposition ou du caractère transcendant de l'intentionnalité. Il ne consiste pas en une activité de division⁵⁷⁷ ou de séparation entre l'objet formé et le « sujet » qui le forme, mais en une existence « ensemble »⁵⁷⁸ avec son « contenu » par nature. Ce contenu, que Henry désigne comme « contenu pur »⁵⁷⁹, diffère du contenu « immanent » de l'intentionnalité, qui possède un caractère concret et précis. Le contenu pur n'est pas visible, car il ne se manifeste pas dans la

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 281.

⁵⁷⁷ « En tant qu'il est constitué par l'immanence, *le mode originnaire de la réceptivité est l'acte d'atteindre son contenu sans se mouvoir ni se dépasser vers lui, de telle manière que la réalité ontologique constituée par ce contenu pur ne lui est en aucune façon transcendante et ne se trouve point posée devant lui à la façon d'un horizon.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 281.

⁵⁷⁸ « En tant que la transcendance est exclue de la structure interne de l'essence de l'immanence, le contenu ontologique propre de celle-ci ne lui est point extérieur, *l'essence de l'immanence n'est pas séparée de son contenu.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 287.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 281.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

conscience, mais ontologiquement, il précède la formation de l'objet ou du contenu de la conscience. L'immanence est le caractère de ce contenu pur qui réside à l'« intérieur » de la conscience, ou qui est présumé par l'activité intentionnelle en tant qu'essence⁵⁸⁰ de l'apparition⁵⁸¹ du sens. Ce qui définit l'immanence, c'est qu'elle n'est pas le sens apparaissant ou l'objet visé du sujet intentionnel, mais la condition sous-jacente qui détermine ce rapport oppositionnel.

Comme illustré ci-dessus, l'immanence n'est pas le contenu immanent de la conscience, mais la condition qui « ouvre un horizon » pour le commencement de l'activité intentionnelle, c'est-à-dire l'essence de la transcendance de l'intentionnalité qui vise son objet en tant que sens apparaissant. Cette capacité d'ouverture, qui est par nature invisible, est apparemment absente⁵⁸² dans la transcendance ou dans la nature de l'intentionnalité, laquelle se destine à manifester le sens en tant qu'objet visé.

La transcendance, dans ce contexte, ne signifie pas un détachement ou une indépendance ontologique de la structure

⁵⁸⁰ « *L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence originaire de la révélation.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 279-280.

⁵⁸¹ « *Être immanent, de la même manière, pour un contenu ontologique pur, c'est se trouver radicalement déterminé dans son être par un mode spécifique d'apparition et de révélation, par l'essence originaire de la révélation en tant que celle-ci réside dans l'immanence.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 285.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 279.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

constitutionnelle, mais la réalisation de la phénoménalisation en tant qu'extériorisation qui prend source dans l'immanence du plan ontologique. Autrement dit, selon Henry, la transcendance, signifiant la séparation entre le sujet et l'objet, est le fondement de la phénoménalisation chez Husserl. En tant que mouvement de visibilisation du phénomène, la transcendance « oublie »⁵⁸³ son fondement dans la phénoménalisation. La possibilité de transcendance découle de l'immanence du plan ontologique, car la première est rendue possible par la condition de la seconde, qui « donne » sa direction d'ouverture. Par exemple, l'intérêt pour la musique permet la sensibilité aux œuvres musicales, lesquelles nous sont présentées comme telles. La transcendance, qui dévoile le sens de l'étant en tant qu'objet visé de l'intentionnalité, n'est pas fondamentale, car l'immanence la détermine à l'avance d'une manière radicale. Autrement dit, la transcendance repose en tant que telle sur la présupposition⁵⁸⁴ du plan immanent de phénoménalité. La transcendance, dans cette perspective, se

⁵⁸³ « La pensée qui voit dans la perceptibilité de l'horizon la manifestation de la transcendance oublie seulement que cette perceptibilité n'est pas le fait de l'horizon mais de la transcendance elle-même. Plus exactement, la perceptibilité de l'horizon réside dans la possibilité ultime appartenant à la transcendance d'être affectée par lui. », *ibid.*, p. 241.

⁵⁸⁴ « *La réalité de la transcendance n'est cependant pas définie par la phénoménalité de l'horizon transcendantal de l'être, elle est, bien plutôt, présupposée par celle-ci.* La présupposition de la transcendance comme condition de la formation du milieu phénoménologique de l'être demeure toutefois totalement indéterminée, sa prétention de saisir la structure ultime de l'essence de la manifestation reste en fait sans fondement, aussi longtemps que *ne se manifeste pas ce qui se trouve par elle présupposé, à savoir la transcendance elle-même dans sa réalité propre.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 245.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

limite au mouvement de l'apparition de l'étant, qui est une « ouverture effective »⁵⁸⁵ selon les termes de Henry, phénoménalisant ce qui se manifeste comme tel, en tant qu'« effet » de l'intériorité du plan ontologique. Ainsi, le phénomène, qui apparemment résulte de la transcendance, est en réalité un « effet »⁵⁸⁶ ou « produit »⁵⁸⁷ du caractère réceptif de l'intériorité du plan ontologique. L'essence de la transcendance intentionnelle se trouve⁵⁸⁸ dans l'immanence, donnant lieu⁵⁸⁹ à la possibilité de la transcendance :

« La transcendance s'élance en avant parce que, dans ce mouvement de sortir de soi et de s'en aller vers le dehors, elle crée, avec ce dehors, l'avant-plan de lumière qui constitue la dimension effective de la phénoménalité. Le milieu phénoménologique de l'extériorité qui anime comme son *τέλος* l'acte par lequel l'essence s'objective en lui, *contient aussi, en fait, la réalité de cet acte, en tant qu'il assure son*

⁵⁸⁵ « C'est à une détermination de l'essence de ce pouvoir, au contraire, que vise la pensée qui le pense explicitement comme l'*acte d'ouvrir l'horizon*, comme la transcendance elle-même. La transcendance considérée en elle-même, c'est-à-dire l'*ouverture* effective de l'horizon, a été comprise comme l'acte de former celui-ci et de le recevoir. », *ibid.*, p. 243.

⁵⁸⁶ L'« effet » est entendu comme conséquence du « devenir effectif de la phénoménalité ». Voir *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 241.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁸⁸ « *L'immanence est l'essence de la transcendance.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 309.

⁵⁸⁹ « *L'immanence est l'essence de la transcendance parce qu'elle la révèle, mais, plus précisément et plus profondément, parce qu'elle la révèle de cette manière déterminée qui la rend possible dans son essence.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 312.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

devenir phénoménal. Le milieu de l'extériorité où se constitue la dimension de la phénoménalité effective, cependant, est produit. C'est la transcendance qui déploie l'horizon transcendantal de l'être. » (souligné par l'auteur)⁵⁹⁰

À ce stade, il est clair que la possibilité de réceptivité, réalisée en tant que transcendance dans le cadre de l'intentionnalité avec le sens apparaissant doté d'un caractère de précision, entendu comme « effet », ne découle pas ontologiquement de la transcendance de l'intentionnalité elle-même. Elle appartient plutôt au caractère de l'extériorité de la phénoménalisation de l'intériorité de l'immanence, qui est la phénoménalité intérieure. Remarquons que l'extériorité ne signifie pas une séparation de son origine. En tant que « la réalité objective du monde »⁵⁹¹, elle est l'effectuation de la phénoménalisation de la phénoménalité intérieure, qui est visiblement invisible et ontologiquement primaire. Cela indique l'« ensemble » ou l'appartenance originaire entre l'objet et le sujet sur ce plan immanent de la phénoménalité. Dans *Voir l'invisible* (1988) par exemple, où il analyse l'essence d'œuvre des tableaux de Kandinsky, Henry souligne la priorité du rôle ontologique de ce plan invisible en permettant l'apparition du sens à l'extériorité :

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁹¹ Michel HENRY, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Quadrige, 2^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 66.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« Or, selon la thèse de Kandinsky, l'apparence sensible de l'élément, la visibilité de la forme ou de la couleur, n'est précisément que son aspect extérieur, tandis que sa révélation intérieure, la tonalité affective avec laquelle il est couplé, constitue seule sa réalité véritable, ce qui lui confère l'être. »⁵⁹²

iii.) Le lien avec le monde en tant qu'auto-affection

Si la phénoménologie matérielle consiste à exposer la phénoménalité dans un sens radical en tant qu'origine de la phénoménalité, quel est le contenu de ce plan ontologique de la phénoménalité qui précède ou détermine la transcendance de l'intentionnalité en tant que possibilité ou essence de la réceptivité originaire ? Henry indique clairement que la possibilité de la réceptivité originaire se trouve dans l'activité passive en tant qu'auto-affection :

« Recevoir un contenu, c'est être affecté par lui. En tant que le contenu que reçoit l'essence originaire de la réceptivité est constitué par elle, c'est par elle aussi que cette essence est affectée lorsqu'elle reçoit le contenu qui lui appartient, lorsqu'elle se reçoit elle-même. Être affecté par soi, s'affecter soi-même, c'est se constituer comme auto-affection. *L'auto-affection est la structure*

⁵⁹² *Ibid.*, p. 66.

constitutive de l'essence originnaire de la réceptivité. »
(souligné par l'auteur)⁵⁹³

L'affection implique une relation, comme lorsque la musique nous affecte. Dans ce contexte, la musique agit comme affectant qui nous touche. Être affecté par la musique implique notre capacité à être touché par elle. Il y a un « nous », entendu comme sujet passif, qui est influencé par l'affectant ou l'« objet » affectif. La question est de savoir si cette structure, impliquant le sujet passif et l'objet affectif, reste encore dans l'opposition que Henry a critiquée. Ce dernier met l'accent sur l'auto-affection plutôt que sur l'affection. La première n'implique pas l'existence de quelque chose en dehors d'elle-même qui la rend possible. L'affection, selon Henry, possède une dimension originnaire en tant qu'auto-affection⁵⁹⁴ qui demeure en elle-même.

« L'apparaître de l'acte d'apparaître, c'est-à-dire de l'essence, trouve ainsi sa condition dans le fait qu'un tel acte n'apparaît pas simplement mais doit encore être compris comme ce qui s'apparaît à lui-même. L'apparaître de l'acte d'apparaître ne constitue point,

⁵⁹³ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 288.

⁵⁹⁴ « L'auto-affection désigne la rétro-référence à elle-même de l'essence de la manifestation, c'est-à-dire cette essence même saisie dans ce qui constitue la possibilité ontologique de sa propre manifestation. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 290 ; Michel HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Épiméthée, 3^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 374.

toutefois, par rapport à celui-ci, une simple propriété contingente et en quelque sorte surajoutée. Que l'acte d'apparaître apparaisse, c'est là au contraire ce qui fait de lui ce qu'il est : l'apparaître lui-même et comme tel. Parce que l'apparaître de l'acte d'apparaître trouve sa condition dans le s'apparaître à soi-même de cet acte, c'est dans ce rapport à soi, dans le fait de s'apparaître ainsi à soi-même, que réside ce qui rend ultimement possible un tel acte considéré en et pour soi. *La rétro-référence de l'acte d'apparaître à lui-même est ce qui détermine cet acte dans son essence.* » (souligné par l'auteur)⁵⁹⁵

L'auto-affection implique une connexion entre le sujet passif et l'objet affectif, les fusionnant ainsi dans une unité au sein de l'auto-affection. Par exemple, si la musique nous intéresse, elle ne nous apparaît pas simplement comme une chose distincte avec sa propre spécialité, mais il y a aussi une « dépendance » à son égard : en nous y attachant, la musique nous retient intérieurement avec le sentiment. Quand nous nous ennuyons, nous « pensons » à la musique, ou si nous n'y « pensons » pas, nous nous ennuyons. L'apparition, comme montré dans le premier chapitre, n'est pas simplement une apparition, mais elle possède un poids ou une « signification » qui la distingue des autres en termes d'importance. L'auto-affection, en impliquant la relation « préétablie », permet de

⁵⁹⁵ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 289.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

phénoménaliser l'apparition de l'étant, ou de possibiliser la réceptivité⁵⁹⁶, en tant qu'effectivité⁵⁹⁷ ou extériorité :

« L'auto-affection détermine l'essence de la manifestation comme ce qui la rend possible. »
(souligné par l'auteur)⁵⁹⁸

Le rapport, ou la relation, signifie une « unité interne »⁵⁹⁹, en tant qu'« Unité »⁶⁰⁰ avec une majuscule, ou une « structure d'ensemble »⁶⁰¹, pour reprendre les termes de Henry. Il s'agit d'une co-appartenance⁶⁰² entre le « sujet » et l'« objet », ou une co-propriation⁶⁰³ entre le « corps » en tant que corps

⁵⁹⁶ « L'auto-affection désigne l'essence de la réceptivité en tant que cette réceptivité est le fait de l'essence et, en même temps, la concerne. En tant que la réceptivité est le fait de l'essence, c'est-à-dire en tant que celle-ci est ce qui reçoit, l'essence est affectée. En tant que la réceptivité concerne l'essence, c'est-à-dire en tant que celle-ci constitue le contenu ontologique qui se trouve être reçu, c'est par elle-même que l'essence est affectée. L'auto-affection est la structure interne de l'essence dont le propre est de se recevoir elle-même. », *ibid.*, p. 292.

⁵⁹⁷ « Parce que la possibilité pour l'essence de se manifester à soi-même réside dans sa capacité de se recevoir elle-même, de se sentir et de se maintenir près de soi, la manifestation de l'essence de la manifestation trouve la condition de son effectivité dans le processus ontologique par lequel l'essence est susceptible de s'affecter elle-même, c'est-à-dire dans l'auto-affection. », *ibid.*, p. 290.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 335.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 356.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 336.

⁶⁰² M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p.202.

⁶⁰³ « Corps et Terre sont liés par une Copropriation si originelle que rien n'advient jamais dans l'en-face d'un pur Dehors, à titre d'ob-jet, pour une *theoria*, comme quelque chose qui serait là sans nous – mais seulement

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

immanent⁶⁰⁴ et la « terre » en tant que nature cosmologique⁶⁰⁵, entendue comme « corpspropriation »⁶⁰⁶ – dont nous allons parler dans la partie suivante à propos de la chair –, qui s’est déjà « établie » comme fondement de l’apparition. L’unité chez Henry désigne un rapport à soi-même⁶⁰⁷, mais pas à l’« extérieur » ou hors d’elle-même. La possibilité de ce rapport ou de cette relation se trouve sur le plan ontologique « immanent », qui est « l’être pour soi », étant la condition⁶⁰⁸ de l’auto-affection. Autrement dit, l’auto-affection présuppose la co-appartenance entre le « sujet » et l’« objet » en tant qu’unité ou union préétablie :

« Là où existe un rapport, il existe pour soi. L’être-pour-soi du rapport qui le rend possible comme rapport, toutefois, est déterminé. *Dans l’essence de la*

comme l’historial de cette Copropriation originelle et comme son mode limite. », M. HENRY, *La Barbarie*, op. cit., pp.82-83.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁰⁵ « Cette nature originelle, subjective, dynamique, impressionnelle et pathétique, cette nature véritable dont l’essence de la Vie, c’est le cosmos. » (souligné par l’auteur), M. HENRY, *Voir l’invisible. Sur Kandinsky*, op. cit., p. 236.

⁶⁰⁶ « Nous appellerons Corpspropriation cette Copropriation originelle – si originelle qu’elle fait de nous les propriétaires du monde, non pas après coup, en raison d’une décision de notre part ou de l’adoption par une société donnée d’un comportement déterminé à l’égard du cosmos, mais a priori, en raison de la condition corporelle de l’être en tant que corpsproprié. », M. HENRY, *La Barbarie*, op. cit., p. 83.

⁶⁰⁷ « L’unité désigne le mode originaire de présence de l’essence à elle-même. » (souligné par l’auteur), M. HENRY, *L’essence de la manifestation*, op. cit., p. 356.

⁶⁰⁸ « Celle-ci est maintenant déterminée : la possibilité de l’auto-affection réside dans l’essence originaire de la réceptivité, c’est-à-dire dans l’immanence. » (souligné par l’auteur), *ibid.*, p. 301.

révélation originaire du mouvement qui s'apporte soi-même "auprès de" est incluse la possibilité pour celui-ci de demeurer près de soi dans son accomplissement et d'être ainsi possible comme mouvement de "s'apporter soi-même auprès de" et comme acte de "se rapporter à". L'auto-révélation originaire qui détermine dans sa possibilité intrinsèque le mouvement de "s'apporter soi-même auprès de", c'est-à-dire encore la possibilité ultime de la transcendance qui la constitue en son essence comme acte de "se rapporter à", est l'immanence. » (souligné par l'auteur)⁶⁰⁹

L'immanence, se distinguant du dépassement⁶¹⁰ qui est la caractéristique de la transcendance – à part l'extension de la signification de la transcendance jusqu'à l'universalité⁶¹¹ de la structure qui demeure en elle⁶¹² en se voilant, ou comme l'exprime Henry « se détournant de »⁶¹³ ce qu'elle rend visible comme ce qui est phénoménalisé – ne signifie pas qu'il y a quelque chose hors d'elle, mais que l'invisibilité de l'ensemble ou de l'inter-relation entre « sujet » et « objet » est entendue comme co-appartenance ou unité. L'apparition du sens dans ce

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁶¹⁰ « *Se dépasser vers, au sens de la transcendance, se rapporter à, c'est être soi-même le dépassement, un dépassement qui ne se dépasse pas lui-même et qui est précisément possible comme tel, comme cela même qui ne se dépasse pas mais demeure au contraire en soi, comme immanence.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 319.

⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 323-324.

⁶¹² *Ibid.*, p. 324.

⁶¹³ *Cf., ibid.*, p. 350.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

cas, avec le caractère de l'extériorité, n'est pas l'intériorité de l'immanence invisible, mais une « représentation »⁶¹⁴ de cette intériorité, car elle n'est pas l'immanence elle-même qui la rend possible sur ce plan ontologique.

La co-appartenance dénote une interdépendance entre l'un et l'autre. Dans le cas de l'immanence, où l'auto-affection prend place, l'objet est inclus dans le sujet, « constituant » le sujet ou la subjectivité précisément, et inversement, l'« objet » affectif est lié au « sujet » passif du fait que cet objet est affectif en raison du sujet passif par nature. Dans cette perspective, l'objet caractérisé par son aspect affectif n'est pas extérieur au sujet, comme c'est le cas dans la phénoménologie de l'intentionnalité, mais « dans » le sujet. Dans l'auto-affection, le sujet est « mis » avec l'objet affectif. Le lien entre les deux signifie une dépendance mutuelle : si l'un d'eux est absent, l'autre ne peut pas être tel qu'il est. De ce côté, le sens du « sujet » est étendu à un niveau où l'objet affectif est inclus dans le sujet en tant qu'« être ensemble avec » le sujet. Chez Henry, le « résidu » de la phénoménologie matérielle est cet ensemble du « sujet » et de l'« objet ». Il ne s'agit plus de les placer à côté l'un de l'autre, mais d'être à l'intérieur l'un de l'autre, ce qui sert de « condition préalable »⁶¹⁵ à la transcendance intentionnelle. Le « résidu » phénoménologique, désigné par Henry comme matière ou

⁶¹⁴ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 379.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 336.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« contenu pur »⁶¹⁶, se trouve sur le plan ontologique, en tant que réalité, de la phénoménalité originaire qui « constitue » la possibilité de l'apparition :

« La réalité ontologique de l'horizon transcendantal de l'être est identiquement le contenu phénoménologique de cet horizon, comme *la réalité ontologique de l'essence est le contenu phénoménologique pur dans lequel elle se montre elle-même en tant que telle.* » (souligné par l'auteur)⁶¹⁷

2) L'affectivité en tant que rapport immanent

La matière, en tant que réalité essentielle, est la substance de la phénoménalisation. Chez Henry, la vie ne dénote pas l'individu biologique confiné dans le corps physique, mais signifie le rapport auto-rétro⁶¹⁸ définitif avec le monde en tant qu'affectivité. Pour lui, l'affectivité est une manière passive d'« être au monde », demeurant invisible en tant que « conscience sans monde »⁶¹⁹ qui est la réalité⁶²⁰ ou l'essence de transcendance. Mais elle ne se confond ni avec la

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 298.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 298.

⁶¹⁸ « La vie se sent, s'éprouve elle-même. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 49.

⁶¹⁹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 326.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 331.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

transcendance ⁶²¹ intentionnelle ni avec l'« horizon du monde »⁶²². Elle n'est pas le fondement de l'apparition par rapport à la « conscience du monde », laquelle est la visibilité du sens et dépend⁶²³ de la première. Selon la description de Henry, l'une est la « conscience »⁶²⁴ de l'autre. Henry ne se contente pas de la simple visibilité de l'étant du monde ; au contraire, il recherche une invisibilité qui devient « visible » en nous ou visible d'une manière invisible à travers le sentiment.

i.) La révélation de l'immanence de l'affectivité

L'immanence n'est pas l'objet apparaissant comme sens, ni l'apparition de l'objet, mais la condition sous-jacente à l'émergence de l'objet apparaissant qui se montre comme tel. L'immanence elle-même n'est pas visible ⁶²⁵, elle donne naissance à la visibilité sous la forme de l'apparition de l'objet.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 332.

⁶²² « Là où il n'y a pas de transcendance, il n'y a ni horizon ni monde. L'horizon du monde, loin d'être une structure universelle de toute manifestation et de constituer par suite l'essence de celle-ci, se trouve bien au contraire exclu de cette essence considérée en elle-même. », *ibid.*, p. 349.

⁶²³ « Si le monde se phénoménalise dans la révélation originare immanente de l'acte d'imagination, c'est que la conscience du monde n'est effective que sur le fond en elle d'une conscience à laquelle le monde n'appartient pas. La conscience du monde est toujours aussi une conscience sans monde. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 329.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 331.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 479.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Dans cette perspective, l'immanence se cache⁶²⁶ de l'objet apparaissant. Selon Henry, l'« oubli »⁶²⁷ est le caractère⁶²⁸ de l'immanence ou en fait partie⁶²⁹ ; en d'autres termes, l'immanence s'ignore elle-même en opérant :

« La non-appartenance de l'essence à l'extériorité et à sa phénoménalité propre, le fait qu'elle ne se montre pas dans celle-ci, c'est là ce qui détermine sa dissimulation. Parce que cette non-appartenance, la non-manifestation de l'essence dans la manifestation de l'horizon et dans le monde, est incluse dans sa structure, dans l'acte de l'essence de se retenir originellement en elle, la dissimulation ne concerne pas seulement l'essence, elle est son œuvre. »⁶³⁰

D'une part, en dépit de son invisibilité et de son caractère d'oubli, l'immanence ne signifie pas l'inexistence ou l'absence

⁶²⁶ « *Ce qu'oublie la pensée de l'extériorité quand elle manque l'essence qui se retient hors de celle-ci, c'est elle-même.* » (souligné par l'auteur), *Ibid.*, p. 486 ; « *Se révélant dans l'invisible et comme cet invisible lui-même, sous la forme de celui-ci par conséquent, l'essence demeure cachée dans sa révélation même.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 552.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 485.

⁶²⁸ « L'état caché de l'essence est sa détermination essentielle, il est l'état de l'essence comme phénoménologiquement effective, son vêtement originel, [...] », *ibid.*, p. 552.

⁶²⁹ « La Vie baigne dans un Oubli radical, tenant à son essence même. Cet oubli n'est donc pas un état accidentel ou provisoire, auquel succéderait un éventuel rappel – le retour à la conscience, dans la lumière bienheureuse du monde, d'un contenu égaré pour un temps indéterminé dans une sorte de nuit cosmique. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 267.

⁶³⁰ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 479-480.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de substance. Elle persiste d'une manière « obscurcie »⁶³¹ par rapport à la visibilité de l'objet qui apparaît. L'immanence ne se montre pas comme objet apparaissant, mais à l'« intérieur » qui n'est pas « visible »⁶³² ni perceptible visuellement.

D'autre part, cette « intériorité » ne suppose pas qu'il y ait « quelque chose » de substantiel, comme sens apparaissant, qui soit extérieur à elle-même en tant qu'opposition⁶³³. Il s'agit plutôt d'une substance invisible qui détermine⁶³⁴ la phénoménalisation en étant implicitement incluse⁶³⁵ dans le phénomène. Au-delà de l'immanence, aucune autre substance ne subsiste indépendamment. Elle ne se manifeste pas à travers

⁶³¹ « C'est parce que le fondement de l'extériorité se retient hors de celle-ci et ne se manifeste pas en elle que la conscience où il réside est dite "obscurcie" et, précisément, ne se montre pas. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 490.

⁶³² « En tant qu'elle ne se manifeste pas dans le monde, dans le pur milieu de visibilité où toute chose devient visible en elle-même, en tant qu'elle n'est ni celle-ci ni celui-là, l'essence est invisible. », *ibid.*, p. 549.

⁶³³ « Une telle signification est la suivante : ce qui se révèle dans l'invisible et sous la forme de celui-ci, dans son identité phénoménologique et ontologique avec lui, est la réalité. Le monde au contraire est le milieu ontologique de l'irréalité. *L'opposition du visible et de l'invisible, loin d'impliquer leur insertion dans l'unité dialectique d'un seul processus, exprime au contraire, comme opposition du réel et de l'irréel, l'hétérogénéité ontologique radicale de leurs essences et trouve en elle son fondement.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 564.

⁶³⁴ « Parce qu'il constitue la révélation originelle de l'essence à elle-même et de sa réalité, *l'invisible n'est pas le concept antithétique de la phénoménalité, il en est la détermination première et fondamentale.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 550.

⁶³⁵ « *L'invisible est co-extensif à l'essence originelle de la phénoménalité, co-intensif à son effectivité. Co-extensif à l'essence originelle de la phénoménalité, co-intensif à son effectivité, l'invisible se phénoménalise en lui-même en tant que tel, il est de part en part phénomène, révélation et, bien plus, l'essence de celle-ci.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 550.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'objet ou la représentation, mais plutôt à travers elle-même, ou « en elle », comme le souligne Henry :

« Pour cette raison en effet, parce qu'elle ne consiste plus dans l'extériorité de l'être par rapport à soi, *la manifestation de celui-ci n'est plus une image, une simple représentation de l'être, différente de sa réalité, elle réside au contraire en lui, c'est l'être lui-même qui se phénoménalise en elle, elle est véritablement la manifestation de l'être.* Parce que la manifestation de l'être n'est pas différente de celui-ci, parce que la phénoménalité de cette manifestation est la propre réalité de l'être lui-même, celle-ci est présente, comme lui étant identique, partout où une telle manifestation se produit. C'est là ce que signifie, pour la manifestation de l'être, résider en lui : être l'être lui-même, sa réalité. » (souligné par l'auteur)⁶³⁶

Néanmoins, comment pouvons-nous comprendre la nature « obscurcie » de la substance de l'immanence ? En tant que phénoménalité originaire chez Henry, l'immanence ne se présente pas comme objet apparaissant, mais plutôt « dans » l'apparition de l'objet, à travers le sentiment. En d'autres termes, l'immanence se révèle dans ou à travers le sentiment. Par exemple, le départ d'un ami suscite en nous un sentiment de tristesse. Ce sentiment indique que notre ami n'est pas

⁶³⁶ *Ibid.*, pp. 541-542.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

simplement une personne quelconque ou inconnue, mais qu'il occupe une « place » particulière en nous. Le départ de notre ami nous « déplace », car cela ébranle nos émotions et nous rend triste. Ce déplacement signifie que nous sommes déjà lié à lui. Le sentiment implique une connexion préétablie entre « nous » et lui en tant qu'union. Selon Henry, cette connexion ou unité fondamentale se manifeste sous la forme d'affection, impliquant une relation originaire⁶³⁷ entre le « sujet » et le « monde » qui précède tout choix individuel.

Selon Henry, l'affection a une implication ontologique, fondement de l'affection ontique⁶³⁸, qui détermine les êtres vivants en tant que tels. L'affection, dans son sens ontologique, signifie le mode originel d'union avec le monde. La radicalité chez Henry réside dans son affirmation du rapport entre le « sujet » et l'« objet » en tant qu'union déjà établie. L'affection présume, ontologiquement, l'auto-affection de la vie, symbolisant ainsi l'union entre l'affectant et l'affecté. En approfondissant la réduction phénoménologique, Henry élargit la notion de vie, la libérant de la signification du vivant individuel pour englober l'« entièreté » invisible⁶³⁹ en tant

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 577.

⁶³⁸ « En tant que la manifestation de l'étant implique celle de l'horizon, toute affection par lui, *toute affection ontique présuppose une affection ontologique et trouve en elle son fondement.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 573.

⁶³⁹ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 48.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

qu'interrelation immanente ⁶⁴⁰ ou « auto-relation » ⁶⁴¹ ontologique. Cela annule l'opposition ou la séparation entre le « sujet » et l'« objet » comme pôles dualistes. De cette manière, l'auto-affection, signifiant l'unité originaire, est la possibilité ⁶⁴² de sensibilité, la capacité de recevoir l'objet stimulant en tant que tel. Cette capacité selon Henry présuppose une union préétablie à l'avance, située internement « en-dessous » entre le « sujet » et l'« objet ». Ce pouvoir passif, que Henry nomme « affectivité », s'accompagne du sentiment :

⁶⁴⁰ « La vie est une dimension d'immanence radicale. », *ibid.*, p. 48.

⁶⁴¹ « L'affectivité au contraire est la forme de l'essence dans laquelle celle-ci est affectée non par autre chose mais par elle-même, de telle manière que cette affection originelle comme auto-affection, comme sentiment de soi, la constitue et la définit. », M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 578.

⁶⁴² « Dans la structure d'un tel acte est incluse l'essence de la sensibilité. En celle-ci, dans le déploiement phénoménologique de sa structure, repose à son tour la possibilité du fonctionnement de chaque sens particulier, si la réception de l'étant déjà donné qu'il accomplit chaque fois d'une manière spécifique présuppose la perceptivité de l'horizon et, par suite, sa transposition sensible dans l'intuition. Ainsi la sensibilité empirique dont les formes et l'existence même semblent pré-indiquées dans la nature et fondées sur elle, trouve-t-elle en réalité sa condition dans l'effectivité de la sensibilité pure dont l'essence est le sens interne. // ... Le maintien près de soi de l'acte qui accomplit l'opposition, le maintien près de soi de l'acte de la transcendance dans la réceptivité originaire où la transcendance se reçoit elle-même, découvre son être, s'en empare, se retient elle-même, cohère avec soi dans l'unité qui la fait être, être ce qu'elle est et lui permet d'agir, l'affection originelle de la transcendance non par le monde mais précisément par l'acte qui le forme, c'est-à-dire par elle-même, l'auto-affection de la transcendance, son être-déjà-affecté avant qu'elle s'affecte comme temps, est la condition et le fondement de toute affection ontologique par le monde comme de toute affection par l'étant, est la condition du sens interne. », *ibid.*, pp. 575-576.

« CE QUI SE SENT SANS QUE CE SOIT PAR L'INTERMÉDIAIRE D'UN SENS EST DANS SON ESSENCE AFFECTIVITÉ. *L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non-plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce "se sentir" comme "se sentir soi-même", présumé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment.*» (souligné par l'auteur)⁶⁴³

L'affectivité signifiant l'union originaire est l'essence ou l'origine de la révélation ou de la phénoménalité. Autrement dit, l'apparition de l'objet comme tel ne peut se montrer comme telle sans présupposer la relation structurelle évoquée auparavant. Henry désigne cette relation ou structure comme affectivité, qui ne relève pas de l'intentionnalité mais est donnée, se diffusant dans le « sujet ». Elle rend⁶⁴⁴ possible l'apparition qui se distingue des autres objets. En tant que liaison structurelle, l'affectivité n'est pas la sensibilité⁶⁴⁵ qui

⁶⁴³ *Ibid.*, pp. 577-578.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 578.

⁶⁴⁵ « [...] l'affectivité n'a rien à voir la sensibilité avec laquelle on la confond depuis toujours mais lui est bien plutôt structurellement hétérogène. Une telle hétérogénéité, celle des structures, celle des

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

expose l'objet apparaissant, mais la condition⁶⁴⁶ ou la « matérialité » de la sensibilité qui permet de recevoir le sens de l'objet en s'éprouvant⁶⁴⁷ comme sa nature :

« L'affectivité n'est pas quelque chose ; comme forme primitive de l'Affection, elle appartient à la donation de tout ce qui est et la constitue proprement. Elle n'est pas une détermination psychologique juxtaposée aux autres – à la sensation, à l'imagination, à la conception, à la volition, au doute, à la certitude – mais le Comment fondamental conformément auquel chacune de ces

essences, peut s'exprimer comme suit : la réception de l'être dans l'horizon rendu sensible de la transcendance, sa réception comme être-autre par conséquent, la sensibilité précisément, est principiellement absente de ce qui constitue au contraire la possibilité même du sentiment et son essence. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 578.

⁶⁴⁶ « Mais l'affection de l'individu par le divers de la sensibilité présuppose son affection par le monde où ce divers se donne à sentir, présuppose la sensibilité elle-même. La sensibilité, toutefois, l'extase de l'horizon dans sa transcendance, présuppose à son tour l'auto-affection de cet acte qui nous ouvre au monde, présuppose la vie et son affectivité. Tout ce qui nous affecte dans le monde et nous touche, tout ce qui vient à nous ne peut le faire que pour autant que cette venue est d'abord la venue de la vie en soi-même, son expérience sans limites dans le sentiment. Voilà pourquoi rien de visible ne nous advient qui ne soit aussi un invisible. Parce que l'affectivité constitue l'essence de l'affection et sa vie cachée et fait d'elle une vie, ce que nous sentons, déterminé chaque fois par l'affectant, se trouve surdéterminé par l'effectivité de la vie en nous. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., pp. 51-52.

⁶⁴⁷ « C'est l'amour, bien plutôt, ou l'ennui, *c'est le sentiment lui-même qui se reçoit et s'éprouve lui-même, de telle manière que cette capacité de se recevoir, de s'éprouver soi-même, d'être affecté par soi, constitue précisément ce qu'il y a d'affectif en lui, est ce qui fait de lui un sentiment.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 580.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

modalités advient d'abord à soi, se sent et s'éprouve elle-même ; elle est la matérialité phénoménologique pure de ce s'éprouver soi-même et, de cette façon, la possibilité principielle concrète et l'essence de la subjectivité absolue. »⁶⁴⁸

Henry conçoit l'affectivité comme ontologiquement différente de la sensibilité qui se caractérise par l'opposition du sujet et de l'objet, à savoir le sujet sentant et l'objet senti. Comme nous l'avons illustré, l'affectivité dénote la structure, ou l'union, originaire, et par là incarne le pouvoir d'auto-éprouver⁶⁴⁹ de la vie qui précède la formation de l'objet apparaissant. Le caractère de l'auto-relation de l'union de l'affectivité est l'essence de l'ipséité, ou le « Soi » avec une majuscule⁶⁵⁰ chez Henry, qui se rapporte à elle-même en s'éprouvant :

« Dans le Soi réside et se réalise, s'il est possible, l'identité de l'affectant et de l'affecté. L'identité de l'affectant et de l'affecté réside et se réalise, trouve sa

⁶⁴⁸ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome II. De la subjectivité*, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁴⁹ Michel HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome V. Textes réunis et édités par Jean Leclercq et Grégori Jean*, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Épipiméthée, Paris, Presses universitaires de France, 2015, p. 93.

⁶⁵⁰ « *Ce qui se sent soi-même, de telle manière qu'il n'est pas quelque chose qui se sent mais le fait même de se sentir ainsi soi-même, de telle manière que son "quelque chose" est constitué par cela, se sentir soi-même, s'éprouver soi-même, être affecté par soi, c'est là l'être et la possibilité du Soi.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 581.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

possibilité non théorique mais réelle, l'effectivité de son effectuation phénoménologique, dans l'affectivité. L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale. L'affectivité est l'essence de l'ipséité. »⁶⁵¹

ii.) S'éprouver en tant qu'Ipséité

En tant que structure de l'être du soi⁶⁵², l'ipséité chez Henry n'est pas considérée comme structure intentionnelle. Mais quel est le caractère de l'être de ce « soi », en comparaison avec d'autres êtres, tels que l'être d'une tasse ? Une tasse est généralement considérée comme un outil destiné à boire. Dans le cadre de la phénoménologie de Husserl, elle est appréhendée comme objet visé par l'intentionnalité. Mais la tasse n'apparaît comme un outil pour boire que dans la mesure où nous cherchons à boire, comme cela a été démontré à la fin du chapitre précédent. L'apparition de l'étant repose sur l'affection du « sujet », qui n'est pas en opposition avec l'« objet », mais plutôt en union avec lui. L'être du soi, chez Henry, ne revêt pas de caractère intentionnel. En tant qu'être du soi⁶⁵³, l'ipséité ne se définit pas par l'individualité

⁶⁵¹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 581.

⁶⁵² M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 15.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 19.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

particulière du soi en opposition à d'autres, mais plutôt par un caractère ontologique qui intègre l'intériorité du monde en tant que condition⁶⁵⁴.

Sur ce point, Henry s'accorde avec le point de vue que la subjectivité n'est pas séparée du monde, mais qu'elle entretient un rapport ontologique avec celui-ci, rapport qui est une manière d'« être-dans-le-monde »⁶⁵⁵, comme le corps chez Merleau-Ponty, mentionné⁶⁵⁶ par Henry : le corps est considéré comme une ouverture au monde. Nous allons en parler dans le chapitre suivant. Henry pense cependant que l'ouverture au monde ne suffit pas à expliquer l'apparition de sens⁶⁵⁷, car cela requiert une condition plus fondamentale que

⁶⁵⁴ « C'est ce que veut dire "s'éprouver soi-même" : éprouver ce qui n'est en sa chair rien d'autre que ce qui l'éprouve. Cette identité de l'éprouvant et de l'éprouvé est l'essence originelle de l'Ipséité. », Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, publié sous la direction d'Olivier Mongin et de Jean-Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 75.

⁶⁵⁵ « Dès lors, la subjectivité n'est plus quelque chose ni quelqu'un, elle est le dévoilement même, l'extériorité elle-même et son ouverture, l'ekstase originelle qui fait régner un monde. La subjectivité est l'être-dans-le-monde, l'existence qui est transcendance. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., pp. 25-26.

⁶⁵⁶ « Telle est précisément la thèse de Merleau-Ponty. "Mon corps, dit-il, est ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation." C'est pourquoi, plutôt de parler de corps, dont le concept signifie traditionnellement un objet, il vaut mieux parler, comme Merleau-Ponty lui-même le fait assez souvent, de l'existence corporelle, de cette existence qui, dit-il, "me fait continuellement la proposition de vivre", c'est-à-dire qui ne cesse de me jeter au monde. », *ibid.*, p. 26.

⁶⁵⁷ « Comment ce corps qui sait un monde se sait-il lui-même ? Comme ce corps qui est présent au monde, qui est – on nous le dit – "le véhicule de notre présence au monde", est-il d'abord présent à lui-même ? C'est là

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'intentionnalité comme « connaissance originelle ». Pour Henry, cette condition est l'ensemble du corps et de l'intériorité du monde, excluant la simple visibilité du monde. Cet ensemble ne tolère aucune distance entre le « sujet » et l'« objet », et il n'est pas compris dans un sens purement physique. Il ne s'agit pas non plus de la relation viser-visé caractéristique de l'apparition du sens en tant qu'objet intentionnel ⁶⁵⁸, comme décrit par Henry, cette « extériorité »⁶⁵⁹ que nous avons précédemment mentionnée, signalant la séparation entre le sujet et l'objet.

L'« ensemble » chez Henry désigne le rapport ou la structure fondamentale entre le sujet et le monde. Il ne relève pas de l'intentionnalité⁶⁶⁰, mais plutôt de l'union originaire entre les deux, union comme possibilité ontologique de l'intentionnalité qui permet son apparition en tant que telle. Différente de

une question logiquement et ontologiquement antérieure à la question de la simple ouverture au monde de la transcendance, car le pouvoir qui nous ouvre au monde ne peut faire ce qu'il fait que s'il est d'abord le nôtre, que s'il est en notre possession, que si nous coïncidons avec lui, de telle manière que cette coïncidence première, cette unité radiale de nous et de notre corps est elle-même un savoir, et le fondement de notre savoir du monde. », *ibid.*, pp. 27-28.

⁶⁵⁸ « La connaissance intentionnelle consiste dans l'établissement d'une distance qui nous sépare insurmontablement de ce à quoi elle nous unit, elle creuse un intervalle infranchissable, parce que c'est justement dans cet intervalle, en lui et par lui, que se fait la donation de ce qui est donné. », *ibid.*, p. 31.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁶⁰ « La connaissance originelle que nous avons du pouvoir de préhension n'est pas intentionnelle et elle ne peut pas l'être. Elle ne peut pas l'être, parce que toute intentionnalité se fonde sur la transcendance, développe un horizon, c'est-à-dire le milieu de l'altérité. Car l'extériorité est l'altérité comme telle. », *ibid.*, p. 30.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'intentionnalité, l'ipséité chez Henry ne revêt pas un caractère intentionnel qui vise son objet spécifique. Elle dénote l'origine de l'intentionnalité, rendant visible le sens comme tel. L'ipséité est le caractère du soi qui se forme par la structure donnée, se rapportant à soi-même⁶⁶¹, avec l'intériorité du monde qui s'auto-éprouve. Cet auto-éprouvement est l'autorévélation de la vie en tant que pouvoir « ultime »⁶⁶² — le « Je peux »⁶⁶³ — qui est la capacité passive de se sentir, impliquant la présupposition de tous les pouvoirs au sein de la vie.

Cette structure de la vie, se rapportant à elle-même en tant qu'auto-épreuve, est désignée comme l'Ipséité avec une majuscule. Comme souligné par Raphaël Gély et Rolf Kühn, un processus de singularisation ou individualisation⁶⁶⁴ appelé

⁶⁶¹ « La Vie est un pathos. *Tout moi est un rapport pathétique immanent à soi-même.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 203.

⁶⁶² « Je s'écrit : Je Peux. Je Peux n'est pas une proposition synthétique, aucun pouvoir en elle n'est surajouté à l'essence du Je mais celui-ci comme tel est le Pouvoir. Il est le Pouvoir ultime d'être en possession de tous ces pouvoirs et capacités, et de la sorte de pouvoir agir. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome V, op. cit.*, p. 122.

⁶⁶³ « C'est dans son affectivité en réalité que l'angoisse est révélée à elle-même, dans cette *auto-impressionnalité pathétique* qui constitue la chair de cette souffrance comme de toute autre modalité de la vie. C'est la raison pour laquelle ce sont toutes des modalités affectives. Il y a, selon l'intuition géniale de Maine de Biran, un "sentiment de l'effort" en sorte que c'est seulement dans la peine de cet effort ou dans sa satisfaction que toute forme d'action est possible, non pas comme un déplacement objectif lui-même inconscient, mais comme un "Je peux" s'éprouvant soi-même, dans son affectivité et par elle. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie, op. cit.*, pp. 69-70.

⁶⁶⁴ « Or, Henry a montré dans toutes ses analyses que l'individualité absolue ne peut obtenir son statut ontologique véritable qu'à partir d'une

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« ipséisation »⁶⁶⁵, se produit dans le mouvement de se sentir⁶⁶⁶, concernant la phénoménalisation. Cela met en lumière l'implication de la révélation involontaire qui permet d'individualiser le sujet comme tel. Nous aborderons les aspects des pouvoirs du corps dans le chapitre suivant.

« Dans cette venue immanente de la vie en son "s'éprouver soi-même" s'édifie une Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi n'est possible. Dans la mesure où nous ne parlons pas ici d'un concept de la vie mais d'une vie phénoménologiquement effective, d'une vie réelle, l'Ipséité en laquelle cette vie

vie auto-affective impliquant l'*ipséisation* de chaque Soi. », Rolf KÜHN, *Individuation et Vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve et Éditions Peeters Louvain-Paris-Walpole, MA, Leuven, Peeters, 2012, p. 36.

⁶⁶⁵ « S'il est vrai, d'un certain point de vue, que l'individu ne peut s'éprouver comme la singularité qu'il est que dans le pouvoir de s'éprouver d'une vie qui s'est originairement ipséisée, qui a originairement consenti à elle-même, il est tout aussi vrai d'un autre point de vue que l'épreuve que je fais singulièrement de moi-même, même si elle est donnée à elle-même dans un consentement premier qui est la vie même, ne peut être l'épreuve d'un soi effectif que pour autant que je suis à mon tour conduit à répéter ce mouvement originaire d'adhésion intérieure au pâtre radical de la vie. On peut parler ici du mouvement d'ipséisation de l'autoéprouver de ma vie. Cette ipséisation consiste dans ce mouvement par lequel l'épreuve purement passive que je fais de ma vie parvient à adhérer intérieurement à elle-même, se donne donc à elle-même sa propre ipséité, sa propre vie. », Raphaël GÉLY, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Éditions scientifiques internationales, Bruxelles, P.I.E. PETER LANG, 2012, p. 161.

⁶⁶⁶ R. KÜHN, *Individuation et Vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, *op. cit.*, p. 36.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

s'éprouve elle-même est elle aussi une Ipséité phénoménologiquement effective, c'est un Soi réel, celui qui coappartient par principe à toute vie effective comme sa possibilité la plus intérieure. Pas de vie sans un Soi vivant, en lequel cette vie s'éprouve elle-même, mais pas de Soi sinon dans la vie qui l'engendre comme ce en quoi elle devient la vie. »⁶⁶⁷

Dans le cadre de Henry, l'ipséité ne fait pas référence à la subjectivité d'un ego ou d'un soi intérieur isolé du monde. Elle désigne plutôt un rapport sans distance, une union interne qui, par sa nature d'auto-épreuve, échappe au cadre de l'intentionnalité. Elle réside dans le pouvoir passif de l'auto-affection, au sens ontologique, en tant que condition immanente⁶⁶⁸ de l'expérience, impliquant l'auto-génération de sens. Ainsi, l'essence de l'ipséité ne réside pas dans le soi individuel ou isolé, mais précède⁶⁶⁹ le développement

⁶⁶⁷ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., pp. 201-202.

⁶⁶⁸ « L'ipséité n'est pas une simple condition du procès d'auto-génération de la vie : elle lui est intérieure comme la façon même dont ce procès s'accomplit. Ainsi s'édifie, conjointement avec la venue en soi de la vie dans le s'éprouver soi-même de la jouissance de soi, l'Ipséité originelle et essentielle de laquelle le s'éprouver soi-même tient sa possibilité, l'Ipséité en quoi et comme quoi tout s'éprouver soi-même s'accomplit. », M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, op. cit., p. 75.

⁶⁶⁹ « Le moi, un moi, ne se différencie pas d'un autre par certaines qualités naturelles, psychiques ou spirituelles, par le fait qu'il est plus sensible ou plus intelligent, qu'il est né à tel endroit ou à telle époque, et le *principium individuationis* ne doit rien aux catégories de l'extériorité. Un moi se différencie d'un autre parce qu'il est lui-même originellement, et il l'est dans son auto-affection et par elle. C'est cet être-soi dans

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

individuel du soi. Ce dernier, comme variation particulière du sujet, émerge à travers le rapport spécifique au monde empreint d'homogénéité, qualifié par Henry d'« identité »⁶⁷⁰, entre la subjectivité et la mondéité du monde.

Étant dans le rapport auto-éprouvant, au sens affectif, de l'union préétablie, le sentiment⁶⁷¹ n'est pas absent. Le contenu du sentiment, dans son sens ontique, est différent⁶⁷² du « contenu » de l'auto-épreuve de l'union, au sens ontologique. Ce dernier contenu, non visible comme le premier, est déjà, en tant qu'être ensemble, « lié à » ou « avec » la subjectivité comme origine de la « constitution » au sens ontologique. Ce « contenu », « lié » ou « uni » au soi sans distance, en tant qu'union originaire, est la matière de la phénoménalité. Situé

l'affectivité et par elle qui met toute vie en relation avec soi, qui fait qu'elle est la vie et en même temps l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son individualité radicale. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 51.

⁶⁷⁰ « Et cela parce que la vie, trouvant son être-vivant dans l'auto-affection de son affectivité, est par là même monadique. L'auto-affection est l'essence de l'ipséité si le Soi est le fait de se sentir soi-même, l'identité de l'affectant et de l'affecté. », *ibid.*, p. 51.

⁶⁷¹ « À chacune de ces déterminations affectives, assurément, à chaque sentiment particulier, un Soi appartient. *Il lui appartient en tant que ce sentiment est chaque fois et nécessairement le sentiment de soi, non en raison de son caractère particulier, mais en raison de son caractère affectif ; il est le "se sentir soi-même" qui vit en lui comme ce qui le rend possible, comme ce qui rend possible l'identité du sentiment et de son contenu, bref, son essence, l'affectivité en tant que telle.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 582.

⁶⁷² « Mais l'origine du contenu de l'affection ne peut se subsister à sa réalité phénoménologique et dans l'ipséité le moi se montre en lui-même, non dans l'apparence étrangère qui est censée procéder de lui. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 583-584.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

sur le plan immanent de l'auto-affection, ce « contenu » ne dépend pas du sujet qui le constitue, mais appartient passivement à l'union interne entre le « sujet » et l'« objet », qui est la condition du premier contenu. Dans ce contexte, ce « contenu » ne porte pas de sens secondaire ou n'est pas considéré comme « produit » ou « résultat », mais il participe à la « formation » du sens en tant que condition *a priori* de la phénoménalisation :

« Dans la mesure où l'essence du “vivre” est le “s'éprouver soi-même” dans l'immanence d'une auto-affection pathétique sans écart ni distance vis-à-vis de soi, la vie est marquée d'une passivité radicale à l'égard d'elle-même, elle est un “se souffrir soi-même”, un “se subir soi-même”, plus fort que toute liberté et dont nous avons reconnu la présence dans la plus modeste souffrance incapable d'échapper à soi, acculée à soi dans une passion primordiale propre à toute vie et à tout vivant. »⁶⁷³

iii.) La souffrance

En tant que rapport avec « soi-même », l'ipséité trouve son essence dans l'auto-épreuve, impliquant le plan immanent de

⁶⁷³ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 71.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'auto-affection comme illustré plus haut. La possibilité de l'auto-affection signifie la passivité ontologique qui se lie à l'intériorité du monde en tant qu'archi-passivité ou affectivité, comme « identité »⁶⁷⁴ originaire entre l'affectant et l'affecté. De cette manière, l'affectivité, en tant que passivité immanente qui implique l'union structurelle entre la subjectivité et l'intériorité du monde, porte en elle le caractère de l'« ipséité », car l'affectivité a une « réciprocité » qui se lie à soi-même :

« L'expérience de soi de l'être comme originairement passif à l'égard de soi est sa passion. Celle-ci constitue le prototype et l'essence de toute passion possible en général. Toute passion est comme telle la passion de l'être, trouve en lui son fondement et le constitue. L'essence de la passion cependant réside dans l'affectivité. L'affectivité est la révélation de l'être tel qu'il se révèle à lui-même dans sa passivité originelle à l'égard de soi, dans sa passion. » (souligné par l'auteur)⁶⁷⁵

L'affectivité en tant que structure « réciproque » n'émerge pas d'un choix individuel, mais découle d'une détermination ontologique de la vie. Cette détermination, en tant qu'essence de la vie, possède un caractère de passivité, indiquant l'être ou la réalité qui échappe au contrôle du soi, car elle est déjà

⁶⁷⁴ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 585.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 586.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

donnée⁶⁷⁶ à soi-même. Dans ce contexte de passivité ontologique de l'affectivité, qui forge un lien à l'intériorité du monde en tant que sa subjectivité⁶⁷⁷, la souffrance n'est pas évitable⁶⁷⁸ en tant que caractère de la vie. Elle émerge de la saisie structurelle avec l'intériorité du monde, qui fait surgir le sentiment en étant déterminé de manière ontologique. Comme l'indique⁶⁷⁹ R. Gély, cette saisie est qualifiée de « violence », terme soulignant son caractère contraignant.

Dans ce contexte, la souffrance ne se réfère pas à une douleur ontique, mais plutôt à ce qui est impossible à refuser ou à l'attestation de la passion, ou, selon Henry, à l'« absolu »⁶⁸⁰ en tant que puissance de révélation⁶⁸¹. Cette puissance est la

⁶⁷⁶ « Le sentiment se sent, s'éprouve, est donné à lui-même de telle manière que, dans cet être-donné-à-soi-même qui le constitue, il s'apparaît, non pas comme donné, mais précisément comme toujours déjà donné à lui-même », *ibid.*, p. 589.

⁶⁷⁷ « L'être du sujet est la subjectivité. *La subjectivité constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 595.

⁶⁷⁸ « Dans le souffrir comme se souffrir soi-même réside et se découvre comme son mode originel et fondamental, consubstantielle à son essence et posée par elle, la souffrance de l'être. *L'être, l'affectivité, par essence, est souffrance.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 827.

⁶⁷⁹ « À ce niveau originaire, le pâtir ne peut éprouver son impossible déliaison de soi, la violence de son surgissement, que dans l'acte même de se lier indéfectiblement à lui-même. », R. GÉLY, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, op. cit., p. 150.

⁶⁸⁰ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 839.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 841.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

passivité « insurmontable »⁶⁸² de la vie qui s'éprouve⁶⁸³ elle-même, exprimant la nécessité de se lier à l'intériorité sous forme d'affection⁶⁸⁴ ou d'être en « s'éprouvant soi-même »⁶⁸⁵ de manière pathétique. Dans les termes de Henry, cela implique l'impuissance fondamentale⁶⁸⁶ de se détourner de la saisie puissante, car elle ne permet pas de ne pas se lier comme telle. C'est ce qu'il appelle la souffrance originelle⁶⁸⁷ ou la souffrance « pure »⁶⁸⁸, distincte d'autres modalités⁶⁸⁹ de souffrance. Comme l'explique R. Kühn, la souffrance résulte du désespoir⁶⁹⁰ de se libérer de l'auto-épreuve qui se lie à soi.

⁶⁸² Dans « Souffrance et vie », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 149.

⁶⁸³ « Ce qui s'éprouve soi-même à la manière d'une impression, c'est la vie, la vie phénoménologique transcendante, la seule vie qui existe, celle qui habite chacune des modalités de notre existence, depuis la plus humble douleur. », *ibid.*, p. 144.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, pp. 149-150.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁸⁶ « En tant que le devenir de son être effectif, l'obtention par lui de son propre contenu, son surgissement en lui-même dans la profusion et la consistance de sa réalité intérieure, s'accomplit dans l'identité de la passivité absolue et comme cette passivité même, à ce qu'il ressent et éprouve, à lui-même, le sentiment est livré de telle manière qu'il ne peut ni contester, ni refuser, ni assumer, ni accepter ce qu'il est dans la transparence de son identité avec soi. *Dans le souffrir s'annonce, comme identique à son essence, l'impuissance du sentiment.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 591.

⁶⁸⁷ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 149.

⁶⁸⁸ « Cette souffrance "pure" "se révèle à elle-même", ce qui veut dire que la souffrance seule nous permet de savoir ce qu'est la souffrance et que, ce qui est révélé dans cette révélation qui est le fait de la souffrance, c'est précisément la souffrance. », *ibid.*, p. 65.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁹⁰ « Le désespoir de vouloir se détacher de soi et de ne pouvoir le faire trouve, autrement dit, impossibilité d'une telle séparation de soi dans l'essence même de la vie en tant qu'elle m'est donnée, en son auto-

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Dans cette perspective, la souffrance ontologique émerge de la nécessité de la passivité⁶⁹¹ de la vie, qui détermine la liaison, avec une tonalité particulière⁶⁹², prenant la forme d'une union puissante⁶⁹³ avec l'intériorité du monde, au sens de l'affection :

affection, comme la *mienn*e, liée à soi pour jamais. », R. KÜHN, *Individuation et Vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, op. cit., p. 58.

⁶⁹¹ « En tant qu'elle s'éprouve elle-même dans l'immanence radicale de son auto-affection, la vie est essentiellement passive à l'égard de soi, elle est liée à soi, incapable de rompre ce lien, de prendre à l'égard de soi une distance quelconque. C'est là en effet ce qui caractérise la vie, l'impossibilité d'échapper à soi, de ménager en arrière de soi une position de repli où il lui serait loisible de se retirer, de se soustraire à son être propre et à ce qu'il peut avoir d'oppressant. Pour autant que la vie est acculée à soi dans la passivité insurmontable de cette épreuve de soi qui ne peut s'interrompre, elle est un souffrir, le "se souffrir soi-même" dans et par lequel elle est livrée irrémédiablement à elle-même pour être ce qu'elle est. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., pp. 52-53.

⁶⁹² « Dans le s'éprouver soi-même de la souffrance considérée comme une tonalité déterminée, comme une détermination de l'existence parmi d'autres, est incluse et se réalise, outre ce qui la fonde et à partir de quoi elle est possible, à savoir la souffrance comme tonalité ontologique fondamentale, comme souffrance de l'être, la joie consubstantielle à celle-ci et qui lui est identique. » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 841-842.

⁶⁹³ « C'est là en effet ce qui signifie la passivité du souffrir, ce qui s'accomplit en elle : l'effectivité de l'être donné. En elle, dans sa passivité originelle à l'égard de soi, le sentiment s'empare de son contenu, l'éprouve, s'éprouve lui-même, fait l'expérience de soi, jouit de soi et, dans cette jouissance comme pure jouissance de soi-même constitutive comme telle de son être, parvient en celui-ci, se pose en lui dans l'effectivité. Dans l'impuissance du souffrir se fait jour la puissance du sentiment. ... La puissance du sentiment est le sentiment lui-même, le sentir comme tel dans son essence, comme se sentir soi-même, tel qu'il s'accomplit, dans sa possibilité effective, comme souffrir. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 593-594.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« La souffrance s'élève de la possibilité la plus intérieure de la vie elle-même, elle appartient au procès en lequel la vie vient en soi en ce sens radical et incontournable que c'est dans ce souffrir primitif comme "se souffrir soi-même" que tout "s'éprouver soi-même" s'accomplit phénoménologiquement. »⁶⁹⁴

iv.) La joie

De manière similaire, la joie n'est pas un contentement ontique ou particulier, mais l'éprouvé du « surgissement du sentiment »⁶⁹⁵ qui partage la même origine⁶⁹⁶ que la souffrance. La joie, dans un sens ontologique, est une reconnaissance de la saisie structurelle de la vie en tant que don, comme l'illustre⁶⁹⁷ R. Gély. Selon Henry, elle émerge de

⁶⁹⁴ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 149.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁹⁶ « Le jouir co-appartient à la possibilité transcendante du "s'éprouver soi-même" constitutif du "vivre". À ce titre c'est bien une tonalité phénoménologique fondatrice au même titre que le souffrir dont il résulte et auquel il est identique. », *Ibid.*, p. 150 ; « On le voit, *deux tonalités phénoménologiques originaires et fondamentales*, un *souffrir pur* et un *jouir pur*, s'enracinent *a priori* dans le "s'éprouver soi-même" qui constitue l'essence de toute vie concevable. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 71.

⁶⁹⁷ « L'éprouver de ma vie n'est possible que donné à lui-même dans cette ipséité première de la vie, dans l'auto-éprouver de la vie. Une des implications les plus fondamentales de cette thèse est que je suis donné à moi-même dans un pouvoir d'éprouver qui adhère à soi, qui jouit de son pàtir radical de lui-même et qui est en ce sens dans l'impossibilité de désespérer de lui-même. Même lorsque ma vie devient extrêmement

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

la reconnaissance de la nécessité de la passivité de l'auto-affection. Elle provient de l'acceptation, ou dans les termes de Henry, de l'« adhérence »⁶⁹⁸ à cette saisie, vivant ainsi dans l'auto-affection de la vie :

« Dans l'accomplissement de ce “se souffrir soi-même” pourtant, la vie s'éprouve, parvient en soi, s'accroît de son propre contenu, jouit de soi – elle est la jouissance, elle est la joie. »⁶⁹⁹

Selon Henry, la souffrance et la joie ne se séparent pas⁷⁰⁰ ontologiquement. Les deux émergent du double caractère — celui de « s'éprouver soi-même » et celui de la génération en

pénible, ce pouvoir que j'ai de m'éprouver, et de m'éprouver en l'occurrence ici de façon souffrante, n'est possible que donné à lui-même dans une puissance de vie qui ne cesse d'adhérer à soi et de jouir de soi. Une telle adhésion de la vie en moi est ce qui me donne la force de ne jamais désespérer absolument, de continuer à vivre ma vie là même où elle est profondément violentée. », R. GÉLY, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre, op. cit.*, p. 158.

⁶⁹⁸ « Dans l'épreuve pourtant de ce “se souffrir soi-même” et dans sa souffrance, la vie s'éprouve, parvient en soi, est donnée à soi dans l'adhérence parfaite de l'être rivé à soi, elle se gonfle de son contenu propre, jouit de soi, elle est la jouissance, elle est la joie. La dichotomie fondamentale de l'affectivité, le fait qu'un partage spontané s'effectue entre tous nos affects selon leur tonalité dite positive et agréable ou négative et désagréable, n'est pas une simple curiosité empirique ou une donnée naturelle, elle s'enracine dans l'essence de la vie et l'exprime. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie, op. cit.*, p. 53.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, pp. 150-151.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

tant que révélation⁷⁰¹, respectivement. Ils appartiennent tous deux à la même vie ontologique caractérisée par l'affectivité. Pour Henry, la souffrance et la joie sont la « dichotomie »⁷⁰² du caractère de l'affectivité, ou les deux possibilités⁷⁰³ inhérentes à la vie. La vie s'éprouve elle-même dans son affectivité, ce qui signifie que la vie n'a pas choisi d'être ou de devenir ainsi, impliquant la passivité inévitable de la vie qui prend origine dans la souffrance. La joie réside dans la reconnaissance du pouvoir de l'auto-épreuve qui apparaît en elle ; comme l'exprime Henry, c'est la « jouissance de l'être » (citée ci-dessous).

La vie, qui s'éprouve elle-même à travers la souffrance au sein de l'affectivité – car l'affectivité est la structure ou le mode d'union du soi avec l'intériorité du monde – peut se métamorphoser en joie. Cette transformation implique une culture ou une éthique qui découle de l'auto-affection de la vie. En effet, la vie avec le sentiment nécessaire implique un choix

⁷⁰¹ « La vie s'auto-génère pour autant qu'elle se propulse dans la phénoménalité sous la forme d'une auto-révélation. », M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, op. cit., p. 75.

⁷⁰² M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 151.

⁷⁰³ « Mais alors c'est le cours de cette vie, la possibilité du passage de tous nos affects les uns dans les autres que nous comprenons. La joie succède à la peine non seulement parce qu'un événement favorable succède dans le monde à un événement défavorable, mais d'abord parce que la joie peut succéder à la peine. Et cette possibilité du passage de la peine à la joie est identiquement leur commune possibilité, l'essence dont elles dérivent l'une et l'autre, ainsi que Kierkegaard le découvrit quand il fit apparaître au fond du désespoir l'essence de la vie identique à la béatitude et qui y conduit. », *ibid.*, p. 53.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

qui accepte cette affection, ou s'en échappe, en tant qu'« action »⁷⁰⁴. Selon Henry, le passage de la souffrance à la joie en tant que transformation est le « saut »⁷⁰⁵ de la vie. La possibilité du temps⁷⁰⁶ ou de l'histoire⁷⁰⁷ réside dans cette transformation ou ce passage⁷⁰⁸ de la vie.

« L'unité de la souffrance et de la joie réside en elles, dans leur contenu, et elle est constituée par lui. La souffrance est joie parce que en elle, dans son contenu et dans ce qu'elle est, se réalise l'être-donné-à-soi, la jouissance de l'être, parce que son effectivité phénoménologique est cette jouissance. La joie est

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁰⁶ « La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie, c'est le temps. Ce qui vient ne vient pas à partir de l'avenir. Ce qui vient est la venue de la vie en soi-même, telle que la vie l'éprouve en s'éprouvant soi-même, de telle manière que, s'éprouvant soi-même, plongeant à travers la transparence de son affectivité, la vie plonge dans la puissance qui la pose et ne cesse de la poser. », *ibid.*, p. 56.

⁷⁰⁷ « L'histoire, cependant, le passage des tonalités les unes dans les autres, doit être elle-même possible. ... Qu'il y ait quelque chose comme une histoire de nos tonalités elles-mêmes, que la joie succède à la peine, cela veut dire, elle se produit à partir d'elle, à partir de la peine et de ce qu'elle est. C'est dans la peine et dans son essence, dans l'essence de l'affectivité, c'est-à-dire de l'être lui-même, que réside et se tient la possibilité du passage qui conduit de la peine à la joie, la possibilité pour celles-ci, pour toutes nos tonalités en général, d'"avoir" une "histoire". » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 836-837.

⁷⁰⁸ « Le passage de la souffrance à la joie nous place devant la réalité du temps. La vie est temporalité, mais la temporalité de la vie est difficile à penser. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 53.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

souffrance parce que l'être-donné-à-soi de l'être, sa jouissance réside et se réalise dans le s'éprouver soi-même de son souffrir, parce que le contenu phénoménologique effectif de la joie est la souffrance de ce souffrir. » (souligné par l'auteur)⁷⁰⁹

Dans la souffrance, Henry remarque qu'il y a un « vouloir »⁷¹⁰ qui aspire à échapper à cette souffrance fondamentale, à savoir à l'« éprouver soi-même », et c'est de là que naît la dépression en tant qu'échec⁷¹¹ de l'évasion. La vie a la possibilité de transformer en joie la souffrance qui découle de la nécessité du sentiment au sens ontologique. Cette joie signifie l'acceptation de cet englobement de la passivité fondamentale qui est la structure de l'autorévélation⁷¹², sans chercher à y échapper. Cependant, le sens d'échapper ici n'a pas une signification ontologique primaire, mais secondaire, car l'échappement présuppose le surgissement préalable de la saisie structurelle. Autrement dit, la possibilité d'échapper repose sur la sensation de la puissance de l'englobement en tant qu'affection, et cette réalité se montre de manière implicite, n'étant pas visible

⁷⁰⁹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 833.

⁷¹⁰ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 153.

⁷¹¹ La dépression vient du vouloir s'échapper de cette souffrance, ou plus précisément, de la passivité de la vie. Mais ce vouloir ou cette envie n'est pas capable de se faire en étant dans la vie et de cela résulte la dépression. En citant Kierkegaard – « ne pas vouloir être soi-même », Henry note une envie d'échapper à l'éprouver soi-même. Voir *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 154.

⁷¹² *Ibid.*, p. 155.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

comme objet apparaissant, mais immédiatement, en tant que nécessité et donc détermination ontologique :

« Le pouvoir dont, sur le fond en lui de sa passivité originelle à l'égard de soi telle qu'elle se réalise dans le souffrir, le sentiment se trouve essentiellement démuní, la problématique le comprend ici. C'est le pouvoir précisément de tenir son être à distance, d'y échapper au moins dans le regard, le pouvoir de toute distance comme telle, la liberté. Et c'est bien là en effet ce qui caractérise l'être du sentiment et le détermine, l'impossibilité de se libérer de soi, de ménager, en arrière de lui-même, comme une position de repli où il lui serait loisible de se retirer et, se retirant ainsi de soi, d'échapper à ce que son être peut avoir d'oppressant. »⁷¹³

v.) L'affectivité en tant que matière de la phénoménalité et son implication

Comme nous l'avons développé, la possibilité de la sensibilité se trouve dans l'affectivité, la structure d'union entre l'intériorité du monde et la subjectivité. Dans l'affectivité, le contenu n'est pas mis dehors ou supprimé par la réduction. Au contraire, le contenu « sensible » fait partie de la subjectivité.

⁷¹³ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 593.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

La sensibilité implique une distinction effectuée⁷¹⁴ parmi les choses, qui n'est pas soumise au vouloir individuel. Par exemple, nous avons vu une voiture sortir du garage. Nous savons que c'est une voiture et non un cheval. Dans ce cas, la sensibilité a besoin d'une accessibilité permettant de « toucher » l'objet « extérieur », et cette accessibilité présuppose la structure d'union préexistante entre le sujet et l'objet. Autrement dit, le « sujet » et l'« objet » sont déjà liés d'avance, et cette liaison dénote l'ensemble structurel⁷¹⁵ ontologique, ou ce que Henry appelle l'affectivité, qui précède⁷¹⁶ la sensibilité en tant que condition. L'affectivité, en

⁷¹⁴ « Précisément, la sensation, le tout de la sensation, n'a par lui-même aucune suffisance, *ce n'est pas la spécificité qualitative du contenu impressionnel de la sensation, pas davantage la spécificité de la tonalité d'ensemble où elle vient se fondre qui constitue et fonde chaque fois sa réalité*, l'effectivité de son être phénoménologique et concret. Où réside la réalité de la sensation ? *La sensation est réelle en tant qu'elle est sentie*. La réalité de la sensation réside dans l'être-senti lui-même considéré en tant que tel et, plus avant, dans l'essence où l'être-senti trouve sa propre possibilité et l'effectivité de son effectuation, dans l'affectivité. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 626.

⁷¹⁵ « Considérée en elle-même, en effet, toute sensation même représentative comporte un élément irréductible à la représentation proprement dite, un contenu impressionnel subjectif, impossible à analyser et à décrire, qui ne peut être qu'éprouvé et précisément senti, homogène à celui de toute autre sensation, fût-elle interne, susceptible par conséquent, non plus seulement de se lier à elle selon le lien externe de l'association, mais de se fondre avec elle dans l'unité consubstantielle d'une même tonalité. », *ibid.*, p. 624.

⁷¹⁶ « C'est de cette façon que l'affectivité est la condition de la sensation, comme constituant sa réalité même et la substance de son être phénoménologique effectif et concret. Comme telle, trouvant sa réalité et l'effectivité de son être concret dans l'affectivité, la sensation, *toute sensation possible en général est affective, l'affectivité de la sensation est nécessaire a priori*, lui appartient, non pas seulement, à vrai dire, comme

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

tant que « sensation originelle », signifie que l'existence du « contenu » de la sensibilité n'est pas aléatoire. Cela implique que l'existence ou la présupposition du « contenu » sensible est nécessaire pour la phénoménalisation qui s'opère avec le sentiment :

« Que la sensation soit réelle en tant qu'elle est sentie, dans le sentir lui-même et par lui, cela veut dire : la sensation, *la sensation originelle n'est pas ce qui nous affecte, l'être que le sens se donne dans l'opposition, elle est l'affection elle-même, l'être-affecté tel que, affecté par ce qui l'affecte, il est, dans cette détermination de l'affection et d'abord, affecté par soi. La sensation originelle s'affecte elle-même, se sent elle-même, présuppose la dimension ontologique de l'auto-affectation et de l'affectivité, se forme et surgit en elle.* » (souligné par l'auteur)⁷¹⁷

L'affectivité est donc la structure substantielle entre la subjectivité et l'intériorité du monde. La structure ne signifie pas que l'origine de la phénoménalité se trouve dans le sujet, mais plutôt qu'elle implique l'attachement essentiel au monde. Cette structure, en s'unissant à l'intériorité du monde, revêt le

un caractère éidétique parmi d'autres, mais comme son essence même et précisément comme sa substance. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 627.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 627.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

caractère de l'ipséité⁷¹⁸ qui se montre en s'éprouvant. En tant que la Vie avec une majuscule⁷¹⁹, qui se rapporte à elle-même, cette structure dénote la substance ou la « matérialité » de la phénoménalité, incarnant l'essence de la phénoménalisation.

Henry caractérise la substance de la phénoménalisation par la solitude, signifiant l'« essence de la vie »⁷²⁰ ou la « catégorie ontologique »⁷²¹ de la vie. La solitude n'implique pas que la matérialité de la phénoménalité soit abandonnée par le sujet, mais plutôt qu'elle demeure en elle-même. La solitude chez Henry ne signifie rien d'autre que l'auto-dépendance de la matérialité de la phénoménalité. Sur le plan ontologique, aucune autre substance n'influence cette phénoménalité primaire. En d'autres termes, la solitude dénote le caractère de l'immanence qui est, en tant qu'union interne⁷²², la seule substance donnée de la phénoménalité :

« Pas plus que le repos, la solitude de l'essence n'est simple privation. L'essence ne reste pas seule comme

⁷¹⁸ « L'identité de l'affectant et de l'affecté est l'affectivité et, comme telle seulement, comme auto-affection de l'essence dans son immanence radicale, son Soi, le Soi de l'essence, l'ipséité. », *ibid.*, p. 585.

⁷¹⁹ « La Vie absolue est la vie qui a le pouvoir de s'apporter elle-même dans la vie. La vie n'est pas, elle advient et ne cesse d'advenir. Cette venue de la vie est son éternel parvenir en soi-même. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 67.

⁷²⁰ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 354.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 355.

⁷²² « C'est en ce sens que la solitude est l'unité, non l'unité extérieure du terme isolé, mais l'unité qui réunit, l'unité de l'essence qui est la réunion de l'essence avec soi. La réunion de l'essence avec soi n'est rien d'autre, toutefois, que l'essence elle-même. », *ibid.*, p. 355.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

une chose quand on a enlevé toutes les autres. Quand plus rien d'autre ne subsiste, l'essence reste seule *avec* soi. La solitude a un contenu. Ce qui est contenu dans la solitude de l'essence est l'essence elle-même. C'est pour cela que l'essence est solitude, parce que son contenu est constitué par elle. Mais l'essence n'est pas en elle comme un contenu mort, mais comme ce avec quoi elle est liée immédiatement, avec quoi elle a rapport. *C'est là ce qui demeure dans la solitude de l'essence, la relation de l'essence avec soi comme constitutive de cette essence même et de sa solitude.* » (souligné par l'auteur)⁷²³

Du point de vue du fondement et de l'émergence de la phénoménalisation, l'affectivité est plus primordiale que l'intentionnalité de la conscience. Ce que souligne Henry, lorsqu'il revient à la phénoménalité de la phénoménalisation en tant que donation⁷²⁴, c'est que la « subjectivité » n'est plus intentionnelle, mais plutôt « constituée » par la « matière » du monde. Cela ne signifie pas l'objectivité, mais plutôt le rapport entre la subjectivité et l'intériorité du monde, qui n'est pas tellement invisible⁷²⁵ selon Henry. Le sujet n'est pas en

⁷²³ *Ibid.*, p. 354.

⁷²⁴ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome V, op. cit.*, p. 110.

⁷²⁵ « Précisément, l'être n'est pas tel, énigmatique, invisible, en tant qu'il nous échappe et se retire loin de nous mais en tant qu'il nous affecte. L'invisible est l'être compris comme l'affection, l'affection originelle, son effectivité première et l'essence de toute effectivité, la phénoménalité elle-même, absolue, irrécusable, telle qu'elle se révèle originairement à

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

opposition avec l'objet, mais lié à lui dans sa subjectivité passive. Celle-ci, qualifiée d'« absolue »⁷²⁶, implique une immersion dans l'intériorité du monde, caractérisée par le pouvoir donné de l'affectivité, qui précède⁷²⁷ la transcendance de l'intentionnalité. La radicalité chez Henry réside dans la mise en lumière du fondement de l'apparition en tant qu'affectivité qui unit le « sujet » à l'essence du « monde » dans son origine ontologique, avec la passivité nécessaire en tant que substance de la phénoménalité. Cette substance n'est pas extérieure à l'apparition de l'étant, mais plutôt « en elle », impliquée au sens où elle en constitue la condition présumée :

« L'absolu, toutefois, qui fonde toute manifestation possible en général, la fonde en tant qu'il se manifeste lui-même et, précisément, dans cette manifestation de soi. L'essence de la phénoménalité ne se situe pas au-delà de son apparence effective mais la constitue. »
(souligné par l'auteur)⁷²⁸

L'apparition de sens en tant que phénomène n'est pas choisie⁷²⁹ par le « sujet », mais, d'une certaine manière, elle

elle-même, est l'affectivité. », M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 598.

⁷²⁶ Ibid., p. 664.

⁷²⁷ Ibid., p. 706.

⁷²⁸ Ibid., p. 597.

⁷²⁹ « Que la vérité ne réside pas dans l'homme mais seulement dans l'essence, ne signifie pas, toutefois, qu'elle se confonde avec le milieu absolu de l'extériorité pure, ne signifie pas, plus précisément, que la

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

est déterminée⁷³⁰ par l'intériorité de la phénoménalité en tant que possibilité d'extériorisation. En d'autres termes, ce n'est pas l'homme subjectif qui crée d'abord l'apparition de sens, mais c'est l'être ou la phénoménalité a-subjective qui influence l'émergence de l'étant. L'apparition de sens, ontologiquement, échappe au vouloir individuel. Elle ne peut être détachée de la passivité affective, qui implique l'union ontologique⁷³¹ entre le sujet et l'objet. Cette passivité affective est la possibilité⁷³² de réceptivité, révélant le sens, ainsi que la possibilité⁷³³ d'autres pouvoirs :

phénoménalité effective de ce milieu trouve en lui la condition de sa possibilité. Telle est, cependant, la présupposition implicite de la philosophie de l'être au moment où, en opposant la vérité à l'homme, elle la réalise hors de lui dans l'extériorité comme telle. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 252.

⁷³⁰ « La nécessité qui détermine la structure interne de l'être ne se ramène nullement, au contraire, à une simple nécessité d'ordre éidétique, à celle par exemple qui appartient à l'eidos de la liberté, c'est la négation ou l'absence de celle-ci qu'elle exprime, de telle manière qu'elle ne signifie pas simplement, comme non-liberté, nécessité d'une structure en général, mais nécessité d'une structure déterminée, de cette structure précisément qui se trouve déterminée, et cela d'une façon essentielle, par l'absence en elle de toute liberté et, en ce sens rigoureux, comme non-liberté. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 363-364.

⁷³¹ « La passivité qui détermine fondamentalement le pouvoir ontologique est, comme passivité de l'être à l'égard de soi, non d'autre chose, *une passivité dans l'unité.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 367.

⁷³² « Être éclairé par l'être, cela signifie pour l'homme recevoir sa lumière, de telle manière cependant qu'il devienne lui-même cette lumière et puisse ainsi se rapporter aux autres étants et à lui-même en les éclairant à son tour. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 251.

⁷³³ « En tant que le "ce à partir de quoi" d'un pouvoir est son "au-delà", l'au-delà de tout pouvoir et de toute possibilité de pouvoir en général, l'impossibilité, *c'est à partir de celle-ci, à partir de l'impossibilité, que s'accomplit toute possibilité.* Ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle, est l'irrémissible, est l'absolu. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 369.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« La passivité est la détermination ontologique structurelle de l'essence originaire de la révélation, c'est-à-dire de l'être lui-même considéré dans sa réalité interne comme fondamentalement déterminé en lui par l'essence de la non-liberté. » (souligné par l'auteur)⁷³⁴

Comme illustré précédemment, l'affectivité signifie la structure donnée en tant que condition de l'apparition de l'étant. Cette dernière se distingue des apparitions d'autres étants par sa propre spécificité. Elle est déterminée comme non-libre à l'origine de la souffrance. Selon Henry, la « création » individuelle ou les actes de conscience, bien qu'ils puissent sembler ⁷³⁵ libres ou actifs, ont une « racine » ontologiquement déterminée ⁷³⁶ par l'immanence, dépourvue de la liberté. Par exemple, lorsque nous nous efforçons de nous

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 366.

⁷³⁵ « La liberté a une signification ontologique. Être libre, pour un pouvoir ontologique pur, c'est-à-dire pour le pur pouvoir de susciter une manifestation, c'est être capable de poser autre chose que sa propre réalité, c'est porter en soi un pouvoir déterminé, celui justement de poser autre chose que soi. Le pouvoir de poser autre chose que soi est, comme tel, créateur. La création ne signifie en aucune façon au point de vue ontologique la position de l'élément radicalement autre par rapport à l'élément ontologique lui-même mais seulement celle de l'élément étranger à sa réalité (encore que produit par elle). C'est le milieu de l'altérité, non l'étant, le milieu de l'irréalité et de l'idéalité comme pur milieu ontologique, qui se trouve produit par la liberté en tant que créatrice. » *ibid.*, p. 364.

⁷³⁶ « *Libre, celle-ci l'est dans sa relation à l'horizon, relation qui constitue précisément la liberté elle-même, non dans sa relation à soi, relation qui est comme telle, comme radicalement indépendante à l'égard de la liberté, l'essence de la non-liberté.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 365.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

rappeler ce que nous avons mangé hier et que nous nous souvenons avoir soupé d'une salade de légumes variés, cet acte de souvenir semble être un acte libre. Mais dans la perspective de Henry, la possibilité de cet acte, en l'occurrence le souvenir dans cet exemple, est déjà préalablement ancrée sur le plan de l'immanence. L'objet dont nous nous souvenons « reste » ou « se garde » dans la « conscience » de conscience, c'est-à-dire sur le plan ontologique de l'immanence. Ainsi, nous sommes capable de nous le « rappeler » en le « sortant » par « nous », au lieu d'oublier ou de peiner à nous rappeler ce qui s'est passé. Selon Henry, le pouvoir de l'auto-affection, qui est le fondement⁷³⁷ de la thérapie psychanalytique, est l'archi-

⁷³⁷ « Cette conscience absolue de l'inconscient, c'est sur elle que se fonde inconsciemment la thérapeutique psychanalytique. Car il ne s'agit pas en celle-ci, bien sûr, d'une prise de conscience, de la remémoration de certains souvenirs, lesquels sont toujours invérifiables, mais surtout qui se trouvent, en tant que représentations, d'une part dépourvus de tout efficace et, d'autre part, entièrement sous la dépendance des pulsions et des affects. En sorte qu'il faudrait d'abord agir sur ceux-ci pour pouvoir faire surgir celles-là. Et c'est bien ce que fait la cure analytique. Elle ne s'occupe qu'en apparence de représentations, de prise de conscience, de souvenirs. En réalité, elle va chercher l'inconscient là où il est et comme il est, comme force et comme affect. Elle organise la répétition du transfert traumatique, c'est-à-dire précisément de cette force et cet affect, en tant que force actuellement agissante, en tant qu'affect actuellement éprouvé, et pas du tout en tant que souvenirs. Avec eux, dans l'immanence radicale de leur actualité phénoménologique, c'est l'inconscient lui-même qui est là, comme l'absolument conscient. Il y a une Archi-Révélation de la vie faisant d'elle la vie et dont témoigne chacun de nos gestes et chacune de nos passions. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome II. De la subjectivité*, op. cit., pp. 20-21 ; « Que signifie donc l'inconscient au point de vue ontologique ? Quelle est la portée philosophique de la psychanalyse antérieurement à sa chute dans le naturalisme ontique ? Les recherches que nous avons poursuivies nous placent devant cette série d'évidences : la conscience à laquelle la psychanalyse assigne d'infranchissables limites, c'est bien la

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

impressionnalité sur le plan ontologique. Cette passivité de la phénoménalisation n'est pas uniquement présente dans le domaine du souvenir, mais elle intervient également dans la facilité d'imagination, comme illustré dans le premier chapitre, ainsi que dans la détermination des préférences. Par exemple, ce n'est pas nous qui choisissons d'aimer cette peinture, mais nous sommes comme « fait » pour l'apprécier. Autrement dit, dans ce contexte d'affectivité, nous ne pouvons pas ne pas aimer ce que nous aimons ni aimer ce que nous n'aimons pas.

La structure de l'affectivité, qui implique l'union préétablie entre la subjectivité et l'intériorité du monde, est la détermination ontologique de la possibilité de l'apparition de l'étant comme telle. L'apparition du sens est déterminée et limitée par cet affectant spécifique qui lie à l'affecté. Dans cette condition, elle ne s'ouvre pas à d'autres apparitions en tant qu'implication de cette relation affective. Du point de vue de la nature de l'apparition du sens, la structure de l'affectivité n'est pas différente de celle de l'intentionnalité, car

conscience de la pensée classique, c'est la représentation et ce qui lui sert de fondement, la phénoménalité extatique qui trouve la condition de son expansion dans le procès d'extériorisation de l'extériorité, dans la transcendance d'un monde. L'intuition implicite mais décisive de la psychanalyse, la raison de l'écho immense qu'elle a rencontré en dépit de l'insuffisance de son appareil conceptuel, c'est que l'essence de la psyché ne réside pas dans le devenir visible du monde, pas davantage dans ce qui advient ainsi à la condition d'objet. En tant que refus radical de la phénoménalité extatique comme de la prétention de définir par elle l'essence de la psyché, l'inconscient assure dans l'homme la garde de son être le plus intime, *l'inconscient est le nom de la vie.* », M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, op. cit., p.348.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'apparition affective ne permet pas l'émergence d'autres manifestations. En d'autres termes, la structure de l'affectivité, avec sa particularité ou spécificité de phénoménaliser ce qui est affectif, reste encore d'une certaine manière « intentionnelle ». Cela signifie qu'elle exclut ceux qui sont en dehors de l'affection, comme les autres objets sont exclus de l'objet intentionné.

Selon Henry, comme illustré précédemment, il n'y a pas de liberté inhérente à l'apparition en raison de la structure de l'union affective qui préexiste à cette apparition spécifique. Dans le contexte de l'affectivité, la liberté est absente, et il n'y a aucune possibilité d'autres manifestations ou phénoménalisations en dehors du lien définitif avec l'affectant spécifique du monde. L'affectivité, en tant que « possibilité intérieure »⁷³⁸ d'expérience, ne permet pas de s'affranchir du lien définitif avec l'apparition spécifique de cet être-là, obscurcissant ainsi la possibilité d'autres apparitions. L'affectivité est la structure passivement donnée qui détermine le mode d'apparition de l'être spécifique :

« La structure sur laquelle repose l'impossibilité pour l'être de ne pas être tout entier présent à lui-même, l'impossibilité pour lui de rompre le lien qui l'attache à lui-même, de s'arracher à soi et d'exister hors de soi, est la non-liberté. » (souligné par l'auteur)⁷³⁹

⁷³⁸ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 649.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 363.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

L'affectivité, en tant que structure passive et déterminante de l'union entre la subjectivité et l'intériorité du monde, possède un caractère non-libre qui s'attache de manière individuelle à l'apparition affective de l'étant spécifique. Elle dénote la possibilité du lien ontologique, une saisie originaire⁷⁴⁰ avec la « tonalité »⁷⁴¹ selon la terminologie de Henry, signifiant le moyen⁷⁴² ou la qualité de saisie, entre la phénoménalisation et son essence. Cela concerne la substance de la phénoménalité, qui est la possibilité de la phénoménalisation en tant qu'« origine »⁷⁴³ du Logos.

⁷⁴⁰ « La vie est un automouvement s'auto-éprouvant dans son mouvement même, de telle façon que de ce mouvement s'auto-éprouvant rien ne se détache jamais, rien ne glisse hors de lui, hors de ce mouvement s'auto-éprouvant. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome V, op. cit.*, p. 93.

⁷⁴¹ « Chaque tonalité est ce qu'elle est, cela veut dire, *la matière dont elle est faite est sa propre phénoménalité et le mode selon lequel celle-ci s'accomplit chaque fois, le mode selon lequel l'affectivité se détermine chaque fois en elle pour être ce qu'elle est, cette tonalité déterminée.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 694.

⁷⁴² « Toutes les tonalités possibles, toutes les déterminations affectives en général sont des déterminations des tonalités ontologiques fondamentales, des modes de la souffrance et de la joie. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 834.

⁷⁴³ « L'affectivité telle qu'elle se révèle originairement en elle-même et surgit dans la force de sa présentation phénoménologique spécifique, comme affective et comme ce qu'elle est, est l'essence originelle du Logos, de telle manière que celui-ci refuse le langage du monde, le langage de la pensée et ne peut se montrer en lui. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 688-689.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

En dehors de cette substance qui se caractérise par une solitude signifiant la singularité⁷⁴⁴ de la matérialité de la phénoménalité, Henry affirme qu'il n'y a rien au-delà de ce plan ontologique de l'immanence. Nous allons aborder la question de la possibilité de se libérer du lien affectif de manière passive, dans le contexte de la nécessité de l'apparition comme telle, en illustrant la différence entre la chair et le corps à partir de la section suivante et du chapitre suivant.

3) La chair : l'incarnation de la phénoménalité radicale

Selon Henry, l'essence de la vie ne réside pas dans une « chose » particulière, comme un objet placé devant le sujet, mais elle possède le caractère de ressentir. Pour reprendre sa formule, « la vie se révèle »⁷⁴⁵. La vie, en tant que condition de l'apparition, participe à la phénoménalisation qui rend les vivants⁷⁴⁶ tels qu'ils sont d'une manière implicite à travers les sentiments.

⁷⁴⁴ « La vie est l'essence de l'Ipséité, mais toute Ipséité en tant que vivante, en tant qu'une épreuve phénoménologiquement effective, apparaît comme cette épreuve irréductiblement singulière qu'est un Soi singulier. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome V, op. cit.*, p. 120.

⁷⁴⁵ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie, op. cit.*, p. 167.

⁷⁴⁶ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair, op. cit.*, p. 255.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

La révélation, ou plus précisément le mode de révélation de la vie elle-même, diffère⁷⁴⁷ de la révélation de l'étant en tant qu'apparition de l'être du monde. Dans la perspective de Henry marquée par la différence ontologique, l'apparition de l'étant se distingue de la révélation de la vie en tant que s'éprouver elle-même. L'étant, ou objet intentionnel, se manifeste « après » l'autorévélation de la vie. Par exemple, la tasse se montre comme outil pour boire lorsque la soif se manifeste. La soif, en tant que besoin du corps, émerge en nous en premier lieu, suivie ensuite de la révélation de la tasse. Selon Henry, l'apparition des objets dans le monde et les possibilités qui en découlent sont l'effet⁷⁴⁸ de la révélation dans le corps. De ce point de vue, l'émergence des objets dans le monde est subordonnée à la révélation de la vie qui se manifeste au sein du corps, ou à travers le corps en tant que chair. En d'autres termes, la révélation dans le corps, caractérisée par la chair, occupe le premier plan avec une importance ontologique, puisqu'elle est à l'origine de la phénoménalisation.

⁷⁴⁷ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., pp. 166-167.

⁷⁴⁸ « Cette Archi-possibilité est une Archi-passibilité dont l'effectuation phénoménologique est la matière phénoménologique pure de la Vie absolue – cette Affectivité originaire en laquelle consistent toute auto-affection et ainsi toute vie possible. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 173.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

i.) Les différences entre le corps et la chair

Toujours selon Henry, la chair ne se confond pas avec le corps. Ce dernier est caractérisé en tant qu'objet ; il est perceptible pour nous et pour autrui en tant qu'objet. Nous pouvons par exemple voir l'ordinateur devant nous et nos mains tapant sur le clavier. Bien que nous ne puissions pas voir tout notre corps, comme notre dos, une partie de celui-ci est visible pour nous, tout comme les corps des autres sont visibles même si nous ne pouvons voir toutes leurs perspectives. Il est important de noter que nous ne pouvons pas non plus voir toutes les perspectives d'un objet physique, mais seulement celles qui nous font face. En termes de visibilité limitée le corps ne diffère pas trop de l'objet. Dans ce sens, il pourrait être possible de confondre le corps avec un objet physique du monde, comme le décrit Henry dans son ouvrage *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000) : le corps a la possibilité d'être confondu, en tant qu'objet qui ressemble à d'autres objets dans le monde :

« Aux yeux de ce qu'on appelle le "sens commun", lequel n'est d'ailleurs qu'une autre façon de nommer la représentation habituelle que les hommes se font d'eux-mêmes et de leur environnement, le corps est en effet cela : un objet du monde, plus ou moins semblable

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

aux autres objets, accessible comme eux dans le monde parce que se montrant en lui. »⁷⁴⁹

En plus de sa visibilité, le corps compris comme un objet ne porte pas de signification ou n'est pas à l'origine de valeurs⁷⁵⁰. Cela signifie que le corps ne confère pas de valeur en soi, et qu'il n'y a pas de distinction significative si le corps est compris comme semblable à d'autres objets physiques. Si le corps est simplement là, parmi d'autres objets, sans différence ou importance particulière, la signification ontologique du corps demeure masquée⁷⁵¹. Selon Henry, la valeur ne découle pas de sa nature d'objet physique, mais de la sensibilité du corps, étant la différence majeure entre le corps et d'autres objets :

« “Monde”, cela signifie un apparaître, la venue au dehors du Dehors, le “hors de soi” de l'horizon temporel en lequel devient visible tout ce qui se montre à nous de cette façon. À cet apparaître pur du monde, dont il a été montré qu'il est incapable de poser par lui-même son contenu, s'oppose donc ce dernier, en l'occurrence le corps sensible. Ce n'est précisément

⁷⁴⁹ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 137.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 137.

⁷⁵¹ « L'apparaître du monde détermine *a priori* la structure phénoménologique du corps mondain, de telle façon cependant qu'aucun corps réel n'est encore posé par là. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 138.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

plus à l'apparaître du monde que ce dernier doit son existence, mais à la sensibilité. »⁷⁵²

La sensibilité est la distinction essentielle entre le corps et l'objet. C'est elle qui « donne » l'apparition de l'être du monde⁷⁵³, ou la manifestation de l'étant. Par exemple, grâce à la vue, nous percevons qu'il y a une voiture devant nous. La vue révèle l'existence d'un objet distinct des autres : la voiture que nous voyons diffère de l'arbre situé à côté de nous. La sensibilité nous permet des actions telles que suivre une odeur agréable de pain avec notre odorat pour trouver la boulangerie. Elle établit par ailleurs une différence entre le corps et l'objet, suggérant que le corps ne doit pas être compris comme un objet physique extérieur. Ainsi, le corps acquiert une signification ontologique. Selon Henry, la sensibilité revêt une importance particulière, car elle permet de connecter le sujet à l'essence ou à l'intériorité du monde. Dans ce contexte, le corps, avec une sensibilité au sens ontologique, ne correspond pas au « corps mondain »⁷⁵⁴, mais à la « texture impressionnelle »⁷⁵⁵ du corps. En d'autres termes, entendu comme la chair, le corps est le « Sensible pur »⁷⁵⁶, caractérisé par la « révélabilité »,

⁷⁵² *Ibid.*, p. 157.

⁷⁵³ « Sensation, sentiment, vision intuitive de l'entendement, n'établissent entre les *cogitationes* qu'une hiérarchie, d'ailleurs toute relative puisqu'il s'agit seulement d'évaluer leur aptitude respective à connaître cette nature simple particulière qu'est la *res extensa*. », *ibid.*, p. 151.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 158.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

établissant passivement un lien avec l'essence ou l'intériorité du monde.

Le corps sensible, en tant que chair, ne se révèle pas visuellement comme un objet devant le sujet, mais est la chair qui se dévoile à travers le sentiment. Comme l'illustre notre précédent exemple, la soif ne se manifeste pas de manière visuelle, comme la tasse qui est devant nous, mais à travers le sentiment au sein du corps. La chair n'est pas visible de la même manière que le corps⁷⁵⁷ ou le « corps du monde »⁷⁵⁸, dont nous discuterons dans le prochain chapitre. Elle est la « matière »⁷⁵⁹ phénoménologique, incarnant l'auto-impressionnalité pathétique⁷⁶⁰ de la phénoménalité. Il s'agit du

⁷⁵⁷ « C'est alors seulement que se produit le bouleversement de notre conception du corps, lorsque l'apparaître auquel il est confié n'est plus celui du monde, mais précisément celui de la vie. Et ce bouleversement consiste précisément en ceci que ce corps qui est le nôtre diffère totalement des autres corps qui peuplent l'univers, ce n'est plus un corps visible mais une chair – *une chair invisible*. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 74.

⁷⁵⁸ « Dans la phénoménologie du XXe siècle, ces pouvoirs sont compris comme autant d'intentionnalités, en sorte que le corps transcendantal qui constitue l'univers est un corps intentionnel. C'est en ce second sens que notre corps est un corps du monde, en ce sens qu'il nous ouvre à ce monde lui-même. », *ibid.*, p. 73.

⁷⁵⁹ « Très exactement : la matière phénoménologique pure de toute auto-affection véritable, c'est-à-dire radicalement immanente, celle en laquelle la vie s'éprouve pathétiquement soi-même, c'est précisément la chair. C'est uniquement parce que la chair est la matière phénoménologique de l'auto-impressionnalité tenant sa possibilité de l'auto-affection de la vie qu'elle se trouve constituer la réalité de l'ensemble de nos impressions. », *ibid.*, p. 74.

⁷⁶⁰ « C'est dans son affectivité en réalité que l'angoisse est révélée à elle-même, dans cette *auto-impressionnalité pathétique* qui constitue la chair

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

pouvoir d'autorévélation qui englobe l'identité et établit le lien essentiel entre la sensibilité du corps et l'immanence du monde, indépendamment⁷⁶¹ d'éléments extérieurs.

Selon Henry, la chair est la corporalité originelle qui n'est pas localisée à l'extérieur du corps, mais est la condition fondamentale de l'apparition. Elle possède le caractère de la passivité⁷⁶², que nous explorerons plus en détail par la suite. La chair se montre de manière immanente, se distinguant ainsi de la visibilité⁷⁶³ de l'étant dans le monde. Henry confirme ainsi la réflexion de Merleau-Ponty sur la perception corporelle et remarque que ce dernier a mis en avant l'originalité de la perception, laquelle ne réside pas dans la dualité ou la polarité du sujet et de l'objet, mais plutôt dans

de cette souffrance comme de toute autre modalité de la vie. », *ibid.*, p. 69.

⁷⁶¹ « La chair qui porte en elle le principe de sa propre révélation ne demande à aucune autre instance de l'éclairer sur elle-même. Quand en son innocence chaque modalité de notre chair s'éprouve elle-même, quand la souffrance dit la souffrance et la joie, c'est la Vie qui parle en elle, et rien n'a pouvoir contre sa parole. », *Ibid.*, p. 75 ; « Ce n'est plus seulement la capacité de chacun de ses pouvoirs de se déployer et de s'exercer, c'est la chair elle-même dans sa singularité qui se trouve démise de la possibilité de constituer elle-même et par elle-même une existence effective et autonome. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 255.

⁷⁶² M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 36.

⁷⁶³ « Mais le monde, précisément, est un milieu d'extériorité radicale. C'est l'extériorité qui rend visible, qui est la visibilité même. C'est pourquoi l'extériorité est la loi de l'être, elle est l'être lui-même. », *ibid.*, p. 23.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'ensemble⁷⁶⁴ formé par l'objet perçu et le sujet qui perçoit. Dans le prochain chapitre, nous examinerons en détail la corporalité selon Merleau-Ponty. Pour Henry, l'âme n'est pas une notion mythique, mais elle porte un sens désignant quelque chose qui existe réellement⁷⁶⁵. L'âme, en tant qu'être du moi⁷⁶⁶, consiste en la structure interne de la vie qui correspond par nature à l'intériorité du monde, en tant qu'ipséité :

« Nous disons que le corps est originellement par son ipséité même, par son intériorité. Et en effet c'est cette sorte de cohésion interne première, cet habitacle que nous sommes, dans lequel nous sommes et dans lequel nous sommes des vivants, c'est cela un corps, notre

⁷⁶⁴ « Parce que l'ipséité du corps est identiquement son intériorité, on comprend l'incertitude des philosophies de la transcendance relativement à ce problème, ses hésitations, ses contradictions, visibles chez Merleau-Ponty par exemple. Après avoir identifié le je et le corps, après avoir cherché à définir une sensorialité à l'intérieur de laquelle je suis placé, avec laquelle je coïncide après avoir dit : "Je suis mon corps", il faut les séparer. Privé de son intériorité radicale, le corps n'est plus qu'existence, transcendance, son être se confond avec l'avènement anonyme d'un monde. Et Merleau-Ponty écrit : "Si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois". Et encore : "La perception est toujours sur le monde du on". Le je au contraire apparaît seulement sur le plan de la pensée claire et du cogito classique, il est nommé, comme dans certains textes de Husserl, à propos des actes délibérés par lesquels la pensée se tourne vers un donné sensible préalable pour le connaître. », *ibid.*, pp. 35-36.

⁷⁶⁵ « Avoir un sens, c'est-à-dire se référer à une réalité qui lui corresponde. », *ibid.*, p. 9.

⁷⁶⁶ « Le problème de l'âme, c'est le problème de l'être du moi. Mais l'être du moi dépend nécessairement de la structure de l'être en général. », *ibid.*, p. 10.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

corps. Et c'est cela aussi peut-être qu'on appelle notre âme. »⁷⁶⁷

Remarquons que la révélation au sein du corps en tant que chair ne s'isole pas du monde. Par exemple, la soif peut également être suscitée par une bouteille de boisson qui a l'air « attirante » ou agréable. Autrement dit, la soif peut être générée ou créée par le fait de « voir » la boisson. Ainsi, la vie dont parle Henry n'est pas une vie « isolée », mais une « archi-phénoménalité »⁷⁶⁸ qui est la condition ontologique de la phénoménalisation. La vie n'est pas séparée des choses « extérieures », mais les intègre dans un ensemble, les liant dans le cadre affectif ou de manière impressive.

Distincte du corps physique, la chair établit un lien avec l'essence du monde en tant qu'apparaître ou phénoménalité, conditionnant ainsi l'apparition des choses dans le monde. Revisitons l'exemple précédent : l'émergence de la soif rend possible l'apparition de la tasse ou de l'eau en tant que choses utilisables. La chair n'est pas un objet, mais plutôt une « liaison » ontologique avec les éléments affectants. Elle est

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁶⁸ « La Vie est l'Archi-phénoménalité présupposée par toute réalité. Dans sa phénoménalisation pure, il n'y a aucun "hors de soi", aucune Différence, aucun écart, rien de ce en quoi la vie, se rapportant à de l'autre, ne pourrait plus se rapporter à soi, en sorte que le "s'éprouver soi-même" constitutif de son essence serait aboli. Aucun vivre n'est possible dans le monde. En cet acosmisme radical, la vie se fait vie, s'auto-affecte, accomplit l'auto-donation qui précède toute donation possible. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 147.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

l'ensemble du sujet et des choses sur le plan affectif, établissant ainsi une connexion essentielle entre la vie subjective et le monde.

La vie n'est pas « intérieure », mais plutôt la source, en tant que phénoménalité, de la phénoménalisation qui rend possible l'apparition en tant que telle. Ainsi, le sens, en tant qu'être qui apparaît et qui est visible, n'est pas l'apparition fondamentale, mais l'effet ou la « couche superficielle » de la liaison. Cette liaison ou connexion, invisible par nature, existe ontologiquement entre la vie et les choses affectives, formant l'essence même de la vie. L'invisibilité de cette liaison, d'après Henry, ne revêt pas de connotation négative, mais dénote la possibilité de la visibilité, comme l'apparition des étants, qui acquiert du sens à travers la sensibilité :

« L'invisible n'est donc rien de négatif, rien qui doive être pensé à partir de la visibilité du monde et de façon purement privative, s'il lui est totalement étranger et ne lui doit rien – s'il désigne le mode primitif et positif selon lequel l'impression s'éprouve dans une passivité insurmontable à l'égard de soi, et ainsi telle qu'elle est, dans cette immédiation impressionnelle constitutive de sa réalité. Seulement ce n'est jamais d'elle-même et en quelque sorte par sa force propre qu'une impression particulière se révèle de la sorte. C'est seulement dans l'autorévélation de la vie s'accomplissant en son immanence absolument originaire que toute

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

impression concevable se trouve placée en elle-même, s'impressionnant ainsi soi-même de manière à être ce qu'elle est. »⁷⁶⁹

ii.) Les caractéristiques de la chair

Comme nous l'avons précédemment illustré, dans la perspective de Henry, le corps n'est pas conçu comme un objet, mais plutôt comme une capacité de ressentir. Cela suggère que, dans ce sens, il est lié aux éléments affectants du monde. Cette connexion, loin d'être « superficielle » comme le sens apparaissant (ou ce que Henry appelle « immanence »), est l'essence du corps dans le contexte de l'origine de la phénoménalité. Cette essence, désignée comme la chair, se révèle comme le caractère ontologique de la vie à travers l'« autorévélation », un processus qui survient indépendamment de la volonté individuelle :

« Cette tonalité impressionnelle toujours changeante, c'est notre chair. Car notre chair n'est rien d'autre que *cela qui se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi s'éprouvant soi-même et jouissant de soi selon des impressions sans cesse renaissantes*, n'est cependant possible, comme chacune des impressions

⁷⁶⁹ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 168.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

qui la composent, que dans la vie – une vie dont l'unité en son autorévélation immanente est identiquement celle de toutes ces impressions, faisant précisément d'elles une seule et même chair. » (souligné par l'auteur)⁷⁷⁰

L'affectivité, nous l'avons développée dans la section précédente, est le plan ontologique de l'union entre la subjectivité et l'intériorité du monde. Un « élément » servant de « point de contact » entre ces deux aspects est donc nécessaire, avec l'émergence du sentiment. Selon Henry, la chair est ce « quelque chose », le « médium » dont nous discuterons par la suite, qui lie la subjectivité à l'intériorité du monde à travers la corporalité du corps. La chair est donc une capacité conçue comme la substance de la phénoménalité⁷⁷¹, in-carnée⁷⁷² dans le corps, rendant ontologiquement possible l'existence des êtres vivants en tant que tels. Elle s'opère à travers l'autorévélation, qui est par nature passive⁷⁷³ dans le

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁷⁷¹ « C'est dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue que toute chair est passible, c'est en elle qu'elle est possible. Notre chair à vrai dire n'est rien d'autre que cela, la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la Vie infinie. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 173-174.

⁷⁷² « Que, en son auto-impressionnalité pathétique, notre chair reçoive elle-même sa possibilité de cette Archi-passibilité de la Vie absolue, voilà qui reconduit toute phénoménologie de la chair à une phénoménologie de l'Incarnation en un sens radical. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 175.

⁷⁷³ « Une chair à vrai dire qui n'est rien d'autre que cela : la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la vie infinie. Si quelque chose comme une chair n'est concevable qu'à partir de cette venue originaire dans une chair, venue en laquelle la chair elle-même n'est pour rien, c'est que la phénoménologie de la chair renvoie en

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

sens premier de la donation. Grâce à cette donation, en tant qu'« in-carnation »⁷⁷⁴, qui visibilise le pouvoir invisible de l'essence de la vie en tant qu'origine de la phénoménalité, la chair sert de fondement à la phénoménalisation, permettant aux phénomènes de se manifester tels qu'ils sont :

« In-carnation ne désigne plus cette chair factice et prise, bien plus, pour le paradigme de toute facticité. *Elle désigne la venue dans une chair*, le procès dont celle-ci provient, en lequel elle demeure, de telle façon que, s'éprouvant constamment dans l'extrême passivité et la passibilité de sa finitude comme incapable de se donner à elle-même, elle renvoie nécessairement à un tel procès, à l'Archi-donation de la Vie absolue en son Archi-passibilité. »⁷⁷⁵

La passivité ne dénote pas quelque chose de négatif du corps, mais une distinction entre la chair et le corps comme objet physique. La chair, définie par son auto-impressionnalité ou activité de l'autorévélation, n'est pas active comme mobilité du corps. Cela sera détaillé dans le chapitre suivant. Selon Henry, elle précède la mobilité active du corps. Cette passivité indique une connexion préétablie entre la subjectivité et l'intériorité du monde, permettant ainsi la phénoménalisation.

effet à une phénoménologie de l'In-carnation. » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 243.

⁷⁷⁴ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 175.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, pp. 175-176.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Le corps physique n'est donc pas fondamental du point de vue de la révélation ou de l'origine de la phénoménalité. Il est cependant « constitué » par la chair, qui se caractérise par sa capacité d'autorévélation en établissant une liaison avec l'intériorité du monde en tant qu'origine de la phénoménalisation :

« Dans la vie au contraire le corps est un corps subjectif constitué par l'ensemble de nos impressions et de nos pouvoirs, eux-mêmes subjectivement éprouvés et déployés. Soit dit en passant, *l'expérience de l'autre s'instaure sur le plan de la chair et pas seulement sur celui des corps objectifs*. Tel est le cas de la relation aux autres en général, dont la compréhension originaire renvoie à l'autorévélation de la vie et non à l'apparaître du monde. » (souligné par l'auteur)⁷⁷⁶

iii.) La passivité de la chair en tant que « Je peux »

La chair n'est pas une capacité « active » au sens du mouvement physique, tel que peut l'être le pouvoir de la mobilité physique⁷⁷⁷, ou au sens du mouvement initié par le

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁷⁷ « Je suis une sorte de force primordiale, un pouvoir que je déploie en chacune de mes actions, qu'il s'agisse d'actions motrices comme celles de prendre avec les mains, de se lever, de marcher, ou encore de cette action qui habite chacun de nos sens, par laquelle par exemple je meus mes yeux

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

sujet, comme dans le cas de « je veux ». Elle se situe plutôt « avant » ces mouvements. Pour ces derniers, Henry considère qu'il existe une division ou « dissociation »⁷⁷⁸ entre le sujet et l'objet. Par exemple, lorsque nous nous tenons devant le miroir, nous nous regardons à travers lui. Dans ce cas, nous sommes le « sujet » qui observe, c'est-à-dire le nous, et le « nous » observé est reflété dans le miroir. Nous pouvons aussi nous déplacer d'une chaise à une autre en utilisant nos jambes. Le corps dans ces cas est divisé en deux parties selon Henry : le « corps-sujet », qui observe ou motive, et le « corps-objet », qui est observé ou motivé. Dans ces cas, le « corps-sujet » est l'origine⁷⁷⁹ du mouvement corporel. Henry note une similarité⁷⁸⁰ avec le sens du toucher où la main, agissant en tant que « sujet », touche le même corps, servant ainsi d'« objet » du toucher :

« La chair ne résulte pas du chiasme touchant/touché et ne peut être décrite correctement par lui. La chair vient avant le chiasme comme la condition du pouvoir-toucher et ainsi du touchant en tant que tel. Elle vient avant le pouvoir-toucher lui-même comme ce qui

de façon à diriger mon regard dans le sens que je désire. », dans « Le problème du toucher », *ibid.*, p. 159.

⁷⁷⁸ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 159.

⁷⁷⁹ « Ainsi le corps-objet renvoie-t-il en vertu d'une subordination incontournable au corps-sujet qui le fonde constamment. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 160.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 160.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

installe ce pouvoir en soi-même, faisant de lui un pouvoir effectif. »⁷⁸¹

Henry estime que cette division implique une intentionnalité⁷⁸², signifiant qu'il y a un « sujet » qui souhaite (une modalité de l'intentionnalité) un changement mobile ou physique du corps. La partie du corps qui a été déplacée ou motivée est considérée comme l'objet de cette intention. Bien que le corps-sujet soit la source de la motivation ou du changement, il n'est toutefois pas le fondement de l'action corporelle, ce qui indique que le « corps-sujet » dépend de conditions.

En reconnaissant le *Lebenswelt* de Husserl⁷⁸³ et la contribution de Merleau-Ponty⁷⁸⁴, Henry considère que le « corps-sujet » se situe initialement dans un monde sensible. Le lien avec ce dernier, une structure décrite⁷⁸⁵ par R. Gély, offre la possibilité

⁷⁸¹ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 197.

⁷⁸² M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., pp. 161-162.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁸⁴ Nous en parlerons dans le chapitre suivant qui se consacre à la nature du corps du point de vue phénoménologique.

⁷⁸⁵ « Mais c'est précisément au nom même de cette critique exercée par le point de vue d'une phénoménologie radicale qu'il est possible d'interpréter autrement cette expérience fondamentale de l'œuvre merleau-pontienne. Dans cette expérience telle que nous nous proposons ici de l'interpréter, le touchant et le touché sont également deux pouvoirs constitutifs, mais non pas tout d'abord ceux d'une chair transcendante, mais ceux d'un corps naturel, dénué de toute vie phénoménologique. Ce n'est pas ici du rapport entre une chair et un corps dont il s'agit, mais d'une interrogation portant sur les conditions pragmatiques de l'expérience du corps advenant à l'expérience de lui-même comme corps de chair. Dans cette expérience de pensée où nous mettons en jeu notre corps dans une sorte de description performative, il s'agit d'interroger la

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

du touchant-touché. Ce qui prime pour Henry, c'est d'expliquer comment ce « corps-sujet » parvient à devenir lui-même ou à posséder l'initiative de la mobilité. Il insiste sur la question du « comment » de ce « corps-sujet » qui a, selon ses termes, fait surgir le pouvoir de mobilité. Autrement dit, la question est : « où réside ce “pouvoir” du “corps-sujet” qui initie les mouvements comme tels ? » :

« Le problème décisif n'est plus d'apercevoir comment le corps-sujet se rapporte au corps-objet pour le saisir, le toucher et le connaître de cette façon, mais comment ce corps touchant se rapporte à lui-même et s'éprouve lui-même en tant que touchant, étant entendu que la connaissance de cette épreuve est une connaissance très particulière, non plus une connaissance précisément mais un pouvoir. »⁷⁸⁶

Contrairement à la pensée de Condillac, Henry estime que cette dernière ne considère pas le corps comme un pouvoir passif ou une chair. Elle qualifie en effet plutôt le corps d'objet extérieur⁷⁸⁷ distinct du sujet en mouvement ; cela implique une

structure d'instauration de cette expérience d'appartenance de notre corps à la vie phénoménologique. », dans « Réversibilité et asymétrie. Des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty », *Michel Henry, la parole de vie*, sous la direction de Jad HATEM, Ouverture philosophique, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 156.

⁷⁸⁶ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 161.

⁷⁸⁷ « À la différence des autres sensations que la statue aperçoit comme ses propres modifications et où “elle ne trouve qu'elle”, la sensation de solidité lui donne l'idée de l'impénétrabilité du corps qu'elle touche, elle

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

séparation⁷⁸⁸, érigeant une barrière entre le corps du sujet et d'autres corps. Comme le souligne Henry dans *Philosophie et Phénoménologie du corps* (1965), la contribution de Pierre Maine de Biran, quant à elle, se trouve dans le fait de ne plus considérer le corps comme un objet extérieur, mais comme lié à l'ego⁷⁸⁹ qui ne se sépare pas du corps. Cette perspective

le perçoit alors comme un corps différent. », Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 199 ; « C'est de cette façon-là seulement d'ailleurs qu'il pourrait remplir le rôle que Condillac lui confie : mettre en contact la main avec les corps extérieurs, susciter dans ce contact des sensations de solidité – ces sensations dont il attend qu'elles donnent à la statue l'idée d'un corps impénétrable, extérieur à elle. La sensation de solidité qui doit produire l'idée de l'extériorité repose sur celle-ci, sur l'extériorité préalable d'une main objective en contact objectif avec des corps objectifs. », *ibid.*, p. 201.

⁷⁸⁸ « Supposons maintenant que la main rencontre un corps étranger, le moi qui habite la main et se sent modifié dans la sensation de solidité qu'elle éprouve au contact d'un tel corps ne s'éprouve pas et ne se retrouve pas en ce dernier, il "ne se sent pas modifié en lui". Ou, comme dit encore Condillac, "le moi qui se répondait, cesse de se répondre". Ainsi s'opère la seconde différenciation dont nous parlons, la séparation décisive entre le corps propre et le corps étranger. Condillac l'exprime dans un texte d'une rare densité : "Quand plusieurs sensations distinctes et co-existantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le moi se répond à lui-même, elle [la statue] prend connaissance de son corps ; quand plusieurs sensations distinctes et co-existantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le moi ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien. Dans le premier cas, ses sensations continuent d'être des qualités à elle ; dans le second, elles deviennent les qualités d'un objet tout différent." », *ibid.*, pp. 199-200.

⁷⁸⁹ Michel HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Épiméthée, 6^e édition, 2^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 15.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

implique que le corps s'identifie à l'effort⁷⁹⁰ ou au pouvoir, en tant que « Je peux »⁷⁹¹, appartenant au corps du sujet.

En distinguant⁷⁹² la « connaissance extérieure », qui implique une médiation, de la « connaissance réflexive », qui est immédiate par nature, Henry considère que la « réflexion » chez Maine de Biran, présumée⁷⁹³ par l'intentionnalité opposée⁷⁹⁴ à la transcendance ou à l'extérieur, désigne la subjectivité⁷⁹⁵ qui ne s'oppose pas à l'objet, mais qui correspond à une immanence⁷⁹⁶ ou à une intériorité⁷⁹⁷ de la vie. Cette immanence, donnée par nature, est la possibilité ontologique de l'expérience ou de l'être transcendant :

« La catégorie est ainsi la vérité originaire elle-même et cette vérité est la condition de possibilité de toute expérience, la possibilité ontologique originaire ; mais cette possibilité ontologique originaire n'est elle-même rien de "possible", elle est au contraire un fait, elle est donnée, elle est une expérience interne transcendantale.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 219.

⁷⁹¹ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, *op. cit.*, pp. 159-160.

⁷⁹² M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁹³ « "Réflexion" désigne cette connaissance qui est incluse dans toute intentionnalité et qui n'est pas la connaissance de ce qui est visé par cette intentionnalité. », *ibid.*, p. 19.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 53.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

La possibilité ontologique est la subjectivité, elle n'a pas, par suite, à être déduite, mais simplement à être lue et connue dans la sphère d'existence originale qui est la sienne. »⁷⁹⁸

Décrite par Henry, cette immanence en tant que subjectivité est identique⁷⁹⁹ à l'ego, qui n'est pas le soi compris comme étant⁸⁰⁰ ou comme « pensée »⁸⁰¹, mais plutôt comme le soi dans le corps. Ce soi n'est plus considéré comme objet ou « être transcendant »⁸⁰², mais comme un pouvoir⁸⁰³ du mouvement⁸⁰⁴ qui est déjà possédé⁸⁰⁵, avec l'émergence spontanée⁸⁰⁶ du sentiment⁸⁰⁷. Par exemple, lorsque nous

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 72.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 78.

⁸⁰³ « L'être de l'ego n'est donc plus déterminé comme une pure pensée dont l'essence s'épuise dans la connaissance de l'étendue et dans la contemplation des choses, il apparaît maintenant identifié avec l'action par laquelle je modifie incessamment le monde, ne serait-ce que pour y rendre possible la continuation de ma propre existence, avec les mouvements que je dirige vers l'univers pour l'atteindre ou pour le fuir, il est l'élément même de ces mouvements. L'ego est un pouvoir, le cogito ne signifie pas un "je pense", mais un "je peux". », *ibid.*, pp. 72-73.

⁸⁰⁴ « Le corps – c'est-à-dire, pour Maine de Biran, le mouvement senti dans son accomplissement, le sentiment de l'effort – nous est donné selon un mode de connaissance qu'il reste précisément à déterminer, et ce problème de notre savoir primordial du corps est en même temps le problème de la nature ontologique du corps, puisque dans une ontologie phénoménologique l'être est uniquement déterminé par la manière dont il se donne à nous. », *ibid.*, p. 79.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁰⁷ « La sensibilité est une possibilité propre de l'être de l'ego, elle est sa possibilité la plus éminente, car elle n'est rien d'autre que la possibilité

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

portons un sac lourd avec nos mains, nous ressentons l'effort que nous donnons. Ce pouvoir « Je peux » chez Maine de Biran n'émerge pas par la volonté du sujet, mais réside dans le sujet, définissant ainsi le sujet avec un corps distinct de l'objet. Henry souligne que, selon Maine de Biran, le souvenir n'est pas limité à un moment spécifique, mais, en tant que « mémoire corporelle »⁸⁰⁸, possède une nature structurelle ou « permanente »⁸⁰⁹ appartenant⁸¹⁰ au corps qui est indépendante des changements temporels⁸¹¹. Dans cette perspective, le corps n'est plus considéré comme un objet sans lien avec le soi, mais plutôt comme l'ensemble des pouvoirs⁸¹²,

ontologique elle-même. Sentir, c'est faire l'épreuve, dans l'individualité de sa vie unique, de la vie universelle de l'univers, c'est être déjà "le plus irremplaçable des êtres". », *ibid.*, p. 148.

⁸⁰⁸ « Ce déplacement de la mémoire du domaine de la pensée à celui de la chair, cette mémoire corporelle dont Maine de Biran eut l'intuition inouïe, se dédouble selon qu'on la considère à l'œuvre dans les prestations de nos sens ou dans son immanence, avant toute intervention de l'intentionnalité. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 207.

⁸⁰⁹ M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, *op. cit.*, p. 135.

⁸¹⁰ « Les choses du monde ne sont jamais présentes à notre corps dans une expérience qui porterait en elle ce caractère de devoir être unique, toujours elles s'offrent à nous comme ce qu'on verra deux fois, comme ce solide dont toujours de nouveau on pourra parcourir les formes, qu'on retrouvera telles qu'elles sont, dont on gardera la mémoire – cette mémoire qui n'est autre que la possibilité consubstantielle à ma chair de se mouvoir jusqu'à elles. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 207.

⁸¹¹ M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, *op. cit.*, p. 136.

⁸¹² *Ibid.*, p. 151.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

une capacité à ressentir et des mouvements actifs du soi, ce qui est également marqué⁸¹³ par Patočka.

En ce qui concerne le rapport entre l'« être originaire » du corps et le corps physiologique chez Maine de Biran, Henry ne perçoit pas de distinction « radicale »⁸¹⁴ en tant que différence ontologique⁸¹⁵ entre ces deux aspects. Autrement dit, les deux ne sont pas considérés comme hétérogènes⁸¹⁶, mais comme « deux ordres de faits »⁸¹⁷ ou « deux modes de manifestation d'un seul et même corps »⁸¹⁸. L'unité de ces deux aspects

⁸¹³ « Maine de Biran déjà souligne cependant que le moi *n'est pas une simple représentation* qui doit pouvoir accompagner toutes mes autres représentations (car, sans cela, elles ne seraient pas les miennes, elles ne feraient pas partie de ma vie), qu'il est, au contraire, un *centre d'effort*, un centre de *mouvements possibles et effectifs*, qu'il est toujours, en tant qu'effort, une *force finie*, qui s'épuise. » (souligné par l'auteur), J. PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*, texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 60.

⁸¹⁴ « En montrant ici que cette collaboration aboutit plutôt à une confusion et à un obscurcissement de la sphère de la subjectivité absolue, en soulignant combien il est dangereux de lier des expériences internes transcendantales à des signes qui sont des éléments de l'être transcendant sans aucun rapport avec de telles expériences, en sorte qu'on risque de prendre le signe pour la chose signifiée et qu'on en vient à tenir l'œil pour le centre de la *vision*, Maine de Biran sépare radicalement, après avoir semblé les rapprocher, les déterminations subjectives qui composent l'être originaire de notre corps et les divisions physiologiques qui forment la structure de notre corps extérieur et étendu. », M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, op. cit., pp. 158-159.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 166.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 164.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

réside donc dans la « structure interne »⁸¹⁹, qui est le « non-ego »⁸²⁰, à savoir l'immanence en tant qu'ensemble de la subjectivité et de l'intériorité du monde. Pour Henry, le corps ne désigne pas principalement le corps physique ou physiologique, mais avant tout le « corps subjectif »⁸²¹, qui se caractérise par sa « transparence »⁸²² à lui-même. C'est ce dernier qui est le fondement de la distinction évoquée précédemment. Au niveau immanent, définis comme la relation interne entre le sujet et le monde, la sensibilité et les mouvements actifs du corps, avec l'« ego », trouvent leur justification :

« Si le problème que nous nous posons est celui de savoir comment ces déterminations ontologiques peuvent être étendues à l'être du corps transcendant, nous comprenons d'ores et déjà qu'une telle extension ne s'opérera qu'en prenant appui sur l'être originaire du corps, que *l'unité et l'appartenance à l'ego du corps transcendant sont constituées sur le fondement de l'être originaire du corps subjectif, sur le fondement de son unité et de son appartenance à l'ego, c'est-à-dire*

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁸²¹ « Le corps subjectif n'est pas un phénomène qui laisserait derrière lui l'être réel du corps, être auquel la possibilité serait alors laissée de se manifester à nous par d'autres phénomènes, par un corps objectif, *il est l'être réel du corps lui-même, son être absolu*, il est *tout l'être* de ce corps, un être qui est une transparence absolue, et dans lequel aucun élément n'échappe à la révélation de la vérité originaire. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 165.

⁸²² *Ibid.*, p. 165.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de déterminations ontologiques qui sont originellement le privilège exclusif d'une région ontologique déterminée, qui est une région d'immanence absolue. » (souligné par l'auteur)⁸²³

En ce qui concerne la nature du corps, Patočka considère également que le corps n'est pas simplement un objet, mais possède un caractère « subjectif »⁸²⁴ ayant la capacité de donner du sens. Selon lui, le sujet est toujours avec le corps⁸²⁵, lequel se distingue par des mouvements « subjectifs » qui le connectent⁸²⁶ au monde. Pour Patočka, ce mouvement du corps est le « dire subjectif »⁸²⁷ qui révèle⁸²⁸ le sens de l'objet

⁸²³ *Ibid.*, p. 167.

⁸²⁴ « À l'intérieur de cet engrenage continu de donation de sens, il faudrait encore tracer en particulier les contours du *corps subjectif*, c'est-à-dire du corps propre, non pas en tant qu'objet, mais en tant que vivant, agissant, percevant, se trouvant immédiatement en rapport avec des objets. », J. PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁸²⁵ « Le subjectif est une formation active, donatrice de sens, qui n'est pas causalement produite dans une objectivité que force nous serait d'accepter, mais *motivée*. Il y a là un flux d'activité donatrice de sens dont l'impulsion est fournie par quelque chose d'objectif, susceptible d'avoir pour lui une signification ; un flux qui se meut à plusieurs niveaux qui se présupposent mutuellement et s'édifient les uns sur les autres, mais où le subjectif et le corporel ont si bien prise l'un sur l'autre (*ineinandergreifen*) que le subjectif est toujours incarné et la corporéité aussi subjective. La subjectivité est précisément un corps propre assumé, qui va au-devant toujours d'une nouvelle formation et donation de sens. », *ibid.*, p. 16.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁸²⁷ « Le dire subjectif, ce n'est pas le dire "purement et simplement" subjectif. Il est un acte de plein droit. Il n'est pas une *perspective* sur quelque chose d'objectif : c'est lui qui *fait* l'objectif comme tel, en personne. Le parcours subjectif d'un trajet est un parcours *effectif*. », *ibid.*, p. 18.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. 23.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

sans dépendre⁸²⁹ du vouloir individuel. Dans *Le mouvement d'existence*⁸³⁰, Renaud Barbaras, quant à lui, souligne que l'automouvement de l'unification des éléments comme formation de sens est une caractéristique de la subjectivité. Cette dernière diffère de la subjectivité transcendantale chez Husserl, qui subsiste indépendamment de l'existence du monde, en raison de sa liaison au monde à travers le corps. Pour R. Barbaras⁸³¹, ce mouvement de révélation ne se sépare pas du monde⁸³² et est caractérisé par la perception qui

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁸³⁰ « Patočka thématise au moins une fois cette perspective : “il n’y a pas identité parce que je synthétise, mais je synthétise parce que je mets le doigt sur une identité – le changement, le processus, la transformation *sont* en eux-mêmes des identifications, *sont* des synthèses matérielles, et ma synthèse subjective d’identification est simplement la saisie et la reconnaissance de cette identité singulière, de cette liaison à l’intérieur des choses”. L’identification en quoi consiste la subjectivité renvoie à celle accomplie par le mouvement ontogénétique, qui détermine l’étant en unifiant des déterminations. La subjectivité est essentiellement mouvement car son acte de synthèse vient recueillir une synthèse déjà effectuée dans les choses et prolonge ainsi le mouvement ontologique dont cette synthèse est l’œuvre. », Renaud BARBARAS, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence-Philosophie, 2007, p. 77.

⁸³¹ « Dans cette vie qui l’accueille, le vivant dépendant se reconnaît et, ainsi, se constitue ou s’éprouve lui-même comme vivant : dans cette fusion, une séparation s’esquisse, puisque l’autre me reconduit à ma propre vie. En outre, “le corps, dont l’activité s’épuise d’abord dans l’appel lancé, dans l’irradiation de l’impuissance, se développe et acquiert l’emprise sur lui-même à travers l’activité ludique qui est une découverte de nous-mêmes et de ce qui nous entoure”. Avec cette maîtrise du corps, en sa passivité et son activité, c’est-à-dire indissolublement comme corps moteur et percevant, c’est la possibilité d’accéder aux réalités comme telles, comme invariant des variations, que la perception motrice, ou force voyante, nous octroie. », *ibid.*, p. 104.

⁸³² « Le mouvement du sujet est un mouvement sans sujet : il est plutôt le mouvement par lequel le sujet se réalise, à la faveur de ce qu’il accueille du monde. », *ibid.*, p. 81.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

appartient au corps⁸³³, dont nous discuterons dans le chapitre suivant.

Revenons à la passivité du corps selon Henry. Il suit de près la pensée⁸³⁴ principale de Maine de Biran, qui rectifie⁸³⁵ celle de Condillac en avançant que le corps chez Henry n'est pas compris comme un objet se déplaçant par rapport à d'autres objets, mais plutôt comme un pouvoir, une capacité de mouvement qui est liée avec le corps originaire lui-même. Cependant, Henry estime que la priorité ontologique⁸³⁶ de

⁸³³ « En effet, il n'y a pas de monde, même rêvé, sans corps ; tout le monde se déploie à partir d'une origine qui est le corps propre, la conscience du corps propre, selon le terme de Patočka. », Renaud BARBARAS, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence-Philosophie, 2011, p. 125.

⁸³⁴ « Le génie de Maine de Biran est d'avoir compris que le type d'expérience selon lequel le toucher est en relation avec lui-même en tant que toucher touchant n'a rien à voir avec celui par lequel le toucher touchant entre en relation avec tout ce qu'il touche. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 161.

⁸³⁵ « La présupposition impensée de toute l'analyse de Condillac se découvre à nous. Le déplacement de la main sur les différentes parties du corps nous révèle à travers la sensation de solidité la réalité de ce corps et de ses formes. Mais notre corporéité originaire n'est pas ce corps dont les parties sont circonscrites par le déplacement sur elles de notre main, c'est cette main elle-même en tant qu'elle se déplace sur notre propre corps pour le toucher et en délimiter les contours. D'où les deux questions abyssales sur lesquelles est venue se briser la problématique de Condillac. La main est l'instrument de notre connaissance du corps "mais, demande Maine de Biran, cet instrument, comment est-il connu d'abord ? " De façon à pouvoir être mû et dirigé comme il convient : "Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu ? " » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 202.

⁸³⁶ « Entre l'effort d'inspiration délibéré et l'appréhension subjective involontaire d'une odeur, il n'y a pas de différence ontologique

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

ressentir en tant que passivité⁸³⁷ est négligée⁸³⁸ chez Maine de Biran. Se sentir revêt ici une signification ontologique. Le sentiment implique la liaison entre le « sujet » et le monde, et cette liaison ne dénote pas une séparation⁸³⁹ ontologique entre le « sujet » et le monde, mais plutôt la subjectivité de l'ensemble, comme le souligne Henry ci-dessous :

« En sorte que nous sommes en mesure de formuler cette remarque essentielle : *ce n'est pas parce que notre corps est aussi un corps transcendant, un corps tel que le comprenait la philosophie avant la découverte du corps subjectif, que l'être de l'homme est un être situé. Bien au contraire, notre corps transcendant objectif n'est situé en un sens bien déterminé qui lui est propre, que parce que notre corps absolu est d'ores et déjà situé, en tant que subjectivité*

essentielle : *activité et passivité sont bien plutôt deux modalités différentes d'un seul et même pouvoir fondamental qui n'est rien d'autre que l'être originaire du corps subjectif.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, op. cit., p. 226.

⁸³⁷ « Le problème de la *passivité* devait se trouver, tôt ou tard, sur le chemin d'une pensée qui semble d'abord se concentrer uniquement sur l'expérience de l'activité motrice. Avant d'aborder, toutefois, cette dernière question, il convient d'approfondir la solidarité étroite qui existe entre la limitation du cogito à l'activité et l'absence de toute interprétation satisfaisante du phénomène de la passivité. », *ibid.*, p. 220.

⁸³⁸ Puisque la comparaison entre le corps chez Henry et le corps chez Maine de Biran n'est pas le thème principal de cette recherche, nous allons nous arrêter là.

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 82.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

en rapport transcendantal avec le monde. » (souligné par l'auteur)⁸⁴⁰

Dans le contexte de l'ensemble avec le monde, le corps de cette subjectivité n'est plus entendu comme instrument⁸⁴¹ pour atteindre un objectif, mais comme un « endroit » invisible qui se révèle avec⁸⁴² la phénoménalité ou la matérialité du monde. L'apparition du monde et l'autorévélation ne se séparent pas⁸⁴³, bien qu'il y ait une différence ontologique entre elles. L'apparition au sein du corps en tant qu'autorévélation revêt une importance primordiale, car elle est l'origine⁸⁴⁴ de l'apparition de l'étant, comme l'illustre le précédent exemple montrant le rapport entre la soif et la tasse. Selon Henry, la possibilité de l'expérience réside dans ce pouvoir de révélation originaire, qui lie à son « objet » d'avance en tant qu'ensemble antérieur à la sensation. Dans ce contexte, ce pouvoir passif permet⁸⁴⁵ l'apparition de l'étant qui se phénoménalise comme

⁸⁴⁰ *Ibid.*, pp. 267-268.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

⁸⁴² « Alors seulement nous aurons eu raison d'affirmer que l'être du corps est véritablement celui de la connaissance ontologique, parce que, dans sa propre révélation à soi, c'est aussi l'être du monde qui lui sera manifesté. », *ibid.*, p. 99.

⁸⁴³ « La connaissance du monde par le corps et la connaissance originaire du corps par soi ne sont pourtant pas deux connaissances différentes, puisque la seconde est au contraire la substance même de la première. », *ibid.*, p. 130.

⁸⁴⁴ « Notre corps est un pouvoir, mais ce pouvoir est un savoir immédiat de soi, *un savoir qui ne présuppose pas que nous soit déjà ouvert l'horizon de la vérité de l'être*, mais qui est au contraire le fondement et l'origine de cette vérité. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 128-129.

⁸⁴⁵ « Chaque fois qu'un objet est donné à mon corps, il ne se donne pas tant à lui comme l'objet d'une expérience présente que comme quelque

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

tel et rend possible la prise ou la saisie ontique de l'objet dans un mouvement physique. En d'autres termes, cette apparition originaire en tant qu'autorévélation est la possibilité ontologique de la révélation de l'étant du monde :

« Le monde est ainsi la totalité des contenus de toutes les expériences de mon corps, il est le terme de tous mes mouvements réels ou possibles. Ce terme est indéfiniment évocable, ces contenus me sont par principe toujours accessibles, parce que mon mouvement n'est pas un état présent et pour ainsi dire empirique de mon corps, parce que son être, au contraire, est l'être même de la connaissance ontologique. C'est cette identité de l'être originaire du mouvement avec celui de la connaissance ontologique elle-même que nous exprimons en disant que le corps est un pouvoir, que sa connaissance n'est pas limitée à l'instant, mais qu'elle est une possibilité de connaissance en général, la possibilité réelle et concrète qu'un monde me soit donné. »⁸⁴⁶

chose que mon corps *peut* atteindre, comme quelque chose qui est soumis à un pouvoir que le corps a sur lui. », *ibid.*, p. 133.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, pp. 133-134.

iv.) Le médium avec le monde

Le corps de la subjectivité chez Henry implique la capacité de ressentir. Cette possibilité de ressentir signifie le lien entre le « sujet » et l'intériorité du monde. La possibilité du corps-sujet capable de bouger se trouve sous ce rapport déterminant avec le monde en tant que plan immanent ontologique du corps originaire, qui est un « pathos sans distance »⁸⁴⁷ ou une passivité sans distinction entre « sujet » et « objet » dans l'ensemble. Le corps, dans ce sens, n'est pas simplement un corps dans le monde, mais plutôt le corps, impliquant une relation, qui « donne »⁸⁴⁸ le monde. Cet ensemble est également à l'origine de la proximité entre le « soi » et autrui sur le plan immanent ontologique, grâce au facteur affectif⁸⁴⁹.

⁸⁴⁷ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 162.

⁸⁴⁸ « On est donc renvoyé d'un *corps objet*, si je puis dire, à un *corps sujet*, à un corps qui est pourvu de ces pouvoirs fondamentaux de voir, de toucher, d'entendre, de se mouvoir, etc. Par conséquent, on est renvoyé de la question du corps senti à la question d'un corps sentant – d'un corps donné à un corps donnant – non plus le corps donné dans le monde, mais le corps qui donne ce monde et ces corps dans le monde et son propre corps comme objet sensible. Ce corps donnant, c'est le corps originel et fondamental et c'est de lui qu'il faut d'abord faire la théorie. », Michel HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, textes rassemblés et édités par Prétentaine sous la direction de Magali Uhl, Paris, Beauchesne, 2004, p. 117.

⁸⁴⁹ Sur ce cas, Henry est d'accord avec Max Scheler qu'il existe des variations de tonalité dans la « perception » du corps d'autrui. « C'est ainsi que, selon les analyses remarquables de Scheler lorsque je regarde le visage d'autrui, je ne vois jamais un œil mais son regard, je vois qu'il me regarde et éventuellement qu'il me regarde de façon que je ne voie pas qu'il me regarde, je vois qu'il détourne son regard, ou encore que mon propre regard lui déplaît, etc. Précisément parce que ses mouvements sont perçus comme éprouvés ou voulus par lui, leur fond

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

L'autrui, avec comme condition le facteur affectif, qui est la possibilité de l'« inter-éroticité »⁸⁵⁰ décrite par N. Depraz, n'est plus considéré comme « extérieur » ou étranger, mais plutôt « inclus » dans l'intériorité du soi comme l'indique⁸⁵¹ Grégori Jean. Dans ce contexte, l'autrui fait partie intégrante de la subjectivité chez Henry.

Le plan immanent ne se sépare pas du corps, mais est un « automouvement »⁸⁵², un « mouvement principal » comme

affectif, les tonalités affectives en lesquelles ils sont donnés à eux-mêmes et qui président ainsi à leur accomplissement – effort, lassitude, désir, plaisir, déplaisir, gêne –, sont là, d'une certaine façon, pour moi. Loin d'être inerte, insensible, identifiable alors à n'importe quel corps matériel, le corps d'autrui, en dépit de son objectivité, s'offre à moi comme un corps vivant, puisque tous les caractères que nous venons de relever – et qui sont ceux d'une chair – se laissent reconnaître en lui. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 219.

⁸⁵⁰ Dans « Eros et intersubjectivité », Michel Henry, *la parole de vie*, sous la direction de Jad HATEM, Ouverture philosophie, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 173.

⁸⁵¹ « Mais parce que l'expérience que j'en fais et peux en faire, celle qui “peut accompagner toutes mes représentations”, n'est justement pas autre chose que *moi-même*, cela signifie surtout et d'abord que la subjectivité-ipséité que je suis, qui se révèle à moi en *me* révélant à moi-même, qui n'est finalement rien d'autre que ce “moi-même”, n'est pourtant pas, *ontologiquement*, la *mienne* – n'est pas plus la mienne que celle de l'autre en qui j'en fais, dans l'immanence, “l'expérience métaphysique” au moment où il s'avance dans la transcendance. Ou encore : *parce que l'être-soi n'est pas l'être-seul*, la subjectivité-ipséité qui me révèle à moi-même – qui fait de moi, dans cette auto-manifestation, le “même” – n'est pas “la seule”, et c'est pourquoi elle peut aussi être celle de l'autre. », dans « Intersubjectivité pathétique », *La Vie et les Vivants. (Re-) lire Michel Henry*. G. JEAN, J. LECLERCQ et N. MONSEU (éd.), op. cit., p. 301.

⁸⁵² « Dans cette immanence radicale de la Vie, mis par elle en possession du soi, le pouvoir-toucher ne puise pas seulement la possibilité de son propre pouvoir, c'est en elle aussi et d'abord que réside le pouvoir de se mouvoir indépendamment duquel, incapable de se mouvoir, le pouvoir-

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

le nomme⁸⁵³ Anne Devarieux, consistant à se lier à soi-même en tant que possibilité de sensation ou de révélation. L'automouvement de la liaison chez Henry, en tant que pouvoir donné d'avance, est un « Je peux »⁸⁵⁴ qui hérite de la critique⁸⁵⁵ de Maine de Biran envers Condillac. Le « Je peux »

toucher serait impuissant. Parce qu'il se tient dans la Vie, le "se mouvoir" du pouvoir-toucher est un mouvement immanent – *il est le mouvement qui demeure en soi dans son mouvement même et s'emporte soi-même avec soi, qui se meut lui-même en lui-même – , l'auto-mouvement qui ne se sépare pas de soi et ne se quitte pas lui-même, ne laissant aucune parcelle de lui-même se détacher de lui, se perdre hors de lui, dans une extériorité quelconque, dans l'extériorité du monde. C'est ainsi que, dans le dépassement intentionnel du toucher vers ce qu'il touche, l'intentionnalité de ce dépassement ne se tient jamais ailleurs que là où elle est donnée à soi dans l'auto-donation de la vie. »* (souligné par l'auteur), M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 203.

⁸⁵³ Dans « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », *La Vie et les Vivants. (Re-) lire Michel Henry*, op. cit., p. 48.

⁸⁵⁴ « C'est la raison pour laquelle l'intuition décisive, entr'aperçue un instant par Descartes, d'un corps subjectif va être reprise par un autre philosophe français de génie, Maine de Biran, qui développe explicitement, dans les premières années du XIXe siècle, une théorie très élaborée de ce corps subjectif. C'est en méditant sur le cogito de Descartes – cogito qui avait été abandonné par les grands métaphysiciens postcartésiens : Spinoza, Malebranche et Leibniz – que Maine de Biran va faire cette extraordinaire découverte du corps comme subjectivité pure. Car pour lui le cogito n'est pas un je pense au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire un je pense quelque chose, j'imagine quelque chose, mais un Je Peux. Je suis une sorte de force primordiale, un pouvoir que je déploie en chacune de mes actions, qu'il s'agisse d'actions motrices comme celles de prendre avec les mains, de se lever, de marcher, ou encore de cette action qui habite chacun de nos sens, par laquelle par exemple je meus mes yeux de façon à diriger mon regard dans le sens que je désire. C'est précisément à propos du toucher que cette force à l'œuvre dans le déploiement de chacun de nos sens peut être reconnue dans ce qu'elle comporte d'essentiel. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 159.

⁸⁵⁵ « Du même coup, c'est la seconde présupposition infondée de l'analyse condillacienne qui devient elle aussi transparente. Maine de

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de Henry n'est pas entendu dans le sens d'une capacité active, telle que les actes de vouloir ou le mouvement physique du corps, mais comme une capacité passive, le pouvoir de l'exposition sur le plan immanent de l'ensemble où réside la possibilité de sensation et le fondement de la capacité active. Le « Je » de « Je peux » dans ce contexte n'est pas l'individu isolé, mais plutôt le sujet « absolu » ou le « pouvoir radical »⁸⁵⁶ qui précède⁸⁵⁷ le vouloir individuel et les mouvements physiques du corps, caractérisés par l'intention. Par exemple, nous marchons pour prendre un verre. Le mouvement de « marcher » est orienté vers son objet en tant que but de la marche. Avant le commencement de la marche, qui est intentionnelle, il y a une « communication », selon Henry une « relation intérieure »⁸⁵⁸, la « matière »⁸⁵⁹ de la phénoménalité liée au corps, entre le « moi » et le verre. Le

Biran demandait à Condillac comment un organe mobile peut être constamment dirigé sans être connu. Seule la présupposition phénoménologique initialement assumée par Condillac, mais vite perdue – la réduction à une subjectivité impressionnelle radicalement immanente –, permet de poser le problème de façon à écarter l'aporie. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 205.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁸⁵⁷ « C'est seulement mis en possession de lui-même par ce "je peux" originel que chaque pouvoir corporel spécifique devient capable de s'exercer – devient un pouvoir : dans sa chair et par elle. », *ibid.*, p. 248.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 228.

⁸⁵⁹ « La matière phénoménologique pure de cette Archi-révélation comme autorévélation est un pathos en lequel la vie est jointe à soi, de même que tout vivant. Être joint pathétiquement à soi, c'est être une Chair – cela qui s'auto-impressionne dans un souffrir et un jouir purs, cet auto-apparaître de l'apparaître comme apparaître pathétique et charnel en lequel la vérité la plus originaire et ce qui est vrai ne font qu'un. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, op. cit., p. 147.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

« moi » n'est pas un soi indépendant, il « partage » plutôt le caractère du sujet « absolu », en étant la chair du corps. Le moi en chair conditionne le ressenti⁸⁶⁰ ou l'autorévélation. Dans l'exemple de la soif, le sentiment de soif, présent « à l'intérieur », précède le mouvement physique qui se manifeste comme une « action » ou un déplacement intentionnel :

« “Je peux” ne signifie pas que maintenant je suis en mesure de faire tel mouvement. La réalité d'un mouvement ne s'épuise pas dans son effectuation phénoménologique singulière : elle réside dans le pouvoir de l'accomplir. Ce pouvoir à son tour ne se réduit pas à la somme de ses actualisations potentielles. C'est une possibilité principielle et *apriorique* qui domine toutes ses “actualisations”, qui domine passé, présent et futur et qui ne peut m'être ôtée, celle de déployer tous les pouvoirs de mon corps. Tous ces pouvoirs sont indéfiniment répétables. Tous, parce

⁸⁶⁰ « Il n'est plus possible dès lors d'écarter cette évidence. Tout corps senti présuppose un autre corps qui le sent ; tout corps vu présuppose un pouvoir de vision et la mise en œuvre de ce pouvoir, son opération ou, comme nous le disons, sa prestation ; tout corps sonore un pouvoir d'entendre, l'opération, la prestation d'un tel pouvoir ; tout corps touché, palpé, parcouru par la main qui le touche, le pouvoir de toucher, sa mise en œuvre, *mais aussi le pouvoir de mouvoir ce pouvoir de toucher – la main qui touche, la mise en œuvre par conséquent, l'opération, les prestations de ce second pouvoir aussi bien que du premier.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., pp. 158-159.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

qu'il n'en est aucun qui ne demeure en possession de lui-même dans l'auto-donation de la Vie. »⁸⁶¹

La chair chez Henry n'est pas le corps physique, mais la « texture impressionnelle »⁸⁶² du corps qui signifie le « pouvoir originaire de visibilisation »⁸⁶³ en tant que « corporalité originelle »⁸⁶⁴. C'est à travers cette corporalité originelle que l'auto-affection ne ment pas⁸⁶⁵ dans chaque sentiment, en dévoilant qu'elle est le fondement de cette séparation et du mouvement de mobilité physique, car la

⁸⁶¹ *Ibid.*, pp. 205-206.

⁸⁶² M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 169.

⁸⁶³ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 172.

⁸⁶⁴ « Le rapport du toucher touchant à lui-même nous donne à comprendre ce qu'est en général le rapport de notre corps, non plus à tout ce qu'il connaît par sa motricité ou par ses sens, mais précisément son rapport à lui-même – ce que j'appelle la corporéité originelle. La corporalité originelle désigne la façon dont le corps habite en lui-même, coïncidant avec lui-même et ainsi avec chacun des pouvoirs qui le composent, et cela de telle façon qu'il est alors en mesure d'exercer ces pouvoirs. Le toucher connaît tout ce qu'il touche en le touchant dans cet acte qui vient buter sur ce qu'il touche comme quelque chose d'extérieur à lui toutefois, acte qui est une forme d'intentionnalité. Mais le toucher touchant ne touche pas lui-même. *Ce n'est pas par le toucher que nous connaissons le toucher.* », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 162.

⁸⁶⁵ « La chair ne ment pas. Cela ne veut donc pas dire seulement que chacune de ses impressions est "vraie", s'éprouvant telle qu'elle est. Que la chair ne mente pas, *ne se mente jamais à soi-même*, signifie encore, en ce qui concerne chacun de ses pouvoirs, qu'il en est un de réel, de véritable et de véridique, qu'il s'exerce à partir de lui-même, d'un Pouvoir originel qui habite en lui et le donne constamment à lui-même en sorte qu'il l'exerce quand il veut et aussi souvent qu'il le veut, qu'il est libre en effet. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 262.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

mobilité elle-même n'est pas sa motivation. En d'autres termes, ce qui est la condition⁸⁶⁶ de la mobilité physique est la chair⁸⁶⁷ en tant que don du corps. En accord⁸⁶⁸ avec la contribution de Maine de Biran qui a attribué un sens propre au « toucher »⁸⁶⁹, Henry souligne que le « toucher », capable d'achever ce qui est affectif, ou de l'éloigner de manière inverse au sens affectif, implique le « corps invisible » ou « corps organique » chez Maine de Biran en tant que corporalité originaire, donnée a priori avec la possibilité⁸⁷⁰ de la mobilité du corps. Cette corporalité risque d'être voilée par le mouvement physique et visible, mais cela ne l'empêche pas de demeurer en tant que substance de révélation :

« C'est donc ce corps-là, jusqu'alors inexploré, que Maine de Biran a appelé "corps organique". L'analyse

⁸⁶⁶ « Notre corps peut bien se lever vers le monde, ce faisceau d'intentionnalités se dépasser vers les qualités sensibles des choses, ces diverses prestations du corps transcendantal, en l'occurrence de nos différents sens, *ne s'accomplissent que données impressionnellement à elles-mêmes dans l'autodotation de la vie et dans la mesure où elles le sont.* », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 170.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁸⁶⁹ « C'est tout le contraire qui est vrai : lorsque la main touchante se laisse toucher par l'autre main, devient une main touchée, *elle garde en elle sa condition de chair originaire*, cette auto-impressionnalité qui peut seule être impressionnée, "touchée" par quoi que ce soit. Et la façon dont elle est touchée, impressionnée, n'a rien à voir avec la représentation naïve de ce phénomène sous la forme d'un contact objectif entre deux corps chosiques aussi incapables de "toucher" que d'"être touchés". », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., p. 230.

⁸⁷⁰ M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 163.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

de celui-ci vient justement d'être faite. Elle consiste dans la description phénoménologique rigoureuse de son mode de donation. Parce qu'un tel mode exclut les sens traditionnels – les sensations qu'ils nous procurent aussi bien que l'intentionnalité représentative qui les traverse –, le corps qu'il nous révèle ne doit rien aux premières ni à la seconde : *c'est un corps avant la sensation, avant le monde. Un corps invisible au même titre que notre corporéité originare dont le mouvement vient s'écraser sur lui*, sur ce continuum qui résiste continûment à notre effort quand bien même celui-ci, s'appuyant et pour ainsi dire s'arc-boutant sur lui-même, recherche et trouve sa plus grande force. » (souligné par l'auteur)⁸⁷¹

v.) *La liberté de la phénoménalité radicale*

Il est bien connu, dans le contexte de Henry, que la corporalité ne se réfère pas au caractère physique du corps, mais plutôt au caractère qui rend le corps sensible en tant que tel ou qui permet ses pouvoirs⁸⁷². Pour Henry, le premier aspect du corps n'est pas le mouvement physique, mais plutôt le fait de se

⁸⁷¹ M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., pp. 211-212.

⁸⁷² « La possibilité de tout pouvoir est sa venue en soi-même sous la forme d'une chair. Si la corporéité est l'ensemble de nos pouvoirs, c'est dans la chair, comme chair, que cette corporéité est possible. », *ibid.*, p. 197.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

sentir. Il n'est donc pas considéré comme un rapport intentionnel, comme un sujet qui sent et un objet qui est senti, mais plutôt comme l'indistinctivité du sentir et de ce qui est senti, excluant par là la « transcendance »⁸⁷³ de l'intentionnalité.

Cette corporalité, dans ce sens, est une intériorité⁸⁷⁴ qui ne se réfère pas à la visibilité des sens, mais plutôt à la condition de la visualisation. Elle ne fait alors pas référence au caractère physique du corps, mais plutôt à l'union originelle, sans distance, du « soi » et de l'intériorité du monde, qui affecte le corps par sa puissance. Cette union originelle, caractérisée par son homogénéité, entre l'intériorité et le corps, permet d'éprouver ou d'être affecté⁸⁷⁵ par l'immanence du monde, et

⁸⁷³ « En réalité, la sensibilité ne concerne que le phénomène secondaire de notre connaissance corporelle du monde. Mais la corporalité originelle, à savoir la relation du moi à son propre corps connaissant, est exclusive de toute transcendance elle ne s'accomplit pas par le sens, ni par un sens quelconque. », M. HENRY, *Phénoménologie de la vie : Tome I. De la phénoménologie*, op. cit., p. 33.

⁸⁷⁴ « Cela signifie, encore une fois, que la relation de mon corps originel à lui-même n'est pas une relation ekstatique, n'est pas une relation qui s'accomplit dans le sentir. Mais la relation originelle de mon corps à lui-même, c'est ma corporéité même. La corporéité originelle est donc exclusive de toute transcendance, en elle aucune extériorité ne se dépolit encore. La corporalité est une intériorité radicale. », *ibid.*, p. 34.

⁸⁷⁵ « Disons simplement ceci : la relation subjective du moi à son propre corps n'est rien d'autre que la relation originelle de ce corps à lui-même. Il n'y a pas d'un côté un moi et de l'autre un corps, avec les divers pouvoirs qui le constituent, mais l'être de chacun de ces pouvoirs consiste dans l'auto-affection par laquelle ce pouvoir est présent à lui-même en l'absence de toute distance. Une telle affection, comme auto-affection, comme affection du mouvement et du sens, non plus par le contenu qu'ils développent dans l'extériorité, par un contenu étranger, mais comme

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

est l'essence de la vie. Le corps, dans ce sens, n'est plus simplement un être physique en mouvement, mais il est compris comme chair qui est in-carnée par cette union, en tant que « Soi du sentir »⁸⁷⁶ à l'origine de la phénoménalisation du monde. Dans ce contexte, la liberté chez Henry ne signifie pas la libération⁸⁷⁷, mais l'émergence du sentiment, impliquant la connexion avec l'intériorité du monde en tant que donation d'un pouvoir⁸⁷⁸, qui est l'essence de l'apparition :

« La liberté a une signification phénoménologique, elle est le sentiment d'un pouvoir en exercice s'éprouvant soi-même en celui-ci et à ce titre irréfutable. Du point de vue phénoménologique, toutefois, une telle définition ne suffit pas. On peut toujours prétendre que l'expérience subjective de la liberté n'est que l'inconscience objective d'un déterminisme. Mais la

affection du mouvement et du sens par eux-mêmes, est l'ipséité. », *ibid.*, p. 35.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁷⁷ « Ce “je peux” qui peut se mettre en œuvre et se mouvoir soi-même en soi, qui habite chacun des pouvoirs de notre chair, faisant de celui-ci à son tour un pouvoir réel, capable de s'exercer quand et aussi souvent qu'il le veut : libre. Car la liberté n'est pas une “libération”, on ne sait quelle dérive subjective de nos pensées, de nos images ou de nos fantasmes au gré de forces inconnues, de nos désirs ou de nos pulsions inconscientes – encore moins une libération de l'individu à l'égard de son être propre, une dissolution de toute réalité singulière qui ne peut conduire qu'au néant. La liberté est un pouvoir, ce pouvoir toujours en possession de soi et disposant ainsi de soi – ce pouvoir permanent, incontestable, irréductible, invincible, dont notre corporéité originaire porte le témoignage en chacun de ses actes ou de ses mouvements, du plus humble et du plus élémentaire au plus complexe et au plus difficile. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, op. cit., pp. 261-262.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, pp. 261-262.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

liberté ne se réduit nullement à la donne factice d'un mouvement en soi déroulement – celui-ci fût-il entendu dans sa donation pathétique et ainsi comme un sentiment. *La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en œuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartiennent à sa chair.* » (souligné par l'auteur)⁸⁷⁹

Nous avons observé que le corps chez Henry n'est pas simplement le corps physique mais le corps de la subjectivité, permettant la possibilité de sentiment en impliquant le lien entre le « sujet » et l'intériorité du monde en tant que chair. Celle-ci, ontologiquement distincte du corps, extrait la perspective de l'affectivité au sens de la phénoménalité originaire, c'est-à-dire du plan immanent ontologique de la vie⁸⁸⁰ en tant qu'origine de la phénoménalité.

Comme développé précédemment, la chair n'est pas le corps au sens physique, mais plutôt le fondement de la sensibilité au sens ontologique. Elle dénote la liaison ou la connexion avec l'intériorité du monde sur le plan immanent en tant

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 262.

⁸⁸⁰ « Le monde dont nous parlons maintenant n'est plus, toutefois, le monde réduit à son apparaître, à la forme vide de l'Ek-stase ; c'est le monde considéré dans son contenu concret, le monde des objets réels où les hommes vivent et agissent, le *monde sensible*. Le monde qui doit ce contenu sensible à la sensation – à la vie. C'est ainsi que la prise en compte du caractère sensible du monde et de ses objets renvoie la phénoménologie du monde à une phénoménologie de la vie. », *ibid.*, p. 139.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

qu'affectivité⁸⁸¹ de la vie. En d'autres termes, la chair est le « corps » transcendantal⁸⁸² qui hérite de la matière de phénoménalité, où elle incarne cette matière substantielle phénoménologique en tant que plan immanent de l'affectivité dans le corps.

La chair se caractérise par une liaison ontologique, que Henry décrit comme le « Soi unitaire »⁸⁸³, définissant la subjectivité à travers la relation en tant que phénoménalité. Cette relation implique que le sujet est lié à son objet, caractérisé par son

⁸⁸¹ « La vie révèle la chair en l'engendrant, comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance, sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie. Une chair impressionnelle et affective, dont l'impressionnalité et l'affectivité ne proviennent jamais d'autre chose que de l'impressionnalité et de l'affectivité de la vie elle-même. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 174.

⁸⁸² « La définition de la réalité de la chair non plus par la matière du monde mais par la souffrance et ainsi par la matière phénoménologique de la vie est le thème explicite de la problématique fondamentale d'Irénée. Ce qui confère sa signification décisive à cette substitution de la vie au monde comme lieu de révélation de la chair – comprise désormais à partir de cette révélation –, c'est que la vie dont il s'agit n'est plus celle que connaissent les Grecs, le *bios* de leur biologie : c'est la vie phénoménologique transcendante, l'auto-révélation pathétique dont la chair tient son pathos, sa réalité en tant que réalité phénoménologique pure, en tant que réalité pathétique. », *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, actes du colloque international consacré à M. Henry tenu les 17 et 18 mai 1999 aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix – Namur, J.-M. LONGNEAUX (éd.), *op. cit.*, p. 221.

⁸⁸³ « La chair ne s'ajoute donc pas au moi comme un attribut contingent et incompréhensible, une sorte d'adjonction synthétique à notre être venant le scinder en deux instances opposées et inconciliables. Parce que la chair n'est rien d'autre que la possibilité la plus intérieure de notre Soi, celui-ci est un Soi unitaire. », M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, *op. cit.*, p. 178.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

aspect affectif, dans son essence en tant qu'« ensemble » au sens passif, comme une saisie déterminante. Dans l'apparition de l'être de l'étant, cette relation se révèle à travers le sentiment en tant que propriété de l'affection. La liberté, chez Henry, ne renvoie pas à un détachement ou une séparation, mais au caractère de l'union conjointe avec l'être, ou à la relation invisible de la phénoménalité.

Conclusion du chapitre

L'intentionnalité, mise en lumière dans le chapitre précédent, forme l'unité en tant que sens ou objet à partir des données singulières reçues dans la perception. Autrement dit, l'apparition du sens est attribuable à l'intentionnalité qui est la phénoménalité ou la possibilité de phénoménalisation chez Husserl. Pour Henry, la phénoménalité ne trouve pas son origine dans l'intentionnalité, mais dans l'affectivité qui précède l'intentionnalité. L'affectivité est la possibilité de l'intentionnalité. Elle n'est pas une affection individuelle, mais, en tant que passivité subjective, elle est la possibilité d'affection qui phénoménalise l'objet distinct comme tel. L'affectivité désigne la relation ou la structure préétablie entre le sujet et l'objet sans être influencée par le vouloir du sujet. Cette relation implique l'union entre le sujet et le monde, agissant de manière passive avant l'apparition de l'objet.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Autrement dit, elle est la possibilité de l'intentionnalité, conférant une distinction à l'apparition de l'objet.

Selon Henry, la chair n'est pas simplement le corps comme objet physique, mais elle est caractérisée par un pouvoir passif servant de médium entre le sujet et le monde. En tant qu'incarnation de l'origine de la phénoménalisation, la chair rend possible l'apparition de l'être avec l'émergence des sentiments. Autrement dit, la chair, en tant que corps immanent, dénote le lien entre la subjectivité du « soi » et la mondéité du monde, comme condition de l'apparition.

Notre auteur parvient à identifier la relation structurelle entre le « sujet » et le monde en tant qu'affectivité dans le cadre de la phénoménalité, un aspect qui est aussi mentionné⁸⁸⁴ par Raphaël Gély qui, lui-même, cite Henry. En ce sens, Henry surmonte la difficulté de l'intentionnalité chez Husserl, bien

⁸⁸⁴ « La possibilité d'être affecté par quelque chose du monde réside dans cette affectivité originaire qui fait l'ipséité même du soi : *“Ce n'est pas ce qui arrive qui détermine l'affectivité mais l'affectivité rend possible la venue de ce qui vient et le détermine, détermine ce qui arrive comme affectif”*. Il s'agit ainsi pour Henry de montrer qu'il n'y a d'expérience sensible du monde que dans la mesure où nos perceptions sont habitées de l'intériorité radicale d'une vie affective : “C'est de cette façon que l'affectivité est la condition de la sensation, comme constituant sa réalité même et la substance de son être phénoménologique effectif et concret”. C'est pour cette raison qu'il n'est pas juste d'affirmer que Henry occulte la variété du monde phénoménal. C'est au contraire l'affectivité de la vie habitant comme son intériorité radicale chacune de nos sensations et perceptions qui fait de celles-ci des événements chaque fois singuliers. », Raphaël GÉLY, *Rôles, action sociale et vie subjective*, Éditions scientifiques internationales, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang., 2007, p. 30.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

que ce dernier ait remarqué l'importance de l'impression originaire ou pulsion, comme l'a indiqué⁸⁸⁵ László Tengelyi, du point de vue de la possibilité ontologique de revenir au monde qui est mentionnée⁸⁸⁶ par Patočka. Cependant, une question se pose : l'affectivité, en tant que lien structurel chez Henry, est-elle le seul moyen de se lier ou d'être au monde ?

Dans les chapitres suivants, nous explorerons une autre manière d'être au monde en illustrant la possibilité de rencontres qui permettent de relier le monde d'une façon différente, à l'origine d'affection et de possibilité de désaffection ou de dissolution passive. Cette autre manière d'être au monde se présentera à travers l'élucidation du caractère essentiel du corps, qui s'ouvre au monde, à savoir la corporalité examinée par Merleau-Ponty et Husserl.

⁸⁸⁵ Dans « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, colloque international de Montpellier, Paris, Beauchesne, 2006, pp. 55-58.

⁸⁸⁶ « En vue de la garantie méthodique de cette effectuation, l'on recourt à des procédés particuliers tels que la "réduction phénoménologique", c'est-à-dire la réduction à la conscience pure qui, n'étant liée à aucun pré-supposé "mondain", est absolument effectuant et dont tout sens doit être en dernière analyse l'accomplissement. », J. PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 14.

Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique

Chapitre Trois : La possibilité de l'être-au-monde

Plan du chapitre

Comme illustré dans le chapitre précédent, nous savons maintenant que l'affectivité chez Michel Henry signifie le rapport ontologique et immanent entre le sujet et le monde. En plus de l'affectivité en tant que rapport au monde, il y a d'autres possibilités qui rendent le sujet *être* au monde ou qui le relient à ce dernier ; ce rapport au monde, étant donné que le sujet est « être-au-monde », peut libérer le rapport affectif entre objet et sujet. L'affectivité n'est qu'un des rapports liés au monde. Autrement dit, il y a d'autres possibilités qui lient le sujet au monde à travers le corps ou la perception du corps, avec la mobilité passive et active, en étant ouvert au monde. Ce chapitre se consacrera au rapport entre le sujet et le monde à travers la perception corporelle. Et ce rapport, en se distinguant du rapport d'affectivité, permet une possibilité de changement du sens formé par l'exposition ou l'ouverture corporelle au monde.

À la différence de la perception chez Husserl, la perception chez Maurice Merleau-Ponty [1908-1961] n'est pas secondaire dans la formation du sens de l'objet, mais « constitutrice » du sens de l'objet. La « nouvelle » réduction phénoménologique ne revient pas à la conscience

oppositionnelle, mais aboutit au rapport structurel entre le sujet et le monde à travers la perception, qui permet la possibilité de la réduction elle-même. Le monde chez Merleau-Ponty n'est pas mis entre parenthèses, mais appartient au sujet à travers la perception opérée par le corps : il n'y a pas de sujet qui soit sans monde. Le corps est la liaison ontologique entre le monde et le sujet. Cette liaison n'implique pas d'abord le « je » qui se trouve dans le « centre » ou « zéro d'orientation ».

Ce chapitre entend montrer que la perception chez Merleau-Ponty n'est pas considérée comme conscience intentionnelle qui isole du monde ontologiquement, mais comme la « constitutrice » originaire du sens. Comme l'illustre la description des caractères de la perception, le corps chez Merleau-Ponty n'est pas l'« animation » de l'ego ou ontologiquement « extérieur » à l'ego, impliquant une séparation entre l'ego et le corps, mais il est le corps du sujet ou le corps subjectivé, ce qui signifie que le corps n'est pas l'outil du sujet, mais le sujet lui-même. Primordialement, le corps ne se met pas en opposition vis-à-vis de l'objet, mais se situe *avec* lui, en tant que participation dans le monde. La perception du corps, n'étant pas séparable du corps dans son caractère ontologique, n'est pas ontologiquement secondaire en ce qui concerne la « formation » de sens, mais elle en est la « formation » elle-même, se composant de multisensation et de la mobilité du corps.

Dans ce chapitre, nous montrerons que non seulement la perception est la « constitutrice » de sens, mais aussi qu'elle est la possibilité ontologique du changement du sens : la perception elle-même est à la fois la fondatrice du sens en tant que « formant » ou donnant le sens, mais aussi en tant que donnant la possibilité de changer le sens « formé », soit qu'elle ne le valide plus, soit qu'elle ne le voit plus apparaître comme tel. La perception a le caractère ontologique d'une ouverture au monde, à travers la profondeur ou la « distance », qui rend possible la compréhension d'objet ou l'apparition de sens comme telle. Ce caractère d'ouverture au monde laisse également des variations perceptives ou phénoménologiques possibles, comme déplacement corporel ou changement de perspectives, en ayant la possibilité d'ébranler le sens formé. Le caractère d'ouverture de perception signifie que le monde n'est pas aléatoire par rapport au sujet, mais appartient au caractère de la subjectivité, à savoir l'être-au-monde. L'existence du monde chez Merleau-Ponty n'est pas extérieure au sujet à travers le corps. La subjectivité corporelle, qui n'est pas indépendante de l'existence du monde, est le « résidu » phénoménologique en rendant possible l'apparition du sens du monde. L'être-au-monde chez Merleau-Ponty, étant le caractère du sujet corporel, ne signifie pas seulement la donation de sens apparaissant, mais également la possibilité du changement de sens d'objet. Autrement dit, la possibilité de changer le sens d'objet est inhérente à cette manière d'être-au-monde.

I) La phénoménologie et la réduction chez Merleau-Ponty

S'inscrivant dans la lignée de la phénoménologie chez Husserl, la phénoménologie chez Merleau-Ponty n'est pas différente de la sienne : le but de la phénoménologie est de revenir à l'essence de la connaissance qui se base sur la possibilité de phénoménalisation en général, au moyen de l'enquête ontologique. Au début de *Phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty ne néglige pas d'évoquer à nouveau la tâche de la phénoménologie destinée à elle-même :

« La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences : l'essence de la perception, l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur "facticité". »⁸⁸⁷

En cherchant l'essence ou la possibilité de phénoménalisation, la phénoménologie consiste à « revenir à ce monde »⁸⁸⁸ comme dit Merleau-Ponty, en réalisant la réduction phénoménologique. Le sujet, avec la « réduction

⁸⁸⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, 1945, p. I.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. III.

phénoménologique », ne se sépare pas⁸⁸⁹ du monde⁸⁹⁰, mais demeure avec le monde. Selon Merleau-Ponty, la réduction phénoménologique consiste à retrouver la possibilité des connaissances en suivant la méthode phénoménologique de Husserl. Toutefois, à la différence de celle-ci, cette possibilité ne se trouve pas dans l'intentionnalité de conscience intérieure, mais dans les « inter-activités » ou dans l'« inter-relation » entre le corps et le monde. Le corps, par sa nature, ne se sépare pas du monde. En tant qu'être sensible, il réside dans le monde en ouvrant des champs sensoriels dont nous parlerons plus tard. Le corps, dont nous discuterons dans les parties suivantes, n'est pas entendu comme le « maître » de la perception, qui aperçoit tous les angles d'un objet, mais avec sa limitation. En effet, sa perception est limitée par une perspective qui dépend de son orientation dans sa manière d'être au monde.

La réduction de la phénoménologie chez Merleau-Ponty n'est pas de revenir au sujet qui constitue en sa conscience le sens du monde, et qui rencontre le problème d'autrui⁸⁹¹ à partir des

⁸⁸⁹ « C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une "science exacte", mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde "vécus". », *ibid.*, p. I.

⁸⁹⁰ « *Le véritable Cogito ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde même par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée même comme un fait inaliénable et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme "être au monde".* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. VIII.

⁸⁹¹ « *L'analyse réflexive ignore le problème d'autrui comme le problème du monde parce qu'elle fait paraître en moi, avec la première lueur de conscience, le pouvoir d'aller à une vérité universelle en droit, et que l'autre étant lui aussi sans eccéité, sans place et sans corps, l'Alter et*

singularités ou des données perceptives, mais, comme l'indique ⁸⁹² Alphonse de Waelhens, la réduction phénoménologique consiste à revenir à un monde non-objectifié qui existe déjà et rend la phénoménalisation

*l'Ego sont un seul dans le monde vrai, lien des esprits. Il n'y a pas de difficulté à comprendre comment Je puis penser Autrui parce que le Je et par conséquent l'Autre ne sont pas pris dans le tissu des phénomènes et valent plutôt qu'ils n'existent. Il n'y a rien de caché derrière ces visages ou ces gestes, aucun paysage pour moi inaccessible, juste un peu d'ombre qui n'est que par la lumière. Pour Husserl, au contraire, on sait qu'il y a un problème d'autrui et l'alter ego est un paradoxe. Si autrui est vraiment pour soi, au-delà de son être pour moi, et si nous sommes l'un pour l'autre, et non pas l'un et l'autre pour Dieu il faut que nous apparaissions l'un à l'autre, il faut qu'il ait et que j'aie un extérieur, et qu'il y ait, outre la perspective du Pour Soi, – ma vue sur moi et la vue d'autrui sur lui-même, – une perspective du Pour Autrui, ma vue sur Autrui et la vue d'Autrui sur moi. Bien entendu, ces deux perspectives, en chacun de nous ne peuvent pas être simplement juxtaposées, car alors ce n'est pas moi qu'autrui verrait et ce n'est pas lui que je verrais. Il faut que je sois mon extérieur, et que le corps d'autrui soit lui-même. Ce paradoxe et cette dialectique de l'Ego et de l'Alter ne sont possibles que si l'Ego et l'Alter Ego sont définis par leur situation et non pas libérés de toute inhérence, c'est-à-dire si la philosophie ne s'achève pas avec le retour au moi, et si je découvre par la réflexion non seulement ma présence à moi-même mais encore la possibilité d'un "spectateur étranger", c'est-à-dire encore si, au moment même où j'éprouve mon existence, et jusqu'à cette pointe extrême de la réflexion, je manque encore de cette densité absolue qui me ferait sortir du temps et je découvre en moi une sorte de faiblesse interne qui m'empêche d'être absolument individu et m'expose au regard des autres comme un homme parmi les hommes ou au moins une conscience parmi les consciences. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. VI-VII.*

⁸⁹² « "Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance *parle* toujours, et à l'égard duquel toute détermination est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière." » », Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, précédé de : Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. XIV.

possible. Comme le dit ⁸⁹³ Raphaël Gély, le projet de la phénoménologie chez Merleau-Ponty est de montrer la réalité, qui n'est pas visible comme objet apparaissant, en tant que phénoménalité de phénomène, considérée comme possibilité de phénoménalisation.

Selon Merleau-Ponty, le sens apparaissant ne se sépare pas du corps du sujet. La réduction consiste à revenir à la coexistence du corps et du monde, car le sujet ne peut pas être indépendant de son corps et celui-ci ne se sépare pas du monde, ce que nous allons aborder. Le corps du sujet « donne » le sens du monde à travers la sensibilité et la mobilité du sujet. Dans ce cas, ce n'est pas le sujet intérieur qui constitue le sens, mais le sujet avec le corps en tant que sujet corporel, ou plus précisément, c'est la relation entre le sujet corporel et le monde qui rend possible l'apparition de sens de l'objet. La réduction phénoménologique chez Merleau-Ponty revient à la phénoménalité originelle en tant que possibilité de phénoménalisation, en montrant les caractères de la corporalité du sujet, laquelle précède⁸⁹⁴ le rapport théorique intentionnel entre l'objet visé et le sujet visant.

⁸⁹³ « Le projet d'une phénoménologie radicale du sentir consiste à tenter de dire et de faire voir le sentir lui-même en cessant de le considérer comme une réalité inquestionnable. », Raphaël GÉLY, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 2000, p. 13.

⁸⁹⁴ « Revenons à l'expérience perceptive. Je perçois cette table sur laquelle j'écris. Cela signifie, entre autres choses, que mon acte de perception *m'occupe*, et *m'occupe* assez pour que je ne puisse pas, pendant que je perçois effectivement la table, m'apercevoir la percevant. Quand je veux le faire, je cesse pour ainsi dire de plonger dans la table par mon regard, je me retourne vers moi qui perçois, et je m'avise alors

La réduction chez Merleau-Ponty ne s'effectue pas de la même manière que chez Husserl, à savoir non pas par la séparation du sujet et du monde ni par la recherche de la formation de sens à travers la division entre « morphe » et « hylé ». D'après Merleau-Ponty, la réduction au sens de Husserl n'est pas complète⁸⁹⁵, car le sujet chez Husserl est dépourvu du monde dans sa réduction. Pour le sujet ontologique qui est dépourvu du monde, la possibilité de réflexion sur les étants ou sur le sens du monde n'est pas assurée⁸⁹⁶ ou se trouve « hors » de la réduction. Autrement dit, le commencement de la réduction – en ayant une attitude différente par rapport à l'attitude « normale », qui suspend la validité du sens – n'a pas été mis dans le « résidu » phénoménologique ou dans la connaissance transcendantale qui constitue le sens des étants ou rend possible l'apparition de sens du monde comme telle. Chez

que ma perception a dû traverser certaines apparences subjectives, interpréter certaines "sensations" miennes, enfin elle apparaît dans la perspective de mon histoire individuelle. C'est à partir du lié que j'ai secondairement conscience d'une activité de liaison, lorsque, prenant l'attitude analytique, je décompose la perception en qualités et en sensations et que, pour rejoindre à partir d'elles l'objet où j'étais d'abord jeté, je suis obligé de supposer un acte de synthèse qui n'est que la contrepartie de mon analyse. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 275.

⁸⁹⁵ « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. », *ibid.*, p. VIII.

⁸⁹⁶ « Mais c'est là une naïveté, ou, si l'on préfère, une réflexion incomplète qui perd conscience de son propre commencement. J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréfléchi, elle ne peut pas s'ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s'apparaît comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître en deçà de ses propres opérations le monde qui est donné au sujet parce que le sujet est donné à lui-même. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. IV.

Merleau-Ponty, la possibilité de la réduction se trouve dans l'« être-au-monde » du sujet. Par ailleurs, comme indiqué⁸⁹⁷ par Merleau-Ponty, autrui chez Husserl reste aussi problématique parce que la conscience transcendantale y est constitutrice du sens. L'existence, ou le statut ontologique, d'autrui ne peut pas être bien assurée avec la réduction phénoménologique chez Husserl qui pense que la conscience transcendantale est la seule substance de phénoménalisation. La réduction chez Merleau-Ponty, c'est revenir à la dépendance⁸⁹⁸ par rapport au monde ou à la codépendance entre le sujet et le monde. Cela consiste à revenir – non pas au caractère constitutionnel du sujet conscientiel et à l'identité⁸⁹⁹ de ce sujet constituant de la réflexion phénoménologique – mais à la capacité de justifier la possibilité du commencement de la réduction, en cherchant la possibilité de phénoménalisation constituant le fondement des connaissances :

« La phénoménologie, comme révélation du monde, repose sur elle-même ou encore se fonde elle-même. Toutes les connaissances s'appuient sur un "sol" de postulats et finalement sur notre communication avec

⁸⁹⁷ *Ibid.*, pp. V-VI.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. IX.

⁸⁹⁹ « La réduction eidétique c'est au contraire la résolution de faire apparaître le monde tel qu'il est avant tout retour, sur nous-mêmes, c'est l'ambition d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. X-XI.

le monde comme premier établissement de la rationalité. » (souligné par l'auteur)⁹⁰⁰

II) La perception et ses possibilités

1) La perception en tant que possibilité de phénoménalisation

Comme étudié dans le premier chapitre, le fondement des connaissances, d'après la phénoménologie de Husserl, se trouve dans l'unité de l'objet qui est produit par l'intentionnalité de la conscience. Elle « donne » le sens qui est « plus que » des données perceptives. La « donation » en tant que formation du sens, qui est rendue possible par l'intentionnalité, est l'acte de la conscience. Cette dernière, en tant que constitutrice, est la subjectivité transcendante ; elle est le « résidu » de la réduction phénoménologique. La phénoménologie de Merleau-Ponty questionne⁹⁰¹ la possibilité ontologique de l'« unité » d'objet comme sens et elle ne revient pas à l'intentionnalité comme constitutrice, mais bien

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. XVI.

⁹⁰¹ « Le problème n'est pas seulement de savoir comment une grandeur ou une forme, parmi toutes les grandeurs ou formes apparentes, est tenue pour constante, il est beaucoup plus radical : il s'agit de comprendre comment une forme ou une grandeur déterminée – vraie ou même apparente – peut se montrer devant moi, se cristalliser dans le flux de mes expériences et enfin m'être donnée, en un mot, comment il y a de l'objectif. », *ibid.*, p. 346.

au rapport entre le sujet et le monde. La possibilité de formation du sens de l'objet se trouve dans la perception qui appartient au corps du sujet. Le corps n'est pas un objet quelconque, mais un « objet » qui « participe » au monde avec sa révélation primaire dont nous parlerons après. La possibilité de l'apparition du sens de l'objet, qui se montre comme telle en tant que fondement des connaissances, ne se trouve pas dans la conscience ou la constitution intérieure, mais dans la perception du sujet au monde⁹⁰². La perception, pour Merleau-Ponty, n'est pas seulement le fournisseur des singularités⁹⁰³ pour la conscience qui forme l'« unité » de l'objet comme sens, mais elle est capable de « donner » le sens. Ce dernier ne se produit pas dans l'intentionnalité mais par la perception du corps. Le sens n'est pas quelque chose qui est « hors » ou « au-dessus » des singularités, mais les « singularités » ou la « matière » elle-même ont déjà du sens :

« Chaque partie annonce plus qu'elle ne contient et cette perception élémentaire est donc déjà chargée d'un *sens*. » (souligné par l'auteur)⁹⁰⁴

⁹⁰² « *Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. II-III.

⁹⁰³ « Le rouge et le vert ne sont pas des sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet. », *ibid.*, p. 10.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 9.

La perception a la capacité de « donner » du sens, elle n'est pas seulement l'association qui « met ensemble » des singularités ⁹⁰⁵ ou le « rassemblement » de données semblables ⁹⁰⁶ ; au contraire, selon Merleau-Ponty, l'association « vient après »⁹⁰⁷ la compréhension de l'objet comme telle. Autrement dit, le sens ou l'unité comme « ensemble »⁹⁰⁸ précède⁹⁰⁹ l'association, laquelle consiste à

⁹⁰⁵ « Les parties d'une chose ne sont pas liées entre elles par une simple association extérieure qui résulterait de leur solidarité constatée pendant les mouvements de l'objet. D'abord je vois comme choses des ensembles que je n'ai jamais vus se mouvoir : des maisons, le soleil, des montagnes. », *ibid.*, p. 23.

⁹⁰⁶ « À mesure que j'approchais, je n'ai pas perçu des ressemblances ou des proximités qui enfin auraient réuni dans un dessin continu la superstructure du bateau. J'ai seulement éprouvé que l'aspect de l'objet allait changer, que quelque chose était imminent dans cette tension comme l'orage est imminent dans les nuages. », *ibid.*, p. 24.

⁹⁰⁷ « L'association ne joue donc jamais comme une force autonome, ce n'est jamais le mot proposé, comme cause efficiente, qui "induit" la réponse, il n'agit qu'en rendant probable ou tentante une intention de reproduction, il n'opère qu'en vertu du sens qu'il a pris dans le contexte de l'expérience ancienne et qu'en suggérant le recours à cette expérience, il est efficace dans la mesure où le sujet le reconnaît, le saisit sous l'aspect ou sous la physionomie du passé. », *ibid.*, p. 26.

⁹⁰⁸ « Il n'y a pas des données indifférentes qui se mettent à former ensemble une chose parce que des contiguïtés ou des ressemblances de fait les associent ; c'est au contraire parce que nous percevons un ensemble comme chose que l'attitude analytique peut y discerner ensuite des ressemblances ou des contiguïtés. », *ibid.*, p. 23.

⁹⁰⁹ « Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent, elle se précède elle-même. », *ibid.*, p. 24.

rappeler le moment passé comme souvenir de données précédentes⁹¹⁰ qui ont déjà un sens.

L'apparition du sens, selon Merleau-Ponty, ne se « produit » pas par l'intentionnalité du sujet, le sens n'est pas l'objet intellectuellement ou intentionnellement « visé » ou « constitué » par la conscience du sujet, mais elle se produit par la perception qui implique la relation entre le sujet et le monde. L'apparition de l'objet « être-dans-le monde » se caractérise non seulement par l'orientation physique par rapport à d'autres objets mais aussi par l'usabilité et la changeabilité de l'apparence. Comme montré⁹¹¹ par Merleau-Ponty, l'apparition du sens de l'objet dépend d'autres choses⁹¹², comme l'« environnement ». Par exemple, le verre que nous voyons se trouve sous un certain degré de lumière. Si nous rendons plus sombre la lumière ou si nous changeons sa couleur, le verre se montre différemment, plus « fantastique » ou romantique. Cela veut dire que l'objet perceptif est sujet à être changé selon les critères d'environnement. L'apparition de l'objet n'est plus la même selon le moyen de donation. L'objet exposé au monde peut aussi être usé ou « détruit » par

⁹¹⁰ « Ainsi l'appel aux souvenirs présuppose ce qu'il est censé expliquer : la mise en forme des données, l'imposition d'un sens au chaos sensible. », *ibid.*, p. 27.

⁹¹¹ « Cette tache rouge que je vois sur le tapis, elle n'est rouge que compte tenu d'une ombre qui la traverse, sa qualité n'apparaît qu'en rapport avec les jeux de la lumière, et donc comme élément d'une configuration spatiale. D'ailleurs, la couleur n'est déterminée que si elle s'étale sur une certaine surface, une surface trop petite serait inqualifiable. », *ibid.*, p. 10.

⁹¹² « Le "quelque chose" perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un "champ". », *ibid.*, p. 10.

accident. Par exemple, le vélo peut être écrasé par une voiture sur la route. Cet « accident » n'est pas aléatoire, mais est une possibilité appartenant à l'objet qui se trouve dans le monde comme caractère matériel. L'apparition du sens dépend de ce qui est « hors » de « lui », cela veut dire que cet objet apparaissant est « lié » aux autres ou au monde⁹¹³, que le monde ou d'autres choses sont des « conditions » de l'apparition comme telle. La liaison ou le rapport entre cet objet et d'autres choses, qui rend l'apparition comme telle, n'appartient pas au « travail » de l'intentionnalité⁹¹⁴, mais au corps ou au caractère de l'ouverture du corps dont nous parlerons par la suite. Le sens n'est pas « donné » par la succession de singularités⁹¹⁵, mais se révèle en relation avec d'autres « objets » comme condition.

⁹¹³ « Les prétendues conditions de la perception ne deviennent antérieures à la perception même que lorsque, au lieu de décrire le phénomène perceptif comme première ouverture à l'objet, nous supposons autour de lui un milieu où soient déjà inscrits toutes les explicitations et tous les recoupements qu'obtiendra la perception analytique, justifiées toutes les normes de la perception effective - un lieu de la vérité, un *monde*. », *ibid.*, p. 24.

⁹¹⁴ « Mais, on vient de le voir, ce pur sentir reviendrait à ne rien sentir et donc à ne pas sentir du tout. La prétendue évidence du sentir n'est pas fondée sur un témoignage de la conscience, mais sur le préjugé du monde. », *ibid.*, p. 11.

⁹¹⁵ « En revenant aux phénomènes on trouve comme couche fondamentale un ensemble déjà prégnant d'un sens irréductible : non pas des sensations lacunaires, entre lesquelles des souvenirs devraient s'enchaîner, mais la physionomie, la structure du paysage ou du mot, spontanément conforme aux intentions du moment comme aux expériences antérieures. », *ibid.*, pp. 29-30.

La changeabilité de l'objet perceptif ne vient pas du vouloir du sujet mais de sa « matérialité », laquelle n'est pas l'invention du sujet, mais a du sens⁹¹⁶ comme « constituée »⁹¹⁷ et implique la coexistence⁹¹⁸ avec le sujet. La matérialité permet à l'objet de « prendre contact » avec d'autres objets ou choses comme caractère ontologique d'être dans le monde. Par exemple, la couleur de la table que nous voyons était blanche au début, mais la couleur blanche commence à être abîmée par le soleil en devenant un peu jaune au fil du temps. Avec le contact du monde, l'objet-dans-le-monde n'est pas stable, car il est « modifiable » selon les conditions, telles que la chaleur ou l'humidité. Cette possibilité de changement n'est pas évitable en tant que caractère d'objet-dans-le-monde. Ce dernier n'est pas l'idéal, comme un cercle « parfait » distinct du cercle réel. Le surgissement de l'idéal, comme un cercle idéal, ne « vient » pas de rien, mais d'un cercle ou d'un ovale réel qui se trouve ou est perçu dans le monde. L'être-dans-le-monde de l'objet implique la possibilité d'être changé selon sa nature qui ne se sépare pas du monde. Husserl a remarqué cette dé-

⁹¹⁶ « Une sensation serait un néant de sensation si elle n'était sensation de quelque chose, et des "choses" au sens le plus général du mot, par exemple des qualités définies, ne se dessinent dans la masse confuse des impressions que si elle est mise en perspective et coordonnée par l'espace. Ainsi tous les sens sont spatiaux s'ils doivent nous faire accéder à une forme quelconque de l'être, c'est-à-dire s'ils sont des sens. », *ibid.*, p. 251.

⁹¹⁷ « S'il y a donc conscience de quelque chose, c'est que le sujet n'est absolument rien et les "sensations", la "matière" de la connaissance ne sont pas des moments ou des habitants de la conscience, elles sont du côté du constitué. », *ibid.*, pp. 274-275.

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 255.

composabilité de l'objet chosique dans *Idées II* (1952), c'est-à-dire que la chose perceptive est « fragmentable »⁹¹⁹, malgré l'idée de chose qui ne change pas⁹²⁰ sous l'aspect matériel :

« À l'essence de l'extension est inhérente la possibilité idéale de la fragmentation. Il est dès lors évident que toute fragmentation de l'extension fragmente la chose elle-même, c'est-à-dire la décompose en parties dont chacune a, à son tour, le caractère chosique complet, celui de la choséité matérielle. »⁹²¹

Revenons à la perception. Elle n'est pas visible comme phénomène. La perception elle-même n'est pas considérée, dans la vie courante, comme objet existant, bien qu'elle rende visible l'être d'un objet. Par exemple, nous voyons par la fenêtre le facteur passer chez le voisin. À ce moment-là, nous ne constatons pas que nous étions en train de « voir » par la fenêtre, mais cela nous rappelle qu'il est plus ou moins neuf heures et demie, ce qui est l'heure habituelle de passage du facteur et l'heure du départ pour aller au cours. La perception

⁹¹⁹ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit de l'allemand par Éliane Escoubas, Épiméthée, Essais philosophiques, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 192.

⁹²⁰ « Par ailleurs, elle *peut* dans l'absolu être inchangée : dans l'intuition, nous pouvons saisir, par des exemples appropriés, l'idée d'une *chose inchangée* à tout point de vue (ne serait-ce même que comme un cas limite idéal). », *ibid.*, p. 66.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 59.

elle-même n'est pas visible comme la personne ou l'objet perçu. Cependant, elle se produit d'une manière implicite. Selon Merleau-Ponty, c'est la nature « anonyme »⁹²² de la perception. À travers la perception, le sujet est « avec » ce qu'il perçoit, ou le sujet fait partie du monde perçu. Par l'exemple du passage du facteur, le passage ne nous montre pas que nous sommes uniquement en train de constater le facteur, mais aussi « quelque chose » qui est « plus que » ou « autre que » le passage « lui-même », comme le fait qu'il est l'heure de partir. La perception implique le sujet qui se trouve dans le monde et révèle où il se trouve en tant que situation. La perception elle-même n'est pas visible comme objet apparaissant, mais elle rend visibles les objets et la situation du sujet :

« Dans la perception nous ne pensons pas l'objet et nous ne nous pensons pas le pensant, nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde, et sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse. »⁹²³

La perception qui rend possible l'apparition de l'objet en tant que révélation du sens, Merleau-Ponty l'appelle « éclairage », ce qui n'a rien à voir avec la lumière⁹²⁴ physique, mais désigne

⁹²² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 249.

⁹²³ *Ibid.*, pp. 275-276.

⁹²⁴ « L'éclairage n'est pas du côté de l'objet, il est ce que nous assumons, ce que nous prenons pour norme tandis que la chose éclairée se détache

la possibilité ontologique de « se montrer de l'objet comme tel ». L'éclairage n'est pas la condition physique du corps, mais la possibilité de visibilité qui permet de « voir » ou « savoir » l'objet comme tel. Par exemple, nous visitons un musée. Nous nous trouvons dans une salle. Il y a des murs autour de nous et il y a des photos dessus. Elles montrent les circonstances historiques pendant la guerre. Nous nous en approchons et nous les voyons en imaginant les conditions déshumanisées de l'époque. Les photos ne se montrent pas comme des papiers dans la poubelle, mais « racontent » les situations réelles de l'époque. De ce côté, le sens de l'objet, comme l'exemple des photos, présuppose⁹²⁵ la « présence » de nous, avec la perception, qui se trouve dans la salle. Nous ne « voyons » pas seulement des photos, nous « savons » également qu'il y a une table à côté de nous, que la couleur du mur est blanche, etc. Notre présence dans la salle est le déclencheur du fait que les objets se montrent comme tels. Si nous n'étions pas dans la salle du musée, nous ne saurions pas qu'existent des photos historiques et ne connaîtrions pas l'environnement du musée.

devant nous et nous fait face. L'éclairage n'est ni couleur, ni même lumière en lui-même, il est en deçà de la distinction des couleurs et des luminosités. », *ibid.*, p. 359.

⁹²⁵ « La chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui la perçoive, elle ne peut jamais être effectivement en soi parce que ses articulations sont celles mêmes de notre existence et qu'elle se pose au bout d'un regard ou au terme d'une exploration sensorielle qui l'investit d'humanité. », *ibid.*, p. 370.

Pour la mémoire du passé, entendue comme retirement de ce qui n'est plus présent, il faudrait aussi d'abord le surgissement de cette présence. Par exemple, nous nous souvenons que la soupe préparée par notre grand-mère était bonne. La condition de ce souvenir est que nous avons déjà, en tant que « maintenant » de ce moment-là, goûté la soupe de notre grand-mère, sinon nous ne saurions pas qu'elle est bonne. L'imagination n'agit pas à partir de rien, comme illustré dans le premier chapitre, car elle a besoin des « éléments » réels qui sont déjà là avec le sujet. Par exemple, nous imaginons que nous voyageons dans un désert immense. Cela implique que nous connaissons déjà ce qu'est le désert, de même que le voyage entendu comme départ de l'endroit familier. De cette manière, le souvenir et l'imagination viennent « après » le moment du présent, ce présent ne se sépare pas de la présence du sujet.

La perception chez Merleau-Ponty n'est pas un « état de conscience »⁹²⁶, elle ne met pas l'objet en opposition avec le sujet, mais elle est, dans l'attitude naturelle, une ouverture « imperceptible »⁹²⁷ au monde. Cette ouverture précède⁹²⁸

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 327.

⁹²⁷ « Dans l'attitude naturelle, je n'ai pas *des perceptions*, je ne pose pas cet objet à côté de cet autre objet et leurs relations objectives, j'ai un flux d'expériences qui s'impliquent et s'expliquent l'une l'autre aussi bien dans le simultané que dans la succession. », *ibid.*, p. 325.

⁹²⁸ « Si nous croyons à un passé du monde, au monde physique, aux "stimuli", à l'organisme tel que le représentent nos livres, c'est d'abord parce que nous avons un champ perceptif présent et actuel, une surface de contact avec le monde ou en enracinement perpétuel en lui, c'est parce qu'il vient sans cesse assaillir et investir la subjectivité comme les vagues

ontologiquement les « stimuli » physiques s'opposant au sujet, et précède le « Je transcendantal »⁹²⁹ en tant que produit ou « résidu » de réflexion. La possibilité de l'apparition de l'objet qui se montre comme telle se trouve dans la perception, laquelle n'est pour autant pas visible comme l'objet apparaissant. La perception en tant qu'éclairage n'est pas l'espace vide ou physique entourant l'objet, mais consiste en la possibilité de visibilisation des objets autour du sujet, en leur « donnant » du sens par une interprétation⁹³⁰. Autrement dit, l'objet est perçu avec un sens. L'apparition de l'objet implique la compréhension de son sens. La perception, qui consiste à comprendre l'objet, n'est pas le fait de la conscience isolée du monde, mais bien de la relation entre le sujet et le monde. La perception en tant qu'éclairage ne met pas le sujet dans le monde au sens physique, comme l'eau dans une bouteille, mais

entourent une épave sur la plage. Tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception. », *ibid.*, p. 240.

⁹²⁹ « Nous ne le comprendrons que si le moi empirique et le corps ne sont pas d'emblée des objets, ne le deviennent jamais tout à fait, s'il y a un certain sens à dire que je vois le morceau de cire de mes yeux, et si corrélativement cette possibilité d'absence, cette dimension de fuite et de liberté que la réflexion ouvre au fond de nous et qu'on appelle le Je transcendantal ne sont pas données d'abord et ne sont jamais absolument acquises, si je ne peux jamais dire "Je" absolument et si tout acte de réflexion, toute prise de position volontaire s'établit sur le fond et sur la proposition d'une vie de conscience prépersonnelle. Le sujet de la perception restera ignoré tant que nous ne saurons pas éviter l'alternative du naturel et du naturant, de la sensation comme état de conscience et comme conscience d'un état, de l'existence en soi et de l'existence pour soi. », *ibid.*, p. 241.

⁹³⁰ « Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu. », *ibid.*, p. 326.

le relie au monde. Ainsi, la tasse ne se montre pas à nous de manière à n'avoir rien à voir avec nous, mais comme un outil à boire ; la musique n'est pas un bruit, mais suscite en nous un sentiment. C'est pourquoi, selon Merleau-Ponty, le sujet s'engage⁹³¹ dans le monde via la perception, comme nous le verrons par la suite :

« L'éclairage conduit mon regard et me fait voir l'objet, c'est donc qu'en un sens il *sait* et *voit* l'objet. Si j'imagine un théâtre sans spectateurs où le rideau se lève sur un décor illuminé, il me semble que le spectacle *est en lui-même visible* ou prêt à être vu, et que la lumière qui fouille les plans, dessine les ombres et pénètre le spectacle de part en part réalise avant nous une sorte de vision. Réciproquement notre propre vision ne fait que reprendre à son compte et poursuivre l'investissement du spectacle par les chemins que lui trace l'éclairage, comme, en entendant une phrase, nous avons la surprise de trouver la trace d'une pensée étrangère. Nous percevons d'après la lumière, comme nous pensons d'après autrui dans la communication verbale. Et de même que la communication suppose (tout en la dépassant et en l'enrichissant dans le cas

⁹³¹ « Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde. C'est cette ouverture à un monde qui rend possible la vérité perceptive, la réalisation effective d'un *Wahr-Nehmung*, et nous permet de "barrer" l'illusion précédente, de la tenir pour nulle et non avenue. », *ibid.*, p. 343-344.

d'une parole nouvelle et authentique) un certain montage linguistique par lequel un sens habite les mots, de même la perception suppose en nous un appareil capable de répondre aux sollicitations de la lumière selon leur sens (c'est-à-dire à la fois selon leur direction et leur signification, qui ne font qu'un), de concentrer la visibilité éparse, d'achever ce qui est ébauché dans le spectacle. Cet appareil, c'est le regard, en d'autres termes la corrélation naturelle des apparences et de nos déroulements kinesthésiques, non pas connue dans une loi, mais vécue comme l'engagement de notre corps dans les structures typiques d'un monde. »⁹³²

2) La limite de la perception

La perception en tant que compréhension de l'objet donne un sens de l'objet, mais de façon limitée⁹³³ : la perception se réalise en restant dans ou en présupposant une certaine perspective. Par exemple, nous ne voyons que cette facette de la tasse, c'est-à-dire que nous ne voyons pas d'autres facettes comme la facette arrière. Si nous tournons la tasse, cela nous permet de voir l'autre facette, mais plus celle qui était devant nous. Ou, si nous nous mettons trop loin de la tasse, nous ne la

⁹³² *Ibid.*, p. 358.

⁹³³ *Ibid.*, p. 331.

voyons pas bien non plus. Nous allons y revenir dans la section sur la distance entre le sujet et l'objet. Pour l'écoute aussi, il y a une limite pour écouter. Par exemple, nous n'entendons pas bien ce qui est dit dans notre téléphone portable quand la camionnette passe à côté de nous. Le son du bruit domine la voix venant du téléphone. La limitation de l'écoute ne vient pas de la perspective, mais de la différence de volume et de la distance, y compris l'environnement. Cela signifie que les sons ou les sources du son partagent le même espace. La perception d'objet, qui s'incarne dans le corps ou avec le corps, a sa limite en tant que caractère ontologique :

« La sensation ne peut être anonyme que parce qu'elle est partielle. Celui qui voit et celui qui touche n'est pas exactement moi-même parce que le monde visible et le monde tangible ne sont pas le monde en entier. »⁹³⁴

Dans la vie courante, la perception sous une certaine perspective n'empêche pas de « former » l'unité « projetée » ou « crue »⁹³⁵ comme sens de l'objet. Par exemple, nous ne voyons que cette face de cette personne devant nous. Bien que nous ne voyions pas cette personne sous une autre perspective, nous « savons » que ce que nous voyons est une personne qui est en train de marcher et pas un lampadaire. La limitation de la perspective n'empêche pas la perception de donner un sens

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁹³⁵ « Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine. », *ibid.*, p. 85.

à ce qui est perçu, bien que ce qui est perçu ne soit pas « complet ». Cela veut dire que ce n'est pas la « totalité » des perspectives de la perception qui contribue à la « formation » du sens, ni qu'il y faille un mécanisme ou une structure centrale⁹³⁶ qui donnerait le sens par assemblage de toutes les données, mais que la perception elle-même, proprement dite, donne le sens. Elle n'est pas le moyen de donner le sens, mais elle est la donation du sens.

Chez Husserl, comme illustré dans le premier chapitre, ce n'est pas la perception qui « forme » l'unité d'objet en tant que sens, mais l'intentionnalité de la conscience. Le sens ou la signification formée est « plus que »⁹³⁷ les données perceptives ou la somme des données perceptives. Ou, comme dit dans *Méditations cartésiennes* (1931), le sens, ou la signification, « dépasse » ce qui est perçu :

⁹³⁶ « J'y distingue alors une matière contingente et une forme nécessaire, mais la matière n'est qu'un moment idéal et non pas un élément séparable de l'acte total. Il n'y a donc pas les sens, mais seulement la conscience. », *ibid.*, p. 251.

⁹³⁷ « Mais la signification ne réside pas dans cette perception elle-même. Quand je dis *ceci*, je ne me contente pas de percevoir ; mais, *sur la base de cette perception, un nouvel acte s'édifie qui se conforme à elle et dépend d'elle dans sa différence, l'acte du viser ceci. C'est dans cette intention déictique (hinweisenden), et en elle seule, que réside la signification.* » (souligné par l'auteur), Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, traduit de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Essais philosophiques, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, 5^e édition, 2^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 33.

« L'analyse intentionnelle se laisse guider par une évidence fondamentale : tout *cogito*, en tant que conscience, est, en un sens très large, "signification" de la chose qu'il vise, mais cette "signification" *dépasse* à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme "explicitement visé". Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un "plus" qui s'étend au-delà. Dans notre exemple, chaque phase de la perception n'était qu'un aspect de l'objet "lui-même", en tant que visé dans la perception. *Ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même*, inhérent à toute conscience doit être considéré comme essentiel (*Wesensmoment*) à cette conscience. »⁹³⁸

Pour un sens de l'objet perceptif selon Husserl, une présupposition de l'« existence » de la face qui n'est pas perçue est nécessaire. Dans l'exemple de la tasse, nous ne voyons que cette facette, mais nous la considérons comme une tasse, car d'autres facettes sont présupposées. L'analyse de la phénoménologie de Husserl, comme illustré dans le premier chapitre, montre qu'il y a la « protention » et la rétention de ce qui est passé, qui travaillent sur la « matière » pour donner le sens en tant qu'« accomplissement » entendu comme « mutation »⁹³⁹ produite par l'intentionnalité de la conscience.

⁹³⁸ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 40.

⁹³⁹ « Aussi longtemps et aussi souvent que je fais l'expérience du changement de toutes les couleurs visibles en tant que changement

De cette manière, il y a un « écart » en tant que distance entre la nature du sens et les données perceptives. Husserl pense dans ce cas que la matière « peut » exister indépendamment de la formation de l'intentionnalité, la matière « elle-même » n'ayant alors pas de sens. Chez Husserl, la perception n'est pas l'origine de la « donation » du sens, mais fournit des données singulières pour la formation du sens dans la conscience. La perception peut servir à préciser le sens, comme « acte déterminant » de signification. Par exemple, « ceci est mignon » a un sens grâce à la perception d'un âne, mais la perception elle-même n'est pas l'« acte de contenant »⁹⁴⁰ de la signification : la perception des données singulières ne peut pas à elle seule donner le sens. Autrement dit, les données perceptives ou la matière elle-même n'ont pas de sens. Le sens est « donné » par l'intentionnalité de la conscience qui n'appartient pas au monde. La réduction phénoménologique,

optique des *choses*, je dois admettre une relation causale entre des choses causatrices quelles qu'elles soient ; c'est *seulement* au sein du contexte *causal* qu'il y a changement, disons même, changement *chosique*. Dès que s'y opposent des motifs propres à l'expérience, *une mutation* doit nécessairement intervenir *dans l'appréhension*, en vertu de laquelle le « changement » que l'on voit perd son sens de changement et acquiert par là le caractère du « *semblant* ». Un *pseudo-changement*, est une mutation schématique qui est appréhendée en tant que changement dans des rapports normaux, donc en relation avec des expériences constituantes de causalité, mais qui maintenant est donnée d'une manière qui supprime l'appréhension causale. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., pp. 100-101.

⁹⁴⁰ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, op. cit., p. 34.

selon Husserl, recherche la « substance » ou l'existence « pure »⁹⁴¹ en tant que phénoménalité du phénomène, et le sens du monde est mis entre parenthèses⁹⁴². Le sujet transcendantal est considéré comme le « résidu » phénoménologique qui est l'origine de l'apparition du sens⁹⁴³ comme telle, à savoir la possibilité ontologique de phénoménalisation :

« Par l'*ἐποχή* phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique — domaine de *mon expérience psychologique interne* — à mon moi transcendantal et phénoménologique, domaine de *l'expérience interne transcendantale et phénoménologique*. Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde

⁹⁴¹ « On peut dire aussi que l'*ἐποχή* est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi. », E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 18.

⁹⁴² « En ce qui concerne le premier point, il est clair que l'expérience sensible universelle, dans l'évidence de laquelle le monde nous est perpétuellement donné (*vorgegeben*) ne saurait être considérée sans plus comme apodictique, c'est-à-dire comme excluant de façon absolue la possibilité de douter de l'existence du monde, c'est-à-dire la possibilité de sa non-existence. », *ibid.*, p. 15.

⁹⁴³ « Tout ce qui est "monde", tout être spatial et temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi, du fait même que j'en fais l'expérience, le perçois, le remémore, y pense de quelque manière, porte sur lui des jugements d'existence ou de valeur, le désire, et ainsi de suite. Tout cela, Descartes le désigne, on le sait, par le terme de *cogito*. À vrai dire, le monde n'est pas pour moi autre chose que ce qui existe et vaut pour ma conscience dans un pareil *cogito*. », *ibid.*, p. 18.

objectif avec tous ses objets puise *en moi-même*, ai-je dit plus haut, tout le sens et toute la valeur existentielle qu'il a pour moi ; il les puise dans mon *moi transcendantal*, que seule révèle l'*ἐποχή* phénoménologique transcendantale. »⁹⁴⁴

Le monde dans ce cas n'est plus considéré comme pertinent par rapport à la subjectivité transcendantale : il n'est plus « apodictique » ou n'est plus évident en lui-même⁹⁴⁵, car il peut être mis entre parenthèses comme existence secondaire par rapport à la phénoménalité transcendantale. Le monde, dans le cadre de la perception chez Husserl, n'est pas le « donateur » du sens en tant que substance phénoménologique de phénoménalisation. Au contraire, le monde qui a du sens est le constitué en tant que « produit » de la conscience, qui a une priorité phénoménologique comme condition⁹⁴⁶ du sens du monde. Husserl a négligé que la réduction phénoménologique ou la réflexion n'est possible que dans le monde, ou qu'en présupposant ce dernier, qui est l'endroit ou le champ de

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁴⁵ « L'existence du monde, fondée sur l'évidence de l'expérience naturelle, ne peut plus être pour nous un fait qui va de soi ; elle n'est plus pour nous elle-même qu'un objet d'affirmation (*Geltungsphänomen*). », *ibid.*, p. 15.

⁹⁴⁶ « Par conséquent, en fait, l'existence naturelle du monde — du monde dont je puis parler — présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'*ego* pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal. C'est pourquoi la démarche phénoménologique fondamentale, c'est-à-dire l'*ἐποχή* transcendantale, dans la mesure où elle nous mène à ce domaine originel, s'appelle réduction phénoménologique transcendantale. », *ibid.*, p. 18.

réflexion dont nous parlerons plus tard. Chez Merleau-Ponty, la donation du sens ne se sépare pas du monde, ou précisément de la relation entre le sujet et le monde à travers la perception. Cette ouverture au monde, selon Merleau-Ponty, est la possibilité de la phénoménalisation et la possibilité de découverte. Nous parlerons de la perception en tant que champ qui s'ouvre au monde dans la section suivante.

Chez Merleau-Ponty, la perception, qui relie le sujet au monde, n'est pas secondaire : elle est le « résidu » phénoménologique qui précède l'opposition entre le sujet et l'objet. Dans ce cas, il y a une différence, dont nous allons parler dans le chapitre suivant, entre cette phénoménalité et la phénoménalité chez Henry en tant qu'affectivité qui se trouve sur le plan ontologique entre l'intériorité du monde et la subjectivité du sujet.

3) La perception multisensorielle

La limitation de la perception n'empêche pas la « formation » d'une « unité » de l'objet dans sa compréhension ou son appréhension. Merleau-Ponty explique que la vision n'est pas seulement la vue, et qu'il y a d'autres « sensations » ou perceptions qui y sont impliquées. Par exemple, bien que nous ne voyions qu'une facette de la tasse, cela n'empêche pas que nous la considérons comme une tasse réelle ou entière et non

comme une image ou des « morceaux » incomplets. À côté de cette « vision », il y a d'autres « perspectives », d'autres dimensions, comme toucher ou tenir l'objet, qui nous permettent de la « voir ». Ces « perspectives » ne sont pas visibles comme l'objet apparaissant, mais participent à la « compréhension » de l'objet en tant que telle. Autre exemple, l'objet sur la table se révèle à nous comme un fruit parce que ce n'est pas seulement la vision qui « constitue » l'« unité » de l'objet mais également l'olfaction. Ces multisensation assurent que l'objet perçu n'est pas une image fictive mais un objet réel.

Les multisensation ne veulent pas dire qu'elles sont diverses et indépendantes les unes des autres, mais elles « visent » collectivement une unité, par une « communication » entre elles qui arrive à une « synthèse ». Celle-ci n'est pas la synthèse intentionnelle de la conscience intérieure, mais la « synthèse perceptive »⁹⁴⁷ ou corporelle, qui « unifie » les « aspects différents » perçus par le corps. Pour Merleau-Ponty, la compréhension de l'objet ne se réalise pas par la « fusion des images »⁹⁴⁸ d'une manière « intellectuelle », ou par le « résultat d'une fixation »⁹⁴⁹ indépendante du corps, mais par la corporalité appréhensive qui est un « autre ordre »⁹⁵⁰, au sens où la corporalité est impliquée d'une manière

⁹⁴⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 269.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 268.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 268.

« participative »⁹⁵¹ dans le monde en tant que « constitutrice » du sens du monde. Cette corporalité appréhensive consiste en une « série des expériences »⁹⁵² de perception « inter-sensorielle »⁹⁵³, qui « accomplit » les aspects manquants à l'« achèvement »⁹⁵⁴ de l'unité de l'objet :

« Ce n'est pas le sujet épistémologique qui effectue la synthèse, c'est le corps quand il s'arrache à sa dispersion, se rassemble, se porte par tous les moyens vers un terme unique de son mouvement, et quand une intention unique se conçoit en lui par le phénomène de synergie. »⁹⁵⁵

L'unité d'intention, comprise corporellement, n'est pas une pensée ou un objet intentionné, mais est liée au « sujet », en « synchronisation »⁹⁵⁶, ou plus précisément liée au rapport entre le sujet et le monde, selon le caractère ontologique de la « subjectivité corporelle ». Le corps n'est pas un objet inerte mais sensible⁹⁵⁷ par son exposition au monde, dont nous allons

⁹⁵¹ « Nous ne retirons la synthèse au corps objectif que pour la donner au corps phénoménal, c'est-à-dire au corps en tant qu'il projette autour de lui un certain "milieu" en tant que ses "parties" se connaissent dynamiquement l'une l'autre et que ses récepteurs se disposent de manière à rendre possible par leur synergie la perception de l'objet. », *ibid.*, p. 269.

⁹⁵² *Ibid.*, p. 269.

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 271.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 273.

parler par la suite. L'unité de l'objet s'établit par l'unification inter-sensorielle de la perception et non par l'« intérieur » du sujet qui s'isole du monde.

La perception « singulière » sensorielle, remarquée par Merleau-Ponty, ne reste pas dans son propre domaine. La perception particulière peut traverser d'autres domaines de perception. Dans l'exemple de la maladie⁹⁵⁸, cité par Merleau-Ponty, certaines couleurs peuvent « montrer » la signification du froid ou de la chaleur. Dans l'écoute de la musique, autre exemple de Merleau-Ponty, le changement du « sentiment » d'espace⁹⁵⁹ montre que le domaine sonore « traverse » le domaine visuel. Ce dernier n'est pas isolé d'autres domaines perceptifs. Dans l'expérience courante, la couleur brune nous rappelle le goût ou l'odeur du café car nous ne « buvons » pas seulement du café, nous le sentons aussi. La couleur ne se limite pas à son propre domaine de la vision, concernant la compréhension de l'objet en tant qu'« unité », mais est capable de « ramener », au travers d'un autre domaine, ce qui est « plus

⁹⁵⁸ « Les malades “voient d’abord les couleurs comme nous sentons une odeur : elle nous baigne, elle agit sur nous, sans cependant remplir une forme déterminée d’une étendue déterminée”. Tout est d’abord mêlé et tout paraît en mouvement. », *ibid.*, p. 258.

⁹⁵⁹ « Dans la salle de concert, quand je rouvre les yeux, l’espace visible me paraît étroit en regard de cet autre espace où tout à l’heure la musique se déployait, et même si je garde les yeux ouverts pendant que l’on joue le morceau, il me semble que la musique n’est pas vraiment contenue dans cet espace précis et mesquin. », *ibid.*, p. 256.

qu' » elle-même. De ce côté, la perception d'un certain domaine perceptif peut influencer⁹⁶⁰ celle d'autres domaines.

La perception, se caractérisant par l'ouverture au monde (dont nous allons parler par la suite), n'est pas fixée dans les « sens » ou les perceptions individuelles, mais il y a une « communication »⁹⁶¹ qui « intervient »⁹⁶² parmi les domaines perceptifs. La « multiperspective » du sens signifie que le sens apparaissant n'est pas constitué comme objet en opposition avec le sujet par un caractère « monotone » indépendant du corps ou de la perception, mais implique des rapports corporels entre le sujet et l'objet « englobés » l'un dans l'autre. Dans cette perception multidimensionnelle, le sens appréhendé ne vient pas de la constitution de l'intentionnalité de la conscience, mais du caractère de la participation de perception du sujet au monde. L'objet n'est pas entendu comme hors du sujet, mais comme « partie » du sujet en tant que passivement « corporalisé » avec le sujet. Merleau-Ponty appelle ce caractère de la perception, qui « donne » le sens, l'« unité naturelle »⁹⁶³ avec la « couche originaire » de sensation.

⁹⁶⁰ « Car le sujet ne nous dit pas seulement qu'il a à la fois un son et une couleur : c'est le son même qu'il voit au point où se forment les couleurs. Cette formule est à la lettre dépourvue de sens si l'on définit la vision par le quale visuel, le son par le quale sonore. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 264.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 260.

⁹⁶² *Ibid.*, p. 264.

⁹⁶³ « Dans cette attitude, en même temps que le monde se pulvérise en qualités sensibles, l'unité naturelle du sujet percevant est brisée et j'en viens à m'ignorer comme sujet d'un champ visuel. Or de même que, à l'intérieur de chaque sens, il faut retrouver l'unité naturelle, nous ferons

Par ailleurs, la donation de sens par la perception ne se limite pas au domaine perceptif, mais s'étend également au domaine significatif. Par exemple, si nous voyons le mot « boulangerie » lorsque nous avons faim, ce mot ne nous montre pas seulement l'endroit contenant du glucide, mais un endroit de nourriture. Mais si nous ne savions pas qu'il existe un genre de nourriture comme le pain, parce que nous n'en avons jamais vu, ce mot ne nous dirait rien en sentant simplement son odeur. La connaissance s'effectue d'abord à travers la perception, au sens « multidimensionnel », du monde. C'est grâce à cette « connaissance » primaire que la corrélation entre la nourriture et la signification du mot devient possible. La signification ou le sens du mot ne sont pas donnés par l'ensemble des sensations, mais sont rendus possibles par la condition de la connaissance corporelle :

« Nous ne réduisons donc pas la signification du mot et pas même la signification du perçu à une somme de “sensations corporelles”, mais nous disons que, le corps, en tant qu'il a des “conduites” est cet étrange objet qui utilise ses propres parties comme symbolique générale du monde et par lequel en conséquence nous pouvons “fréquenter” ce monde, le “comprendre” et lui trouver une signification. »⁹⁶⁴

apparaître une “couche originaire” du sentir qui est antérieure à la division des sens. », *ibid.*, p. 262.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 273-274.

i.) La perception et l'attention

Selon Merleau-Ponty, la perception n'implique pas seulement l'attention, mais « plus que » l'attention. Husserl a parlé de l'attention, dans son cours donné en 1904-1905, du point de vue phénoménologique. Dans ce cours, Husserl suggère de distinguer l'attention de visée et l'attention d'intérêt. Le visé, comme illustré dans le chapitre précédent, est l'ensemble des singularités entendues comme unité ou « saisie globale »⁹⁶⁵. Le viser-vers ou l'« orientation-vers »⁹⁶⁶, en tant que source de l'objet visé qui est l'« ensemble »⁹⁶⁷ des singularités, comme le dit⁹⁶⁸ Natalie Depraz dans l'introduction de la publication de ce cours de Husserl, implique l'appréhension⁹⁶⁹. L'attention dont Husserl parle, qui est intentionnelle⁹⁷⁰ par nature, consiste en deux modes : l'attention de visée et l'attention d'intérêt. Il y a une distinction, maintient Husserl, entre ces deux

⁹⁶⁵ Edmund HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention. HUA XXXVIII : Perception et attention. Textes issus du fonds posthume (1893-1912)*, Introduction, traduction et notes par Natalie Depraz, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 71.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁷⁰ « L'attention ne se rapporte aux objets que “sur un mode intentionnel”. Quel que soit le caractère de vécu qui correspond à l'attention, ce caractère, en tout cas, ne tient pas aux objets ni n'adhère à eux. Les objets pourraient être éventuellement des imaginations, des hallucinations, c'est-à-dire ne pas exister du tout malgré l'attention que nous portons à eux. », *ibid.*, p. 81.

attentions. La première est motivée par la volonté⁹⁷¹ subjective tandis que la dernière est motivée par l'intérêt qui implique une force ressentie dans la perception. L'intérêt se révèle dans la perception en découvrant ce qui est attirant. Et l'attraction, à son tour, provoque l'apparition du phénomène en tant qu'objet de l'attention : il y a une « coappartenance », décrite par Husserl, entre l'intérêt et la phénoménalisation de l'objet :

« L'intérêt nous apparaît à bon droit, après discussion, comme une *force qui favorise l'activité de remarquer*. Même dans le cas d'une structure limitée, qui le *fait apparaître comme nouvellement éveillé, il est la condition de la perception*. L'intérêt s'articule de plus en plus avec la perception et conduit pas après pas à des perceptions toujours nouvelles, qui éveillent et articulent à leur tour de nouveaux intérêts. Cela s'accomplit au sein d'un enchaînement d'objets. À l'unité de l'enchaînement perceptif se déroulant répond l'unité de l'intérêt englobant. Mais, de même que chaque perception individuelle perçoit l'objet tout entier, de même chaque intérêt individuel correspondant est un intérêt dirigé vers l'objet tout entier, et de même que toutes les perceptions de

⁹⁷¹ « L'aspiration est en affinité avec la tension de l'intérêt. Dans les deux cas, nous sentons un certain effort, un certain travail, une sorte d'activité, nous nous sentons fatigués. Mais "l'application de la volonté", l'effort (pour obtenir quelque chose) n'est pas un intérêt tendu, ou bien la même chose avec un "plus" qui n'est pas l'intérêt et qui serait affranchi de toute tension. », *ibid.*, pp. 141-142.

l'enchaînement, en vertu de l'unité de l'objet, sont en relation de co-appartenance, de même tous les intérêts le sont également à leur tour. »⁹⁷²

Selon Husserl, l'attention de visée est différente de celle d'intérêt. L'attention d'une visée, en tant qu'« ensemble » ou « unité » de parties réelles et de parties irréelles ou l'« inaperçu » (*das übersehene*)⁹⁷³ dans la perception, implique le remplissement qui « réalise » le sens visé, tandis que l'attention d'intérêt peut avoir la satisfaction⁹⁷⁴ si le remplissement est achevé. L'attention d'intérêt implique une tentation, ou une force⁹⁷⁵, qui « réclame » une satisfaction tandis que l'attention de visée a besoin de remplissement comme condition pour rendre le sens visé « réel » ou actuel. Les deux attentions sont différentes l'une de l'autre :

⁹⁷² *Ibid.*, pp. 100-101.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 83.

⁹⁷⁴ « La visée s'allie à la visée sous la forme de l'unité de l'identité. Le *remplissement d'une visée* réside dans la conscience de l'être-donné lui-même. Il en va autrement de l'intérêt. Il présuppose, lorsqu'il fait l'objet d'une identification, un enchaînement objectivant, mais le remplissement de l'intérêt est satisfaction, de même que le remplissement d'un souhait est la satisfaction du souhait. Mais une visée se confirme, ne se satisfait pas. Il s'agit là d'une autre caractéristique. », *ibid.*, p. 110.

⁹⁷⁵ « L'intérêt se dirige vers les objets cognitifs, mais il se rattache, se “fond” sur les actes cognitifs. Par là, il joue le rôle d'un moteur du processus cognitif. Il pousse continûment le flux des perceptions et des pensées dans une direction telle qu'elle est favorable à l'entrée en scène des objets, en l'occurrence des états-de-chose “eux-mêmes” dans la perception et dans la connaissance conceptuelle, ou encore à la réalisation de la connaissance adéquate. », *ibid.*, p. 104.

« Ce qui, pour nous, est cependant suffisant, c'est l'indication selon laquelle la visée et l'intérêt se distinguent de façon évidente par cela que ce dernier est un acte affectif (*Gemütsakt*), alors que la visée ne l'est pas. La visée objectivante ne possède aucun *ancrage dans le sentiment* (*Gefühlsbasis*) ni aucune intensité qui se fonde sur elle. »⁹⁷⁶

En ce qui concerne l'origine de l'attention, la distinction entre l'attention de visée et l'attention d'intérêt n'est pas négligeable. La première ne partage pas la source de la dernière comme plaisir⁹⁷⁷, bien qu'il y ait un entrelacement reconnu par Husserl, comme indiqué⁹⁷⁸ par Natalie Depraz dans l'introduction. L'attention d'intérêt trouve peut-être son origine dans l'affect, comme remarqué⁹⁷⁹ par Husserl, tandis que l'attention de visée, qui peut être indépendante⁹⁸⁰ de l'intérêt, a son origine dans la volonté ou le vouloir subjectif. Dans l'appendice II de cette publication, Husserl souligne que

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁷⁹ « L'affect n'est pas un vêtement que l'on enfle sur un acte d'intérêt, celui-ci colore également l'affect, mais d'une manière qui ne touche pas sa particularité spécifique. C'est pourquoi, nous disons que la compréhension de la parole inclut ou exclut l'affect, c'est selon. L'affect introduit une variation qui nous situe dans une autre dimension, laquelle est tout à fait incommensurable à l'orientation que propose la compréhension. », *Ibid.*, p. 120 ; « Si l'intérêt est un moyen, s'il est au service d'un affect dominant, alors je ne vis pas en lui, dans la mesure où, en tant qu'élément transitoire ou intermédiaire, il colore lui-même l'acte. », *ibid.*, p. 122.

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 123.

le caractère de volonté est différent de celui d'intérêt. Le dernier peut attirer le regard sans la participation du vouloir tandis que le premier se dirige⁹⁸¹ activement⁹⁸² vers son objet par lui-même, bien que l'attention « elle-même », en tant que « viser-vers », ne soit pas différente⁹⁸³.

La volonté est-elle un mode primaire d'existence ? Ou, concrètement, la volonté, en tant que vouloir subjectif, se situe-t-elle comme indépendante du monde ? Et s'il y a une attention qui est motivée par l'intérêt, quelle est la condition du surgissement de l'intérêt ? Selon Merleau-Ponty, l'attention, à la fois celle de la volonté et celle de l'intérêt⁹⁸⁴, se produit de façon passive⁹⁸⁵ sur la base de la perception naturelle qui est une ouverture au sens du monde. La

⁹⁸¹ « La volonté (nous ne prenons pas le terme au sens des dispositions qui se forment) est un acte, il se dirige vers quelque chose qui est voulu et il est sans cela impensable. », *ibid.*, p. 136.

⁹⁸² « L'objet est le fondement du sentiment, il nous fait plaisir, ce dernier rayonne à partir de l'objet, et je ne me tourne pas activement vers l'objet comme dans le cas de la volonté. », *ibid.*, p. 136.

⁹⁸³ « Dans le cas de l'attention, c'est la volonté qui donne l'impulsion ; l'entrée en scène de l'attention s'ensuite précisément, laquelle ne se distingue en rien de plus de l'attention involontaire que de la préparation *via* la volonté et de la satisfaction qui a lieu avec l'entrée en scène de ce qui est voulu. », *ibid.*, p. 128.

⁹⁸⁴ Comme chez Husserl, l'intérêt selon Merleau-Ponty est possible seulement dans le monde ou dans l'exposition au monde, qui permet de découvrir l'intérêt à travers la perception en tant qu'ouverture dont nous parlerons dans la partie suivante.

⁹⁸⁵ « *La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux.* » (souligné par l'auteur), M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. V.

perception ou l'ouverture au monde précède l'attention alors que celle-ci procède à la thématization. L'attention, que Merleau-Ponty a étudiée dans l'introduction de *Phénoménologie de la perception*, en tant qu'elle montre⁹⁸⁶ ce qui a un sens⁹⁸⁷, n'est pas sans condition. La condition de l'attention, chez Merleau-Ponty, est d'abord de revenir à la « perception inattentive »⁹⁸⁸ qui appartient à la nature de la perception⁹⁸⁹, alors qu'elle manque⁹⁹⁰ dans la conscience ou sa structure intentionnelle.

Chez Merleau-Ponty, la perception obscure ou inattentive n'est pas le manque de perception, mais le caractère de la

⁹⁸⁶ « Puisque j'éprouve dans l'attention un éclaircissement *de* l'objet, il faut que l'objet perçu renferme déjà la structure intelligible qu'elle dégage. », *ibid.*, p. 35.

⁹⁸⁷ « Faire attention, ce n'est pas seulement éclairer davantage des données préexistantes, c'est réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour *figures*. Elles ne sont préformées que comme des *horizons*, elles constituent vraiment de nouvelles régions dans le monde total. », *ibid.*, p. 38.

⁹⁸⁸ « Pour prendre possession du savoir attentif, il lui suffit de revenir à soi, au sens où l'on dit qu'un homme évanoui revient à soi. Réciproquement, la perception inattentive ou délirante est un demi-sommeil. Elle ne peut se décrire que par des négations, son objet est sans consistance, les seuls objets dont on puisse parler sont ceux de la conscience éveillée. », *ibid.*, p. 35.

⁹⁸⁹ « La condition première du trouble est une désagrégation du champ sensoriel qui ne reste plus fixe pendant que le sujet perçoit, bouge en suivant les mouvements d'exploration et se rétrécit pendant qu'on l'interroge. », *ibid.*, p. 37.

⁹⁹⁰ « La conscience n'est pas moins intimement liée aux objets dont elle se distrait qu'à ceux auxquels elle s'intéresse, et le surplus de clarté de l'acte d'attention n'inaugure aucun rapport nouveau. Il redevient donc une lumière qui ne se diversifie pas avec les objets qu'elle éclaire, et l'on remplace encore une fois par des actes vides de l'attention "les modes et les directions spécifiques de l'intention". », *ibid.*, p. 36.

perception naturelle. En plus de cette perception primordiale, il existe une possibilité de passer de la perception obscure à l'attention à l'objet. La condition de l'attention, indiquée par Merleau-Ponty, est le champ qui est entendu comme ouverture, impliquant « une certaine liberté »⁹⁹¹ entre la perception inattentive et l'objet attentif, où l'attention apporte précision ou focalisation de l'objet. Chez Merleau-Ponty, l'attention de la volonté subjective, qui ne s'exerce ni par association⁹⁹² ni par impression donnée, n'est pas primaire mais secondaire, au sens qu'elle doit d'abord se mettre dans la région obscure comme le champ⁹⁹³, qui est déjà « perçu » en tant qu'« endroit » où se situe la présupposition de la thématization :

« Mais du moins l'acte d'attention se trouve enraciné dans la vie de la conscience, et l'on comprend enfin qu'elle sorte de sa liberté d'indifférence pour se donner un objet actuel. Ce passage de l'indéterminé au

⁹⁹¹ « L'attention comme activité générale et formelle n'existe donc pas. Il y a dans chaque cas une certaine liberté à acquérir, un certain espace mental à ménager. Reste à faire paraître l'objet même de l'attention. », *ibid.*, pp. 37-38.

⁹⁹² « Ainsi l'attention n'est ni une association d'images, ni le retour à soi d'une pensée déjà maîtresse de ses objets, mais la constitution active d'un objet nouveau qui explicite et thématise ce qui n'était offert jusque là qu'à titre d'horizon indéterminé. », *ibid.*, p. 39.

⁹⁹³ « La première opération de l'attention est donc de se créer un *champ*, perceptif ou mental, que l'on puisse "dominer" (Ueberschauen), où des mouvements de l'organe explorateur, où des évolutions de la pensée soient possibles sans que la conscience perde à mesure son acquis et se perde elle-même dans les transformations qu'elle provoque. », *ibid.*, p. 37.

déterminé, cette reprise à chaque instant de sa propre histoire dans l'unité d'un sens nouveau, c'est la pensée même. »⁹⁹⁴

La possibilité de l'attention, chez Merleau-Ponty, se trouve dans la perception du monde. Cela signifie à la fois l'endroit du surgissement de l'attirance⁹⁹⁵, qui permet la thématization en tant que précision de l'objet de cet espace obscur et « multiphénoménal », et l'« endroit » qui donne la possibilité de découvrir cette attirance. Dans l'exemple précédent du musée, pour que nous puissions regarder les photos avec attention, il faut que nous soyons « avec » ces photos comme présence, ou que nous « sachions » qu'existent des photos historiques dans le musée. L'exposition dans une situation « précède » l'intérêt (inter-être), au sens où il est « donné » dans le monde. Cela ne veut pas dire qu'il y a un monde qui précède ou qui est indépendant de toutes les relations. L'exposition du sujet lui permet de se relier au monde. La relation avec le monde est à la fois la possibilité de la liaison comme intérêt et la possibilité de la découverte ou du changement de sens, que nous aborderons plus loin. La perception, en tant que perception naturelle ou sensation

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁹⁵ « Quand je regarde librement, dans l'attitude naturelle, les parties du champ agissent les unes sur les autres et *motivent* cette énorme lune à l'horizon, cette grandeur sans mesure qui est pourtant une grandeur. Il faut mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique et c'est ainsi qu'on arrive à une vraie théorie de l'attention. », *ibid.*, p. 40.

ouverte, est la condition de l'attention de l'objet comme telle. Étant invisible comme être ignorée⁹⁹⁶ par ce qui est perçu, la perception demeure dans l'obscurité mais témoigne de la donation⁹⁹⁷ du monde.

ii.) Lebenswelt et sa condition

Dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), Husserl montre que le « monde-de-la-vie » (*Lebenswelt*) est antérieur au monde scientifique en tant que fondement des possibilités. Le « monde-de-la-vie », qui est la « possession passive » comme donnée, est antérieur au monde scientifique ou thématisé, parce que, chez Husserl, l'intérêt se découvre dans le monde, lieu de donation où se révèle l'intérêt comme tel. De cette manière, ce monde donné est la possibilité de concrétisation⁹⁹⁸ ou de spécification :

⁹⁹⁶ « Tout ce qui existe, existe comme chose ou comme conscience, et il n'y a pas de milieu. La chose est en un lieu, mais la perception n'est nulle part, car si elle était située elle ne pourrait faire *exister pour elle-même* les autres choses, puisqu'elle reposerait en soi à la manière des choses. La perception est donc la pensée de percevoir. Son incarnation n'offre aucun caractère positif dont il y ait à rendre compte et son éccéité n'est que l'ignorance où elle est d'elle-même. », *ibid.*, pp. 47-48.

⁹⁹⁷ « L'attitude naturelle en me jetant au monde des choses me donne l'assurance de saisir un "réel" au-delà des apparences, le "vrai" au-delà de l'illusion. », *ibid.*, p. 49.

⁹⁹⁸ « Il est vrai en effet que la vie pré-scientifique se contente de ce connu-là et de sa façon de ramener l'inconnu au connu, gagnant une connaissance occasionnelle sur le fondement de l'expérience (qui se confirme en elle-même et rejette de soi l'apparence) et de l'induction. », Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la*

« En tant que nous vivons dans une conscience éveillée du monde, nous sommes constamment actifs sur le fondement d'une possession passive du monde, et c'est à partir de là, c'est-à-dire à partir des objets donnés d'avance dans le champ de conscience, que nous sommes affectés, que nous nous tournons, suivant notre intérêt, vers l'un ou l'autre de ces objets, que nous nous occupons d'eux activement de diverses façons ; ce sont, dans nos actes, des objets "thématiques". »⁹⁹⁹

Le « monde-de-la-vie » chez Husserl se caractérise non seulement par des « endroits » qui offrent la possibilité de trouver des intérêts, mais aussi par des « données intuitives disponibles »¹⁰⁰⁰, qui ne sont pas entendues comme « données de sensation »¹⁰⁰¹ mais comme l'intuition du sens

phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand et préface par Gérard Granel, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 141.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁰⁰ « Ce qui a pour effet de mettre également en question, sous ses différents modes généraux, la façon dont les savants, par une conséquence continuelle, reviennent se saisir du monde de la vie avec ses données intuitives toujours disponibles, et nous pouvons y faire entrer aussi en ligne de compte la simplicité parfois de leurs énoncés, formés sur le même mode purement descriptif du jugement qui est propre aux énoncés occasionnels dans le courant de la vie pratique de tous les jours. », *ibid.*, p. 139.

¹⁰⁰¹ « Et l'on ne doit avant tout pas recourir (c'est là un point important que je souligne d'avance) aux "data de sensation" prétendument donnés immédiatement, comme si c'étaient eux qui étaient immédiatement caractéristiques des données purement intuitives du monde de la vie. Ce qui est effectivement premier, c'est l'intuition "simplement subjective-relative" de la vie pré-scientifique du monde. », *ibid.*, p. 142.

continuel ¹⁰⁰², en impliquant déjà sa constitution ¹⁰⁰³ progressive ¹⁰⁰⁴ en tant que synthèse ¹⁰⁰⁵ passive avec la perception, qui précède ¹⁰⁰⁶ le développement des sciences :

« Le monde de la vie est un domaine d'évidences originelles. Le donné évident est selon les cas éprouvé dans la perception comme "lui-même" dans la présence immédiate, ou bien dans le souvenir il est souvenu comme "lui-même"; tous les autres modes de l'intuition sont autant de présentifications de "lui-même"; [...] » ¹⁰⁰⁷

Le « monde-de-la-vie », chez Husserl, est la possibilité de l'apparition de l'objet. Mais l'apparition, ou la

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 166.

¹⁰⁰³ « Il doit devenir parfaitement clair – j'entends : on doit porter à l'évidence ultime – que et comment toute évidence des opérations objectivo-logiques, dans laquelle la théorie objective (par exemple la théorie mathématique, la théorie physique) se trouve fondée quant à la forme et au contenu, possède les sources cachées de son fondement dans l'opération ultime qui est celle de la vie, dans laquelle constamment la donnée évidente du monde de la vie possède, c'est-à-dire a acquis et acquiert à nouveau, son sens d'être pré-scientifique. », *ibid.*, p. 145.

¹⁰⁰⁴ « Cela ne se produit pas comme un mélange extérieur, mais, en tant qu'elles portent en elles-mêmes à chaque phase un *sens*, en tant qu'elles visent quelque chose, elles se nouent en un *enrichissement progressif du sens* et en une *formation continue du sens*, dans laquelle continue à valoir comme encore-retenue ce qui n'apparaît pourtant plus et dans laquelle la pré-visée anticipatrice d'un déroulement continu, la pré-entente de "ce qui va venir", se remplit et en même temps se détermine de plus près. », *ibid.*, p. 180.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 179.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 145.

« conscience »¹⁰⁰⁸ de ce monde, n'est pas la même que celle d'apparition de l'objet. Ce dernier apparaît dans ¹⁰⁰⁹ l'horizon ¹⁰¹⁰ du monde comme son caractère. L'objet apparaissant est celui du monde, l'objet ou la donation de l'objet ne se sépare pas du monde. L'apparition de l'objet présuppose¹⁰¹¹ le monde, en ce sens que l'objet est trouvé dans le monde, son apparition n'étant possible que dans le monde. Ce dernier sert de « terrain »¹⁰¹² des sciences, c'est-à-dire qu'il permet l'apparition¹⁰¹³ de la préoccupation d'intérêts et des connaissances thématiques. Le monde, comme horizon, est

¹⁰⁰⁸ « Le monde est pour nous, sujets éveillés qui sommes toujours des sujets intéressés pratiquement d'une façon ou d'une autre, donné d'avance comme champ universel de toute pratique réelle et possible, non pas occasionnellement seulement, mais toujours et nécessairement, donné d'avance comme horizon. Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde. Vivre éveillé, c'est être éveillé pour le monde, être constamment et actuellement "conscient" du monde et de soi-même en tant que vivant *dans* le monde, c'est vivre effectivement la certitude d'être du monde, l'accomplir réellement. En cela cette certitude d'être du monde est donnée d'avance dans tous les cas de telle façon, que chaque fois des choses singulières nous sont données. », *ibid.*, p. 162.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁰¹⁰ « Bref la perception à chaque fois, si on la prend comme on en a conscience, un horizon qui appartient à son objet (c'est-à-dire ce qui est visé chaque fois en elle). », *ibid.*, p. 179.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 162.

¹⁰¹³ « On peut donc exhiber pour lui-même le problème du sens d'être du monde de la vie, on peut s'installer complètement sur le terrain de ce monde simplement intuitif, laisser hors-jeu toutes les visées et toutes les connaissances objectifo-scientifiques, pour prendre ensuite en considération de façon générale ce qui se présente comme tâches "scientifiques", autrement dit, comme tâches à résoudre de façon universellement valable, en ce qui concerne le sens d'être qui leur est propre. », *ibid.*, p. 140.

l'horizon de l'objet apparaissant¹⁰¹⁴, il rend possible¹⁰¹⁵ son apparition. La contribution de Husserl dans ce contexte – la possibilité de la préoccupation d'intérêt ou de la thématisation qui se révèlent comme telles – est qu'il existe un horizon, ouvert à des « perceptions possibles »¹⁰¹⁶ infinies¹⁰¹⁷, qui se trouve « autour » de l'objet apparaissant. Celui-ci est dans ou avec le monde.

Dans *Idées II*, Husserl a examiné la position ontologique de l'attitude théorique qui se focalise sur l'objet en tant que connaissance¹⁰¹⁸ de l'objet. En ce qui concerne la saisie d'objet en tant que connaissance, l'attitude théorique n'est pas essentiellement différente de la « connaissance » de l'attitude naturelle. La première n'est pas fondamentale, au sens qu'elle se réalise par une concentration¹⁰¹⁹ sur l'objet qui se base sur

¹⁰¹⁴ « D'un autre côté cet horizon nous n'en avons conscience que comme d'un horizon pour des objets qui sont, et il ne peut pas être actuel sans une conscience spéciale d'objet. », *ibid.*, p. 162.

¹⁰¹⁵ « Je veux dire que rien d'autre ne doit nous intéresser que précisément cette modification subjective des modes de donnée, des modes d'apparition, des modes intrinsèques de valeur, laquelle se déroulant constamment et se nouant synthétiquement sans cesse dans le passage d'un flux, produit la conscience unitaire du pur et simple "être" du monde. », *ibid.*, p. 166.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰¹⁸ « Ce qui est caractéristique réside bien plutôt dans le monde sur lequel de tels vécus sont accomplis dans la fonction de connaissance. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 25.

¹⁰¹⁹ « C'est une chose que de voir, c'est-à-dire en général d'éprouver un vécu, de faire une expérience, de détenir quelque chose dans le champ de la perception, ; c'en est une autre que d'accomplir par l'attention le "voir" »

la « constitution préthéorique »¹⁰²⁰ : l'objet thématique est déjà « constitué » par des « pré-données »¹⁰²¹ avant que¹⁰²² l'objet ne se considère comme objet thématique.

Quant à la signification du monde, Husserl a aussi remarqué, dans *La crise*, la possibilité de changement¹⁰²³ du sens, qui se trouve dans ce monde. Par exemple, nous croyons que c'est un monsieur qui se trouve au loin. Lorsque nous nous approchons de lui, nous nous rendons compte que c'est un panneau au lieu

au sens spécifique, de "vivre" dans le voir sur un mode éminent, d'avoir en tant qu'*ego* au sens spécifique une activité de "croyance", de jugement, d'accomplir un acte de jugement en tant qu'un *cogito*, de se diriger avec un regard actif sur l'objet, ce qui est se diriger par une *visée* spécifique. », *ibid.*, p. 26.

¹⁰²⁰ « Ce n'est que par une *conversion du regard théorique* ou un changement de l'intérêt théorique qu'elles passent du stade de la constitution *pré-théorique* à celui de la constitution théorique ; *les nouvelles couches de sens entrent dans le cadre du sens théorique*, c'est un objet nouveau, ou encore visé selon un sens nouveau et plus authentique, qui est alors objet de la saisie et de la détermination théorique dans des actes théoriques nouveaux. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 27.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰²² « Ce sont là des rapports difficiles, qu'il importe de bien entendre et de bien observer. Dans ce cas, il faut bien voir que *l'attitude théorique et ses actes théoriques* (dont l'accomplissement fait accéder le sujet au statut de sujet théorique) ont *pour particularité que résident à l'avance en eux, d'une certaine manière, les objets* appelés en premier lieu à *devenir* théoriques. Ainsi des objets se trouvent déjà constitués sur un mode *pré-théorique*, à ceci près qu'ils ne sont pas des objets que la théorie s'est appropriés, des objets visés au sens éminent du terme, encore moins des objets relevant d'actes qui les déterminent théoriquement. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 28-29.

¹⁰²³ « Mais il existe encore une autre orientation thématique, extrêmement importante, que nous n'avons pas nommée, qui est caractérisée par le phénomène de la *modification de validité*, par exemple le changement de l'être en apparence. », E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 183.

d'un monsieur. Le mouvement du corps, avec la perception dans ce monde, change le sens que nous avons « projeté » et nous « donne » un autre sens :

« L'apparence se résout alors grâce à une “correction”, grâce à la modification du sens dans lequel on avait perçu la chose. Il est facile de voir que la modification du sens aperceptif a lieu grâce à la modification de l'horizon protentionnel des diversités anticipées comme normales (c'est-à-dire cohérentes dans leur déroulement) ; [...] »¹⁰²⁴

Le « monde-de-la-vie » n'est pas un monde qui existe ailleurs, comme isolé du sujet et des autres, mais l'endroit de diverses perceptions¹⁰²⁵ possibles, où les sens, qui apparaissent comme tels, sont le fondement des études scientifiques. La perception ici pour Husserl est un « mode primitif de l'intuition »¹⁰²⁶, signifiant la donation d'une compréhension¹⁰²⁷ élémentaire.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰²⁵ « La percevoir, même si elle est perçue sans aucune altération, est quelque chose de très divers, c'est la voir, la toucher, la sentir, l'entendre, etc. et dans chaque cas j'ai là quelque chose de différent. Ce qui est, vu dans le voir est en et pour soi un autre que ce qui est touché dans le touché. Mais cela ne m'empêche pas de dire “la même chose” – sont seulement différents les modes de son exposition sensible. », *ibid.*, pp. 178-179.

¹⁰²⁶ *ibid.*, p. 120.

¹⁰²⁷ « La perception est le mode primitif de l'intuition, c'est elle qui “présente” dans l'originalité primitive, c'est-à-dire sur le mode du “présent-soi-même”. », *ibid.*, p. 120.

De ce côté, la perception du corps, au sens de la chair¹⁰²⁸ dont nous parlerons par la suite, consiste en un horizon¹⁰²⁹ de l'objet perçu ou apparaissant qui est entendu comme « arrière-plan »¹⁰³⁰, pas au sens physique, comme le mur est l'arrière-plan de la peinture, mais au sens de la possibilité ou du fondement¹⁰³¹ de l'apparition thématique :

« La chair est d'une façon tout à fait unique toujours présente dans le champ de la perception, avec une immédiateté entière, dans le sens d'être tout à fait unique, précisément ce sens d'être qui est désigné par le mot "organe" (pris ici dans son acception originale). »¹⁰³²

L'« organe », chez Husserl, n'est pas une partie du mécanisme biologique mais la structure de « constitution » du sens rendue possible par tout le corps, y compris¹⁰³³ la sensibilité perceptive et kinesthésique. La « kinesthèse » dans ce cadre est

¹⁰²⁸ « A quoi notre chair – qui, dans le champ de la perception, n'est jamais absente – se trouve évidemment et inévitablement avoir part, et ce par les "organes de perception" correspondants qui sont les siens (yeux, mains, oreilles, etc. », *ibid.*, p. 121.

¹⁰²⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰³¹ « Celle-ci trouve la source la plus profonde, la source dernière de ses confirmations dans la "pure" expérience au sens que nous avons précisé plus haut, avec tous ses modes de perception, de souvenir, etc. », *ibid.*, p. 142.

¹⁰³² *Ibid.*, p. 121.

¹⁰³³ *Ibid.*, pp. 121-122.

considérée du point de vue de la formation de sens¹⁰³⁴, le sentiment corporel fait partie de l'« accomplissement »¹⁰³⁵ du sens. Par exemple, si nous ne sommes pas sûr que ce soit un sac lourd, que nous le prenons avec la main et attrapons mal au dos, alors nous « savons » que c'est un sac lourd. La kinesthèse ne se sépare pas de la formation du sens, au contraire, elle « coopère » avec ou participe à la formation du sens, dont nous parlerons par la suite. Le monde-de-la-vie n'est pas possible sans perception. Dans la section suivante sera étudiée la perception chez Merleau-Ponty. Elle n'est pas mise hors circuit dans la réduction « phénoménologique », mais elle implique le rapport ou la structure du sujet au monde, qui est la possibilité de la phénoménalisation, laquelle est le fondement des connaissances.

4) La perception en tant que phénoménalisation possible

La perception en tant qu'éclairage, chez Merleau-Ponty, n'a pas seulement pour fonction de rendre possible l'apparition de l'objet comme objet perçu, mais également de permettre de rendre visibles les autres « objets » aux alentours, mettant ainsi

¹⁰³⁴ « Du point de vue de la conscience ils jouent ici perpétuellement un rôle, de telle sorte qu'ils fonctionnent dans le voir, l'entendre etc... dans une unité avec la mobilité égologique qui leur appartient : l'ainsi-nommée kinesthèse. Toutes les kinesthèses, chaque "je bouge", chaque "je fais", sont liées entre elles dans l'unité universelle, où le repos kinesthésique est un mode du "je fais". », *ibid.*, p. 121.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, p. 121.

le sujet au monde. Le monde, chez Merleau-Ponty, n'est pas la somme des objets ni le constitué par la conscience, mais l'ouverture infinie¹⁰³⁶, ou selon ses termes le « champ »¹⁰³⁷ qui caractérise¹⁰³⁸ ontologiquement le sujet : celui-ci ne se sépare pas du monde. Comme illustré auparavant, à travers la perception, qui est le moyen d'accéder¹⁰³⁹ à la vérité, l'objet perçu n'apparaît pas juste comme un objet seul, mais avec d'autres choses, qui forment comme l'arrière-plan ou l'« espace » autour de lui. L'arrière-plan ou l'espace autour de l'objet, comme la table en-dessous du stylo, signifie que l'objet perçu ou l'objet attentif ne s'isole pas du monde, mais se trouve dans le monde, ou ouvre au monde. La différence entre l'objet visé ou apparaissant et le champ de la perception réside dans le fait que l'objet visé n'apparaît pas seul dans le champ, mais est entouré d'autres objets comme les choses, à l'arrière-plan ou dans l'espace autour de lui, qui apparaissent avec l'objet visé ou forment avec lui un ensemble. Dans l'exemple

¹⁰³⁶ « *Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable.* » (souligné par l'auteur), M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. XI-XII.

¹⁰³⁷ « *Le monde n'est pas un objet dont je possède par devers moi la loi de constitution il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. V.

¹⁰³⁸ « *La vérité n'« habite » pas seulement l'« homme intérieur » ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. V.

¹⁰³⁹ « *Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. XI.

ci-dessus, le stylo n'apparaît pas seul, en l'« air », mais « sur » la table et un mur se trouve également à l'arrière. De même, lorsque nous écoutons, nous entendons les paroles des gens et les cris des oiseaux qui se trouvent sur place. Il n'y a pas une seule voix, à l'exclusion des autres, mais plusieurs. De plus, le silence ne signifie pas ne rien dire, comme l'a montré¹⁰⁴⁰ Nicolas Monseu, mais signifie, dans ce contexte, la continuation de « recevoir » des voix par la capacité de percevoir. La perception en tant que champ permet l'aperceance d'autres objets bien qu'ils soient moins clairs par rapport à l'objet focalisant :

« Mais la structure point-horizon ne peut m'enseigner ce que c'est qu'un point qu'en ménageant en avant de lui la zone de corporéité d'où il sera vu et autour de lui les horizons indéterminés qui sont la contre-partie de cette vision. »¹⁰⁴¹

i.) La perception en tant que champ

La perception d'un objet s'effectue comme ouverture au monde dans un horizon. Comme noté par Renaud Barbaras, la

¹⁰⁴⁰ Nicolas MONSEU, *Point de silence. Perspectives philosophiques*, préface d'Isabelle Morin-Larbey, collection : Petites empreintes 1, par Nicolas Monseu, Jean Leclercq et Grégori Jean, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2016, pp. 82-83.

¹⁰⁴¹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 119.

perception ou l'apparition d'un objet est liée¹⁰⁴² à l'apparition du monde. Dans cette ouverture, il y a des objets qui apparaissent comme tels et il y a des « marges » qui n'apparaissent pas aussi clairement que les objets, que nous appelons « horizon » de l'objet. Pour l'objet perçu, il n'y a pas seulement un objet qui apparaît mais aussi la région qui l'entoure, comme dans l'exemple ci-dessus où le stylo que nous voyons est le stylo sur la table avec d'autres choses autour de lui. De plus, nous ne voyons pas seulement la table qui est « près » du stylo mais aussi la fenêtre à l'arrière. L'horizon accompagne l'objet perçu comme son caractère phénoménal. Dans ce sens, l'unité de la perception de l'objet en tant que telle comprend « plus que » l'objet. Selon Merleau-Ponty, elle excède ce que montre l'objet lui-même :

« En cela elle excède l'expérience perceptive et la synthèse d'horizons, – comme la notion d'un *univers*, c'est-à-dire d'une totalité achevée, explicite, où les rapports soient de détermination réciproque excède celle d'un *monde*, c'est-à-dire d'une multiplicité

¹⁰⁴² « L'essence de l'apparaître implique la relation à un fond ou un champ d'apparition ; elle est caractérisée par l'enveloppement, l'appartenance, et c'est pourquoi elle contient une relation de l'apparaissant avec le tout du monde. Il faut donc admettre que l'apparaître d'un apparaissant quelconque implique, d'une manière qui reste à préciser, la coapparition du monde. », Renaud BARBARAS, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 85.

ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque. »¹⁰⁴³

L'horizon perceptuel ne se trouve pas au centre de la perception, mais dans les « marges », comme « entourage » de l'objet apparaissant, ou comme un « excès »¹⁰⁴⁴, décrit par R. Barbaras, qui est « plus que » l'objet perçu ou apparaissant. Ainsi, les « objets » dans l'horizon n'apparaissent pas aussi bien que l'objet qui se trouve au centre de la perception. Dans notre exemple, nous voyons bien le stylo sur la table, mais pas bien les passants dans la rue, par la fenêtre. Si nous tournons notre regard sur les passants, le stylo devient flou et n'apparaît plus comme avant, à savoir comme le centre de focalisation ; Merleau-Ponty remarque que la focalisation d'un objet revient à cacher¹⁰⁴⁵ les autres comme des objets dans l'horizon. L'horizon est « avec » l'objet apparaissant ou perceptif, bien qu'il ne se montre pas aussi bien que l'objet apparaissant. Et l'horizon de l'objet ne peut pas être éliminé, c'est-à-dire qu'il continue à exister même si l'objet de focalisation a été changé.

¹⁰⁴³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 85.

¹⁰⁴⁴ R. BARBARAS, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 107.

¹⁰⁴⁵ « Même si je ne savais rien des cônes et des bâtonnets, je concevrais qu'il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de perdre en fond ce que l'on gagne en figure, parce que regarder l'objet c'est s'enfoncer en lui, et que les objets forment un système où l'un ne peut se montrer sans en cacher d'autres. Plus précisément, l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon et la vision est un acte à deux faces. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 81-82.

ii.) L'indéterminabilité de l'horizon chez Husserl

Dans *Idées I*, Husserl a remarqué qu'il y a de l'arrière-plan avec l'objet perceptif. L'arrière-plan ne vient pas d'ailleurs, mais est concomitant de l'objet perçu ; dans l'exemple précédent, le stylo perçu l'est avec la table dessous. L'arrière-plan ne se sépare pas de ce dernier :

« Toute perception de chose a ainsi un halo d'*intuitions d'arrière-plan* (ou d'aperçus d'arrière-plan, si dans l'intuition on fait entrer déjà l'être-dirigé-vers) et cela aussi est un "vécu de conscience" ou, plus brièvement, une "conscience" et, s'entend, une conscience "*de*" tout ce qui réside en fait dans l'arrière-plan d'objets co-aperçus. »¹⁰⁴⁶

L'arrière-plan n'est pas invisible, mais « moins » visible que l'objet perçu. Cependant, comme illustré tout à l'heure, il a un caractère d'indéterminabilité. Pour l'objet perçu, qui est mis au « centre » de la perception, il est bien vu ou remarqué. Par exemple, nous voyons une maison en face de nous. Elle se trouve au « centre » de notre vue, mais le jardin est dans la

¹⁰⁴⁶ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, traduction nouvelle par Jean-François Lavigne, Paris, Éditions Gallimard, 2018, p. 102.

« marge ». Nous le voyons, mais il n'est pas aussi bien vu que la maison :

« Une chose matérielle est nécessairement donnée dans de simples “modes d'apparition” (*Erscheinungsweisen*) ; il y a là nécessairement un noyau d’“effectivement exposé”, environné, conformément à l'appréhension, par un horizon de “co-donné” *impropre*, et de plus ou moins vague indétermination. Et le sens de cette indétermination est également préfiguré par le sens général de ce qui est perçu à titre de chose, en général et comme tel, ou, si l'on veut, par l'essence générale de ce type perceptif que nous nommons perception d'une chose matérielle. »¹⁰⁴⁷

L'arrière-plan, en tant que partie d'horizon ou ayant le caractère d'horizon, ne se sépare pas de l'objet perçu et il existe infiniment, c'est-à-dire que si l'objet perçu a été changé, le nouveau « donné » de l'arrière-plan surgit à la suite de ce nouvel objet. En reprenant l'exemple ci-dessus, quand nous tournons notre regard vers le jardin au lieu de le maintenir sur la maison en face, celui-ci devient plus clair, et la « maison » plus obscure par rapport à avant. Mais même si le jardin devient plus clair, il y a un nouvel arrière-plan du jardin : l'arbre du voisin. Celui-ci devient obscur. Husserl souligne

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, pp. 130-131.

que l'arrière-plan existe dans¹⁰⁴⁸ la perception de l'objet, en tant que caractère ontologique de la perception, mais le rapport phénoménologique entre l'arrière-plan et la compréhension de l'objet, comme indiqué¹⁰⁴⁹ supra par Merleau-Ponty, reste à illustrer. Par ailleurs, la perception chez Husserl n'est pas le « résidu » phénoménologique, c'est-à-dire que la perception ne peut pas être la « substance » de la phénoménalité en tant que constitutrice principale de l'unité de l'objet ou du sens de l'objet comme tel.

¹⁰⁴⁸ « L'indétermination signifie bien nécessairement *la déterminabilité d'un style fixement prescrit*. Elle indique d'avance des multiplicités perceptives possibles qui, passant continûment l'une dans l'autre, se condensent en l'unité d'une perception, où la chose matérielle qui dure continûment ne cesse de montrer, au cours de séries d'esquisses toujours renouvelées, des "faces" continuellement nouvelles (ou, revenant en arrière, les anciennes). Ainsi, les moments de la chose qui ont été cosaisis de manière impropre accèdent peu à peu à l'exposition effective, et en viennent donc à être effectivement donnés ; les indéterminations se déterminent plus précisément, pour se changer ensuite elles-mêmes en données claires ; en sens inverse, il est vrai, le clair se transforme à nouveau en obscur, l'exposé en non-exposé, etc. *Cette forme d'imperfection in infinitum appartient à l'essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 131.

¹⁰⁴⁹ « En cela elle excède l'expérience perceptive et la synthèse d'horizons, - comme la notion d'un *univers*, c'est-à-dire d'une totalité achevée, explicite, où les rapports soient de détermination réciproque excède celle d'un *monde*, c'est-à-dire d'une multiplicité ouverte et indéfinie où les rapports sont d'implication réciproque. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 85.

iii.) Le champ perceptif en tant qu'ouverture corporelle

L'horizon de l'objet fait partie des propriétés de la perception. Le propre de la perception n'est pas de mettre l'objet en opposition avec le sujet. La perception, selon Merleau-Ponty, signifie l'engagement du sujet au monde à travers le corps. La perception ou la perception du monde n'est pas possible sans corps, c'est-à-dire que le monde ou l'apparition du monde n'est pas séparable du corps. La possibilité de la perception se trouve dans le corps ou dans le sujet corporel. La perception est considérée comme caractère ontologique du corps. Ce dernier chez Merleau-Ponty, est l'origine réciproque de la perception, cela veut dire que la perception se « base » sur le corps et que celui-ci se caractérise par la perception également. Les deux ne sont pas séparés l'un de l'autre.

Le corps a un aspect physique, par exemple, qui le rend visible, il occupe un certain espace ou une certaine place¹⁰⁵⁰, autrement dit, ce même espace ne peut être occupé par d'autres corps. Le corps a du poids. En effet, quand nous tenons un enfant dans les bras, nous sentons si l'enfant a bien grandi. Mais le corps est différent de l'objet physique, comme le précise Husserl : le corps perçoit. Pour Husserl, c'est l'« organe »¹⁰⁵¹ de

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁵¹ « En ceci tout d'abord que c'est le corps propre qui est *le moyen de toute perception* ; il est *l'organe de perception*, il est nécessairement en cause dans toute perception. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 92.

perception, mais ce n'est pas la perception elle-même, dont nous parlerons par la suite.

Revenons à la perception. Elle n'est pas un acte du vouloir subjectif, mais un acte autonome : elle est indépendante du vouloir du sujet. Par exemple, si nous aimons ou non le bruit des travaux, nous l'entendons quand même dans notre chambre. La perception du corps permet au sujet de savoir ce qui existe dans son environnement : nous savons qu'il y a un ordinateur devant nous parce que nous le voyons, et une étagère se trouve derrière l'ordinateur. Nous le savons sans qu'intervienne notre vouloir personnel. C'est la vision qui nous dit l'existence des objets. Le corps permet au sujet de « percevoir » même en dormant. Quand nous dormons, le corps perçoit moins, les yeux étant fermés et les oreilles en « demi-repos », mais cela n'empêche pas que nous puissions être réveillé par le réveille-matin, ou l'arrivée de quelqu'un. La perception est capable de se produire sans vouloir individuel ; selon les termes de Merleau-Ponty, elle est « pré-personnelle »¹⁰⁵² par nature. Merleau-Ponty décrit bien cette propriété de la perception :

« Sans doute ce dernier lien rend possible le réveil : par ces portes entr'ouvertes les choses rentreront ou le dormeur reviendra au monde. De même le malade qui a rompu avec la coexistence peut encore percevoir

¹⁰⁵² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 251.

l'enveloppe sensible d'autrui et concevoir abstraitement l'avenir au moyen d'un calendrier par exemple. En ce sens le dormeur n'est jamais complètement renfermé en soi, jamais tout à fait dormeur, le malade n'est jamais absolument coupé du monde intersubjectif, jamais tout à fait malade. »¹⁰⁵³

Avec la perception, les objets que le corps découvre autour du sujet ne sont pas dénués de sens, ils en sont dotés. La perception est un acte de donation de sens, acte indépendant du soi individuel, mais pas de l'intentionnalité de conscience, ce que nous illustrerons par la suite. Le sens de l'objet n'est pas seulement le sens lui-même, comme montré dans le premier chapitre, car la valeur est déjà impliquée dans le sens. La matière « pure » elle-même n'est pas "in-compréhensible", car la matière elle-même a déjà du « sens » comme valeur pour le sujet. Dans l'exemple de la musique, le son aigu évoque pour nous comme une forme de dérangement. Mais le dérangement de la « nature » de la matière ne signifie pas qu'il n'y a pas de possibilité de le « modifier » par certains moyens, comme en l'intégrant dans une mélodie agréable, ce dont nous parlerons plus loin.

Revenons à la « compréhension » de la matière, où le sens se trouve déjà incarné. De ce côté, une « connaissance » est déjà donnée par le corps, car le corps qui perçoit est capable de

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 191.

compréhension. Par exemple, grâce à la perception, nous voyons qu'il pleut dehors et nous nous mettons à l'abri dans la salle. Ou bien nous sentons une odeur agréable s'approcher, cela éveille notre faim et nous incite à rechercher des gourmandises. La « connaissance » donnée par le corps n'est pas le résultat d'un apprentissage, mais de la perception du sens des objets elle-même, dont nous parlerons dans les parties suivantes.

iv.) La possibilité de la perception en tant que condition

La possibilité de la compréhension d'un objet perçu comme révélation du sens réside dans le rôle d'éclairage exercé par la perception. Ce caractère de la perception n'agit pas par la conscience ou par le vouloir du sujet, mais « par » le corps¹⁰⁵⁴ ou le corps du sujet. La perception ne peut être séparée du corps dont le propre est d'être « localisé », car le corps est lié à son environnement. Avec notre corps, nous nous trouvons toujours quelque part, par exemple dans la bibliothèque, qui nous permet de chercher des livres autour de nous. Le corps

¹⁰⁵⁴ « Notre installation dans un certain milieu coloré avec la transposition qu'elle entraîne de tous les rapports de couleurs est une opération corporelle, je ne puis l'accomplir qu'en *entrant* dans l'atmosphère nouvelle, parce que mon corps est mon pouvoir général d'habiter tous les milieux du monde, la clé de toutes les transpositions et de toutes les équivalences qui le maintiennent constant. Ainsi l'éclairage n'est qu'un moment dans une structure complexe dont les autres moments sont l'organisation du champ telle que notre corps la réalise et la chose éclairée dans sa constance. », *ibid.*, pp. 359-360.

implique un environnement qui est « connu », de manière générale, par la perception. Il nous permet aussi, par exemple, de nous situer dans un musée et d'être exposé au monde comme aux photos historiques. Le corps donne la possibilité de voir, dans le sens ici de connaître, des objets dans l'environnement comme tels. Le « se-trouver » ne signifie pas l'endroit physique où se met le sujet, mais appartient à la subjectivité corporelle, se caractérisant par la perception, qui n'est pas la subjectivité transcendantale qui isole du monde, mais met le sujet dans le monde par le caractère ontologique du corps qui révèle le sens de l'objet. C'est la perception du corps qui rend possible la compréhension de l'objet en tant que telle. Autrement dit, en tant que caractère de la subjectivité corporelle, la perception est la possibilité de la compréhension d'un objet comme tel. Le sens du monde est donné, en tant qu'« animé »¹⁰⁵⁵, à travers la perception du corps qui se lie au monde :

« La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est "l'opinion" ou la "foi originaire" qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée. »¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 361.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, pp. 371-372.

La compréhension du sens perceptif est rendue possible par la subjectivité corporelle en tant que « conscience primordiale »¹⁰⁵⁷. Celle-ci n'est pas la conscience transcendantale isolée du monde, mais sa possibilité ontologique¹⁰⁵⁸, qui fournit la « compréhension » corrélative¹⁰⁵⁹ en tant que connaissance primaire à l'avance. Comme illustré plus haut, la limitation de la perception n'empêche pas de « donner » un sens à l'objet. Par ailleurs, l'« insuffisance » de l'apparition de l'objet peut aussi conduire à un autre sens. Prenons le sommet d'un arbre voilé par le brouillard : une partie de l'arbre ne se montre pas, et son « apparition » en tant qu'« arbre entier » n'est pas « complète » ; cela peut néanmoins permettre une possibilité de trouver belle cette « image » de l'arbre.

¹⁰⁵⁷ « Nous entrevoyons maintenant un sens plus profond de l'organisation du champ : ce ne sont pas seulement les couleurs, mais encore les caractères géométriques, toutes les données sensorielles, et la signification des objets, qui forment un système, notre perception tout entière est animée d'une logique qui assigne à chaque objet toutes ses déterminations en fonction de celles des autres et qui "barre" comme irrédelle toute donnée aberrante, elle est tout entière sous-tendue par la certitude du monde. », *ibid.*, p. 361.

¹⁰⁵⁸ « La constance de la couleur n'est qu'un moment abstrait de la constance des choses, et la constance des choses est fondé sur la conscience primordiale du monde comme horizon de toutes nos expériences. Ce n'est donc pas parce que je perçois des couleurs constantes sous la variété des éclairages que je crois à des choses, et la chose ne sera pas une somme de caractères constants, c'est au contraire dans la mesure où ma perception est de soi ouverte sur un monde et sur des choses que je retrouve des couleurs constantes. », *ibid.*, p. 362.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 360.

L'objet apparaissant dans l'espace corporel, remarqué par Merleau-Ponty, n'est pas nécessairement « équilibré » d'un point de vue géométrique¹⁰⁶⁰ ou scientifique : les « parties » de cet objet n'apparaissent pas égales entre elles. Par exemple, cette table possède quatre coins. Tel que le voient nos yeux, le coin proche de nous apparaît plus grand que les autres. Dans l'espace corporel, l'objet donné n'apparaît pas de manière uniforme, mais présente une inégalité d'accentuation. La compréhension d'objet et sa grandeur dépendent de la distance corporelle. Mais cela ne signifie pas un défaut de sens, ou un manque de la possibilité de « former » un sens. L'« inégalité » de l'objet perçu implique déjà un début de « connaissance », donnée par le corps au moyen de l'espace corporel. Par exemple, nous savons que le coin de table proche de nous est pointu. Nous faisons attention en passant près de la table. L'« inégalité » de la perception de l'objet ne gêne pas la compréhension de l'objet comme tel. Ce n'est pas l'« uniformité » de l'objet qui en « donne » le sens, mais le caractère de « perspective » de la perception. Dans cet exemple, l'espace corporel de la perception, qui participe au monde, permet de donner la connaissance de la table. De plus, comme illustré plus haut, la « connaissance » de l'objet ne se limite pas au domaine singulier de la perception, mais s'élargit du fait du caractère multisensoriel de la perception. La connaissance de la table, avec l'inégalité de l'apparition, ne procède pas de la seule vision, mais d'autres sens y

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 300.

contribuent, comme le toucher. Par exemple, nous nous étant blessé à ce coin de table en passant, nous faisons attention à cette table aux coins spéciaux. Remarqué par Merleau-Ponty, notre corps comme sujet corporel « cherche »¹⁰⁶¹ à donner du sens à l'objet à l'aide des « données perceptives » venant de la perception du corps.

La compréhension ne se produit pas par « association » ou sommation du « tout » des données¹⁰⁶² dans le temps successif¹⁰⁶³, mais par les « contacts » corporels du sujet, qui sont déjà immergés ou exposés comme « engagés »¹⁰⁶⁴ dans le monde à travers la distance ou la profondeur, dont nous parlerons plus loin, dans l'instance ou la présence¹⁰⁶⁵ sans médiation. Cela ne signifie pas que la perception ne se limite qu'au présent ni qu'elle est sans connotation temporelle.

L'espace primordial au sens phénoménologique, qui appartient à la corporalité du sujet, implique des aspects

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 304.

¹⁰⁶² « L'acte qui redresse les apparences, donne aux angles aigus ou obtus valeur d'angles droits, aux côtés déformés valeur de carré, n'est pas la pensée des relations géométriques d'égalité et de l'être géométrique auquel elles appartiennent, - c'est l'investissement de l'objet par mon regard qui le pénètre, l'anime, et fait valoir immédiatement les faces latérales comme des "carrés vus de biais", au point que nous ne les voyons même pas sous leur aspect perspectif de losange. », *ibid.*, p. 306.

¹⁰⁶³ « Quant au rapport de l'objet perçu et de ma perception, il ne les lie pas dans l'espace et hors du temps : ils sont *contemporains*. L'"ordre des coexistants" ne peut pas être séparé de l'"ordre des successifs" ou plutôt le temps n'est pas seulement la conscience d'une succession. », *ibid.*, pp. 306-307.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 309.

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 307.

temporels. Par exemple, le stylo que nous sommes en train d'utiliser n'a plus beaucoup d'encre, cela veut dire que nous l'avons utilisé déjà longtemps. Et nous estimons qu'il n'en reste plus assez pour la suite. Dans cette mesure, la compréhension de ce stylo n'est pas seulement la « présence », mais implique aussi son passé et son futur. Autrement dit, notre rapport à ce stylo, comme utile pour écrire, comporte des aspects temporels. Le temps, au sens primordial, n'est pas la succession de moments comme passé, présent et puis futur ni la conservation des images¹⁰⁶⁶, mais il implique un sens et montre des aspects temporels¹⁰⁶⁷ unifiés¹⁰⁶⁸ dans le rapport¹⁰⁶⁹

¹⁰⁶⁶ Cf., *ibid.*, pp. 476-477.

¹⁰⁶⁷ « Dans les choses mêmes, l'avenir et le passé sont dans une sorte de préexistence et de survivance éternelles ; l'eau qui passera demain *est* en ce moment à sa source, l'eau qui vient de passer *est* maintenant un peu plus bas, dans la vallée. Ce qui est passé ou futur pour moi est présent dans le monde. », *ibid.*, p. 471.

¹⁰⁶⁸ « L'être pré-objectif, le mouvant non thématifié ne pose pas d'autre problème que l'espace et le temps d'implication dont nous avons déjà parlé. Nous avons dit que les parties de l'espace, selon la largeur, la hauteur ou la profondeur, ne sont pas juxtaposées, qu'elles coexistent parce qu'elles sont toutes enveloppées dans la prise unique de notre corps sur le monde, et cette relation s'est déjà éclairée quand nous avons montré qu'elle était temporelle avant d'être spatiale. Les choses coexistent dans l'espace parce qu'elles sont *présentes* au même sujet percevant et enveloppées dans une même onde temporelle. Mais l'unité et l'individualité de chaque vague temporelle n'est possible que si elle est pressée entre la précédente et la suivante et si la même pulsation temporelle qui la fait jaillir retient encore la précédente et tient d'avance la suivante. C'est le temps objectif qui est fait de moments successifs. Le présent vécu renferme dans son épaisseur un passé et un avenir. Le phénomène du mouvement ne fait que manifester d'une manière plus sensible l'implication spatiale et temporelle. », *ibid.*, pp. 318-319.

¹⁰⁶⁹ « Le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses. », *ibid.*, p. 471.

avec le sujet. Et l'identité de l'objet n'est pas indépendante des aspects temporels, qui révèlent au sujet, en tant qu'un, que ce stylo-ci diffère des autres en tant que le plus « souvent » utilisé.

Revenons à la perception concernant le monde. La relation au monde n'est pas indépendante de l'ouverture perceptive du corps, c'est-à-dire que la perception¹⁰⁷⁰ du corps permet de se rapporter au monde en tant que caractère ontologique. La relation au monde ne se sépare pas du monde en tant que sa « possession »¹⁰⁷¹ ontologique. Dans cette mesure, il existe une liaison structurelle, une « communication » entre le sujet et le monde « plus vieille que la pensée »¹⁰⁷², à travers la corporalité qui est propre à l'espace phénoménal. Celui-ci n'est pas un espace physique, mais un espace de distance phénoménologique. Par exemple, ces chaussures sont plus proches de nous, que les skis, car il y a un rapport avec nous comme outil. L'espace phénoménal, qui n'est pas vide¹⁰⁷³, ne

¹⁰⁷⁰ « La constitution d'un niveau spatial n'est qu'un des moyens de la constitution d'un monde plein : mon corps est en prise sur le monde quand ma perception m'offre un spectacle aussi varié et aussi clairement articulé que possible et quand mes intentions motrices en se déployant reçoivent du monde les réponses qu'elles attendent. Ce maximum de netteté dans la perception et dans l'action définit un *sol* perceptif, un fond de ma vie, un milieu général pour la coexistence de mon corps et du monde. », *ibid.*, pp. 289-290.

¹⁰⁷¹ « La possession d'un corps emporte avec elle le pouvoir de changer de niveau et de "comprendre" l'espace, comme la possession de la voix celui de changer de ton. », *ibid.*, p. 290.

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 294.

¹⁰⁷³ « L'espace n'est pas le milieu (réel ou logique) dans lequel se disposent les choses, mais le moyen par lequel la position des choses devient possible. C'est-à-dire qu'au lieu de l'imaginer comme une sorte

se sépare pas du caractère de la corporalité qui implique le rapport¹⁰⁷⁴ avec le monde. L'ouverture ou la perception de la corporalité et le rapport au monde ne sont pas séparés chez Merleau-Ponty, car le rapport au monde n'est pas indépendant du corps. La donation du rapport au monde, à travers la perception du corps, n'est pas sous contrôle de l'individualité, mais précède l'individualisation, car le rapport au monde consiste en un « système de fonctions » prédéterminant. Ce que Merleau-Ponty veut montrer, c'est le lien préétabli entre le sujet et l'objet, qui précède la séparation ou l'opposition du sujet et de l'objet. Ce lien, lié au caractère de corporalité du sujet, n'est pas visible comme un corps physique, mais est compris comme l'essence de la phénoménalisation en tant que présupposition des sciences :

« Le premier niveau spatial ne peut trouver *nulle part* ses points d'ancrage, puisque ceux-ci auraient besoin d'un niveau avant le premier niveau pour être déterminés dans l'espace. Et puisque cependant il ne peut être orienté "en soi", il faut que ma première perception et ma première prise sur le monde m'apparaissent comme l'exécution d'un pacte plus ancien conclu entre X et le monde en général, que mon

d'éther dans lequel baignent toutes les choses ou de le concevoir abstraitement comme un caractère qui leur soit commun, nous devons le penser comme la puissance universelle de leurs connexions. », *ibid.*, p. 281.

¹⁰⁷⁴ « L'expérience perceptive nous montre au contraire qu'ils sont présupposés dans notre rencontre primordiale avec l'être et que l'être est synonyme d'être situé. », *ibid.*, p. 291.

histoire soit la suite d'une préhistoire dont elle utilise les résultats acquis, mon existence personnelle la reprise d'une tradition prépersonnelle. Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui un monde existe avant que je sois là et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps, non pas le corps momentané qui est l'instrument de mes choix personnels et se fixe sur tel ou tel monde, mais le système de "fonctions" anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général. »¹⁰⁷⁵

Pour que le doute puisse commencer, comme l'acte de *cogito* cartésien, il faudrait d'abord être dans le monde comme donation originelle. Par exemple, nous croyons avoir croisé de loin une personne que nous connaissons, mais nous la revoyons quelques minutes plus tard, et nous doutons si le monsieur que nous avons croisé est ou non la personne connue ou s'il lui ressemble seulement. Le doute ou la réflexion ne surgit pas seul ou indépendamment du monde, mais au sein du monde en supposant l'existence¹⁰⁷⁶ d'objets de doute. En ce

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, pp. 293-294.

¹⁰⁷⁶ « Réciproquement, si j'élève un doute sur la présence de la chose, ce doute porte sur la vision elle-même, s'il n'y a pas là de rouge ou de bleu, je dis que je n'en ai pas *vraiment vu*, je conviens qu'à aucun moment ne s'est produite cette adéquation de mes intentions visuelles et du visible qui est la vision en acte. C'est donc de deux choses l'une : ou bien je n'ai aucune certitude concernant les choses mêmes, mais alors je ne peux pas davantage être certain de ma propre perception, prise comme simple pensée, puisque, même ainsi, elle enveloppe l'affirmation d'une chose ; ou bien je saisis avec certitude ma pensée, mais cela suppose que j'assume du même coup les existences qu'elle vise. », *ibid.*, pp. 429-430.

sens, le *cogito* en tant que réflexion ou mode de réflexion n'est pas fondamental, mais « vient après »¹⁰⁷⁷, et il ne peut servir comme « constituant »¹⁰⁷⁸ ou substance du monde. Ainsi, selon Merleau-Ponty, le monde n'est pas construit par la conscience, mais appartient à la corporalité du sujet en rendant possible la conscience intentionnelle ou réflexion, comme possibilité de l'« appropriation »¹⁰⁷⁹ de la pensée ou de l'idée. Le monde, qui est « donné » avec le sujet¹⁰⁸⁰, précède¹⁰⁸¹ la réflexion. Pour que le doute, ou la réflexion, surgisse comme tel, la « connaissance » primordiale est présupposée, comme

¹⁰⁷⁷ « Douter c'est toujours douter de quelque chose, même si l'on "doute de tout". Je suis certain de douter parce que j'assume telle ou telle chose, ou même toute chose et ma propre existence, justement comme douteuses. C'est dans mon rapport avec des "choses" que je me connais, la perception intérieure vient après, et elle ne serait pas possible si je n'avais pas pris contact avec mon doute en le vivant jusque dans son objet. », *ibid.*, p. 439.

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 427.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 446.

¹⁰⁸⁰ « Une pensée qui serait vraiment dépassée par ses objets les verrait foisonner sous ses pas sans être jamais capable d'en saisir les rapports et d'en pénétrer la vérité. C'est moi qui reconstitue le *Cogito* historique, c'est moi qui lis le texte de Descartes, c'est moi qui y reconnais une vérité impérissable, et en fin de compte le *Cogito* cartésien n'a de sens que par mon propre *Cogito*, je n'en penserais rien si je n'avais en moi-même tout ce qu'il faut pour l'inventer. C'est moi qui assigne pour but à ma pensée de reprendre le mouvement du *Cogito*, c'est moi qui vérifie à chaque moment l'orientation de ma pensée vers ce but, il faut donc que ma pensée s'y précède elle-même et qu'elle ait déjà trouvé ce qu'elle cherche, sans quoi elle ne le chercherait pas. », *ibid.*, p. 425.

¹⁰⁸¹ « À l'image de la connaissance que nous obtenions en décrivant le sujet situé dans son monde, il faut, semble-t-il, en substituer une seconde selon laquelle il construit ou constitue ce monde même, et celle-ci est plus authentique que l'autre, puisque le commerce du sujet avec les choses autour de lui n'est possible que si d'abord il les fait exister pour lui, les dispose autour de lui, et les tire de son propre fond. Il en est de même à plus forte raison dans les actes de pensée spontanée. », *ibid.*, pp. 424-425.

une évidence qui n'est pas trouvée dans ou assurée par la conscience réflexive, mais par la donation¹⁰⁸² corporelle, en tant que perception qui implique l'ouverture¹⁰⁸³ au monde.

Selon Merleau-Ponty, la conscience ou le *cogito* au sens fondamental est le rapport structurel, ambigu¹⁰⁸⁴, car ne garantissant pas la certitude du sens de l'objet, mais sans que cela signifie la non-justification du sens ; le caractère de l'apparition de sens comme possibilité appartient à la manière de révélation due à la corporalité du sujet. Cette possibilité n'est rien d'autre que la possibilité de l'apparition de l'objet comme découverte, ou la possibilité de changement de sens de l'objet, dont nous allons parler dans les parties suivantes :

« Ce que je découvre et reconnais par le *Cogito*, ce n'est pas l'immanence psychologique, l'inhérence de tous les phénomènes à des "états de conscience privés", le contact aveugle de la sensation avec elle-même, – ce n'est pas même l'immanence transcendantale,

¹⁰⁸² « Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. À la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses, et qui connaît sa propre existence non pas par constatation et comme un fait donné, ou par inférence à partir d'une idée de lui-même, mais par un contact direct avec elle. », *ibid.*, p. 426.

¹⁰⁸³ « La vision est une action, c'est-à-dire non pas une opération éternelle, - l'expression est contradictoire, - mais une opération qui tient plus qu'elle ne promettait, qui dépasse toujours ses prémisses et n'est préparée intérieurement que par mon ouverture primordiale à un champ de transcendances, c'est-à-dire encore par une extase. », *ibid.*, p. 432.

¹⁰⁸⁴ Cf., *ibid.*, p. 432.

l'appartenance de tous les phénomènes à une conscience constituante, la possession de la pensée claire par elle-même, – c'est le mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde. »¹⁰⁸⁵

La phénoménalité chez Merleau-Ponty ne réside pas dans l'intentionnalité interne, mais « dans » la corporalité subjective, qui s'ouvre au monde en le phénoménalisant, d'une manière non-objectivante, en tant qu'« assimilation »¹⁰⁸⁶ ou familiarisation, ce dont nous allons parler par la suite. La perception, dans cette mesure, n'est plus l'observation ou le recueil de données physiques, mais la révélation participative, qui implique un rapport mutuel, ou « accouplant »¹⁰⁸⁷ selon le terme de Merleau-Ponty, de « communion »¹⁰⁸⁸ avec le monde. L'objet doté de sens n'est pas formé dans l'intentionnalité de la conscience, mais se fonde, implicitement, sur la participation corporelle, comme corrélatif de l'accessibilité du

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 432.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 376.

¹⁰⁸⁷ « Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses. », *ibid.*, p. 370.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 370.

corps¹⁰⁸⁹, entendu comme la structure ontologique¹⁰⁹⁰ entre le sujet et le monde.

III) Le corps et la perception

1) La « connaissance » du monde

Le corps ne situe pas seulement le sujet dans un espace au sens physique mais également dans un espace phénoménologique, impliquant un rapport d'ouverture au monde. L'apparition du monde appartient au caractère ontologique du corps. Mais l'apparition ici ne signifie pas un regard oppositionnel : l'objet n'apparaît pas d'abord comme objet intentionnel, mais primordialement dans la phénoménalisation corporelle, qui implique la coexistence du corps du sujet et du monde. Selon

¹⁰⁸⁹ « Ainsi la chose est le corrélatif de mon corps et plus généralement de mon existence dont mon corps n'est que la structure stabilisée, elle se constitue dans la prise de mon corps sur elle, elle n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps et si nous voulons décrire le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience perceptive, nous le trouvons chargé de prédicats anthropologiques. Les relations entre les choses ou entre les aspects des choses étant toujours médiatisées par notre corps, la nature entière est la mise en scène de notre propre vie ou notre interlocuteur dans une sorte de dialogue. », *ibid.*, pp. 369-370.

¹⁰⁹⁰ « Une chose n'est donc pas effectivement *donnée* dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu'elle est liée à un monde dont nous portons avec nous les structures fondamentales et dont elle n'est qu'une des concrétions possibles. », *ibid.*, p. 377.

Merleau-Ponty, le sujet et l'objet perçus sont ensemble, de telle sorte que le corps du sujet est situé dans un « habitat » ou une « situation »¹⁰⁹¹, qui est la « spatialité originale »¹⁰⁹², laquelle n'est pas l'« espace géométrique »¹⁰⁹³, mais un espace d'engagement, où il n'y a pas de différence entre le « soi » comme sujet et l'« autre » comme objet. Par exemple, nous pouvons trouver le stylo sur le bureau sans avoir besoin de le regarder. Notre corps « connaît » la position du stylo en l'utilisant. Le corps n'est pas entendu comme objet physique qui n'aurait aucun rapport avec ses voisins.

Husserl a remarqué, dans *Idées II*, que le corps est différent de l'objet chosique. Il n'est pas seulement la chose physique, mais est capable de sentir et de se sentir, comme la chair¹⁰⁹⁴ qui ne sent pas seulement l'objet « extérieur » mais aussi le corps lui-même :

¹⁰⁹¹ « Quand on dit qu'un animal *existe*, qu'il *a* un monde, ou qu'il *est* à un monde, on ne veut pas dire qu'il en ait perception ou conscience objective. La situation qui déclenche les opérations instinctives n'est pas entièrement articulée et déterminée, le sens total n'en est pas possédé, comme le montrent assez les erreurs et l'aveuglement de l'instinct. Elle n'offre qu'une signification pratique, elle n'invite qu'à une reconnaissance corporelle, elle est vécue comme situation "ouverte", et appelle les mouvements de l'animal comme les premières notes de la mélodie appellent un certain mode de résolution, sans qu'il soit connu pour lui-même, et c'est justement ce qui permet aux membres de se substituer l'un à l'autre, d'être équivalents devant l'évidence de la tâche. », *ibid.*, p. 93.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 328.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 340.

¹⁰⁹⁴ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 207.

« Le corps propre se constitue donc originairement sur un mode double : d'une part, il est chose physique, *matière*, il a son extension dans laquelle entrent ses propriétés réales, la coloration, le lisse, le dur, la chaleur et toutes les autres propriétés matérielles du même genre ; d'autre part, je trouve en lui et je *ressens* "sur" lui et "en" lui : la chaleur du dos de la main, le froid aux pieds, les sensations de contact au bout des doigts. »¹⁰⁹⁵

Les deux sensations ne sont pas nécessairement séparées, car il y a une liaison entre les deux. Par exemple, quand nous sentons une odeur agréable, nous nous sentons pris par la faim. Et cette sensation elle-même implique un rapport¹⁰⁹⁶ entre « soi » et le monde, qui est possible grâce au corps.

Pour Husserl, le corps n'est pas le « résidu » de la réduction phénoménologique : il n'est pas autant « originel » que l'ego pur du *cogito* ou la subjectivité transcendantale. Le sens du corps chez Husserl vient de l'animation de l'ego ou de la subjectivité transcendantale, qui est entendue comme « pôle »

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 208.

¹⁰⁹⁶ « [...] : en tant que centre autour duquel se groupe le reste du monde spatial ; d'autre part, en tant qu'il se trouve dans des rapports de causalité avec le monde extérieur réel, mais en même temps en tant que "moment du basculement" dans lequel les rapports de causalité se transforment en rapports de conditionnalité entre le monde extérieur et le sujet psychique-somatique et, en vertu de cela, en tant que partie intrinsèque de ce sujet et de ses propriétés somatiques spécifiques et, partant, des propriétés psychiques qui leur sont liées. Ce qui est constitué dans l'attitude intérieure se trouve là conjointement : en co-présence. », *ibid.*, p. 227.

en opposition¹⁰⁹⁷ avec l'objet. Le corps n'est pas subjectivé chez Husserl : le corps, en tant qu'« organe de perception »¹⁰⁹⁸, n'est pas le constituteur principal comme l'« ego » au sens pur qui se caractérise par se-diriger-vers¹⁰⁹⁹. Le corps est entendu comme « extérieur », au sens ontologique, de l'ego pur, qui fournit des données perceptives. De cette manière, l'ego au sens « spirituel »¹¹⁰⁰ chez Husserl, n'est pas considéré en symbiose avec le corps mais comme l'ego pur ou *cogito*, qui est ontologiquement antérieur au corps. Husserl considère que l'ego pur ou la subjectivité transcendante, qui est le donateur du sens, peut exister indépendamment du corps. Autrement dit, l'ego intentionnel n'est pas considéré comme avec le monde ou le corps. Husserl remarque que l'existence ou l'être de l'homme, en tant que personne¹¹⁰¹ dotée d'un corps, fait partie

¹⁰⁹⁷ « Etant donné que tout *cogito* requiert un *cogitatum* et que celui-ci est, dans l'accomplissement d'acte, en rapport avec l'ego pur, nous trouvons dans tout acte une polarité remarquable : d'un côté, le pôle *égologique*, de l'autre côté l'objet en tant que pôle *adverse*. Chacun est une identité, mais une identité d'un type et d'une provenance radicalement différents. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 157.

¹⁰⁹⁸ Cf., *ibid.*, p. 92.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹¹⁰⁰ « Nous nous découvrons alors en tant que l'ego spirituel, en rapport avec le flux des vécus – spirituel signifie ici, d'une façon tout simplement générale, qu'il s'agit de l'ego qui n'a précisément pas son lieu dans la corporéité de chair ; par exemple je “pense”(cogito), c'est-à-dire je perçois, je représente sur quelque mode que ce soit, je juge, je ressens, je veux et je me découvre, au sein de ces vécus et en dépit de leur changement, en tant qu'un seul et même ego, en tant que “sujet” des actes et des états. (Un tel sujet possède une individuation absolue en tant que l'ego de la cogitatio concernée, qui est en soi elle-même quelque chose d'absolument individuel.) », *ibid.*, p. 147.

¹¹⁰¹ *Ibid.*, p. 200.

du monde, mais se fonde¹¹⁰² d'abord sur l'ego pur exempté du corps. Husserl ne considère pas que ce soit l'être de l'homme, étant dans le monde, qui rend possible l'apparition d'objet. Le philosophe a omis que cet être de l'homme avec son corps peut éviter de tomber sur la polarisation entre sujet et objet en tant qu'ontologiquement séparés :

« En tant qu'homme, je suis partie intégrante du monde environnant réel de l'ego pur, qui en tant que centre de toute intentionnalité, accomplit également l'intentionnalité par laquelle précisément l'ego, en tant qu'homme et personne, se constitue. »¹¹⁰³

Héritant du caractère de l'ego pur qui se caractérise par « se-diriger-vers », le corps chez Husserl est considéré comme « point zéro de l'orientation »¹¹⁰⁴, c'est-à-dire qu'il est défini comme centre d'orientation¹¹⁰⁵ vers les choses, en impliquant la distinction ou séparation entre le sujet et l'objet. Chez Husserl, le « je » qui perçoit est le sujet, en opposition¹¹⁰⁶ avec

¹¹⁰² « Tout ego réel appartient, de même que le monde réel tout entier, à l'«environnement», au «champ de vision» de mon ego pur comme de tout ego pur – comme cela ressortira, dans une nécessité apriorique, de l'étude plus précise de la constitution intentionnelle du monde objectif (intersubjectif). », *ibid.*, p. 163.

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 162.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 93.

¹¹⁰⁵ « Les choses apparaissent et elles le font sous telle ou telle face et dans ce mode d'apparition est inclus, sans qu'on puisse jamais l'abolir, le rapport avec un «ici» et ses directions fondamentales. », *ibid.*, p. 223.

¹¹⁰⁶ « Tout homme se saisit justement lui-même dans l'«auto-perception», et de même, en connaissant par l'expérience un autre homme il saisit justement cet autre homme. *En disant «je» chacun parle de ses actes et de*

l'objet, mais ne se considérant toutefois pas comme « non-conscient » de sa perception, laquelle implique l'immersion du sujet dans le monde.

En soulignant le rapport entre le sujet et le monde à travers le corps, Merleau-Ponty ne considère pas non plus le corps comme un objet chosique. Il participe phénoménologiquement, en étant « médiateur »¹¹⁰⁷ entre le sujet et le monde, comme remarqué par R. Barbaras, d'une manière qui les rend réciproquement dépendants l'un de l'autre. En ce sens, le corps ne se considère pas comme un « sujet » en opposition avec un objet, mais « donne » un espace pour se rapporter¹¹⁰⁸ au monde. Cet espace n'est pas défini au sens physique, ni comme un domaine « transcendantal » qui isolerait du monde, mais au sens

ses états, sous la forme du “je perçois, je juge, je ressens et je veux” ; », *ibid.*, p. 141.

¹¹⁰⁷ « Le corps est alors implicitement abordé selon la dualité de l'organique et du psychique. Il devient “le médiateur du monde”, médiateur pour une conscience qui n'est elle-même que “l'être à la chose par l'intermédiaire du corps”. Le corps vient médiatiser l'opposition du sujet et de l'objet, interdisant par là de concevoir de manière intellectualiste l'appartenance de l'objet au sujet ; il permet de dévoiler une couche originaire du perçu, où le sens ne peut être séparé de son incarnation factuelle. », Renaud BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1991, pp. 25-26.

¹¹⁰⁸ « En dernière analyse, si mon corps peut être une “forme” et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le “schéma corporel” est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 117.

pratique ou familier¹¹⁰⁹ : le sujet avec son corps n'est pas défini comme l'ego dans le corps ou comme le centre de la perception, mais comme l'ouverture corporelle au champ phénoménal. Dans ce cas, ce ne sont pas les sens de l'objet qui apparaissent comme tournés autour du sujet, ou ce n'est pas le sujet qui constitue le sens de l'objet, mais les sens de l'objet participent « dans » le sujet ou le sujet est « avec » les sens de l'objet, comme la tasse est l'outil servant à boire et qui le relie au sujet. Il n'existe pas de frontière entre le sujet et l'objet dans ce champ phénoménal défini comme « spatialité de situation »¹¹¹⁰, car ils sont perçus comme un « ensemble » ou comme une unité réalisée, comparable à une « œuvre d'art »¹¹¹¹, qui précède la distinction entre sujet et objet en constituant à la fois¹¹¹² le champ perceptif et le champ d'action par l'ouverture du corps :

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹¹¹¹ « Si l'on peut encore parler dans la perception du corps propre d'une interprétation, il faudra dire qu'il s'interprète lui-même. Ici les "données visuelles" n'apparaissent qu'à travers leur sens tactile, les données tactiles qu'à travers leur sens visuel, chaque mouvement local que sur le fond d'une position globale, chaque événement corporel, quel que soit l'"analyseur" qui le révèle, sur un fond significatif où ses retentissements les plus lointains sont au moins indiqués et la possibilité d'une équivalence intersensorielle immédiatement fournie. Ce qui réunit les "sensations tactiles" de ma main et les relie aux perceptions visuelles de la même main comme aux perceptions des autres segments du corps, c'est un certain style des gestes de ma main, qui implique un certain style des mouvements de mes doigts et contribue d'autre part à une certaine allure de mon corps. Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art. », *ibid.*, pp. 175-176.

¹¹¹² *Cf.*, *ibid.*, pp. 174-175.

« L'expérience révèle sous l'espace objectif, dans lequel le corps finalement prend place, une spatialité primordiale dont la première n'est que l'enveloppe et qui se confond avec l'être même du corps. Être corps, c'est être noué à un certain monde, avons-nous vu, et notre corps n'est pas d'abord dans l'espace : il est à l'espace. »¹¹¹³

En analysant l'expérience du malade¹¹¹⁴ qui n'arrive pas à faire des exercices ne correspondant pas à son environnement actuel – le problème n'existe plus avec les tâches pratiques – Merleau-Ponty montre que le rapport du corps au monde n'est pas originellement objectif. À travers l'expérience de la maladie, qui se distingue du cas normal, Merleau-Ponty montre bien que l'espace ouvert par le corps n'est pas l'espace au sens physique, mais l'espace corporel en rapport¹¹¹⁵ avec le monde, considéré comme le « fond »¹¹¹⁶ de l'expérience « normale », qui donne le monde de manière immanente ou implicite, en tant que « mystère d'un ensemble »¹¹¹⁷ : l'essentiel du corps.

« Le fond du mouvement n'est pas une représentation associée ou liée extérieurement au mouvement lui-même, il est immanent au mouvement, il l'anime et le

¹¹¹³ *Ibid.*, p. 173.

¹¹¹⁴ *Cf., ibid.*, pp.119-120.

¹¹¹⁵ *Cf., ibid.*, pp. 126-127.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

porte à chaque moment, l'initiation cinétique est pour le sujet une manière originale de se référer à un objet au même titre que la perception. Par là s'éclaire la distinction du mouvement abstrait et du mouvement concret : le fond du mouvement concret est le monde donné, le fond du mouvement abstrait est au contraire construit. »¹¹¹⁸

Avec l'expérience d'une vision inversée grâce à des lunettes spéciales¹¹¹⁹, Merleau-Ponty montre que la possibilité de « re-normaliser » la vie ne se trouve pas dans l'objectivité de l'orientation. Le « haut » et le « bas » peuvent s'échanger, mais cela ne dérange pas l'habitation, avec ses corrections¹¹²⁰, du sujet, parce que ce n'est pas l'orientation « objective » qui détermine¹¹²¹ le sens de l'espace mais le rapport entre le sujet et le monde : le rapport entre le sujet et le monde ne changera pas même si le monde est renversé objectivement. Selon Merleau-Ponty, le rapport entre le sujet et le monde ne se sépare pas du sens de l'espace. Cet espace, dans sa phénoménalisation, précède l'espace objectif ou scientifique, car ce dernier présuppose le sens de l'espace. Par exemple, le

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹¹¹⁹ *Cf.*, *ibid.*, pp. 282-285.

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 284.

¹¹²¹ « La question ne s'impose pas seulement à une psychologie empiriste qui traite la perception de l'espace comme la réception en nous d'un espace réel, l'orientation phénoménale des objets comme un reflet de leur orientation dans le monde, mais aussi bien à une psychologie intellectualiste pour laquelle le "droit" et le "renversé" sont des relations et dépendent des repères auxquels on se rapporte. », *ibid.*, p. 286.

sens de la longueur physique ou géométrique vient de la compréhension de la longueur corporelle, de même que le sens physique de la longueur se fonde sur la longueur en tant que « distance » entre le corps et la chose dans le monde. Le sens de la distance n'est pas compréhensible si elle n'est pas située dans le monde. Par exemple, nous savons que la tasse est loin de nous parce que nous n'arrivons pas à l'atteindre même avec notre bras tendu au maximum. Nous reviendrons sur la corporalité.

Pour que l'espace physique ait un sens comme tel, la donation d'un espace corpo-phénoménologique révélant le sens de l'objet comme apparition du monde est nécessaire. Cet espace ne se montre pas comme un objet apparaissant, mais « avec » ou « en » l'objet apparaissant, en tant que compréhension ou connaissance de l'objet. Dans l'exemple précédent, la tasse se montre comme outil qui sert à boire, ce qui veut dire que cette apparition de la tasse a un sens pour nous. L'espace corporel est le rapport ontologique entre le sujet et le monde. Selon Merleau-Ponty, ce rapport au monde, qui est l'« origine de l'espace »¹¹²², est comme un « centre de gravité »¹¹²³, entendu non pas au sens physique mais ontologico-phénoménologique.

¹¹²² « Tout nous renvoie aux relations organiques du sujet et de l'espace, à cette prise du sujet sur son monde qui est l'origine de l'espace. », *ibid.*, p. 291.

¹¹²³ *Ibid.*, p. 290.

De plus, le rapport au monde entendu comme « habitat »¹¹²⁴ implique des « tâches »¹¹²⁵ entre le sujet et les objets.

Le phénomène du membre fantôme, chez ceux qui ont perdu un membre corporel, mais ressentent posséder encore un membre réel¹¹²⁶, n'est pas, selon Merleau-Ponty, l'« effet d'une causalité »¹¹²⁷, mais implique l'intégration¹¹²⁸ ou l'engagement¹¹²⁹ du sujet dans le monde à travers le corps. Comme illustré¹¹³⁰ par R. Gély, le phénomène du membre fantôme révèle l'invisibilité¹¹³¹ de l'être-au-monde qui fonde la liaison¹¹³² établie entre le sujet et le monde. Avec la

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 289.

¹¹²⁵ *Cf.*, *ibid.*, p. 289.

¹¹²⁶ *Cf.*, *ibid.*, p. 96.

¹¹²⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹¹²⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 92.

¹¹²⁹ « Ce phénomène, que défigurent également les explications physiologiques et psychologiques, se comprend au contraire dans la perspective de l'être au monde. Ce qui en nous refuse la mutilation et la déficience, c'est un Je engagé dans un certain monde physique et interhumain, qui continue de se tendre vers son monde en dépit des déficiences ou des amputations, et qui, dans cette mesure, ne les reconnaît pas *de jure*. », *ibid.*, pp. 96-97.

¹¹³⁰ « Un patient qui n'a pas attrapé le fantôme le produit toutefois s'il est remis dans une situation qui est similaire à la situation présente lors de l'amputation. », R. GÉLY, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 175.

¹¹³¹ « La main-fantôme est une tentative pour visibiliser un invisible, pour effectuer un mouvement réalisé invisiblement dans l'attitude sensori-motrice d'un corps mis en couplage avec un quelque chose. », *ibid.*, pp. 182-183.

¹¹³² « Quand on veut éclairer le phénomène du membre fantôme en le reliant au schéma corporel du sujet, on n'ajoute quelque chose aux explications classiques par les traces cérébrales et les sensations renaissantes que si le schéma corporel, au lieu d'être le résidu de la cénesthésie coutumière, en devient la loi de constitution. Si l'on a éprouvé

perception et le rapport au monde, le corps ne connaît pas seulement les objets « extérieurs », comme expliqué plus haut, la perception du corps permettant de « savoir » qu'il y a des objets autour du sujet sans requérir le vouloir, mais il peut également se percevoir lui-même. Ce dernier perçoit, mais il n'est pas autant perceptible¹¹³³ par rapport au sujet lui-même. Par exemple, nous voyons nos mains, mais nous ne pouvons pas voir notre dos sans l'aide d'un miroir. Bien que le corps ne soit pas tellement visible pour le sujet, il lui permet de se sentir. Ainsi, nous n'arrivons pas à voir ce qui est derrière nous, mais si quelqu'un met sa main sur notre épaule, nous le sentons en tant que savoir. Avec le toucher, nous ne savons pas seulement que quelqu'un nous touche en tant qu'être appelé, mais nous connaissons aussi la texture et la température de la main qui nous touche. En touchant la table, nous sentons la texture dure du bois. Si nous persistons à appuyer sur la table dure, nous sentons la douleur causée par la force exercée sur la main par la dureté du bois. L'expérience de « touchant-touché »¹¹³⁴

le besoin d'introduire ce mot nouveau, c'était pour exprimer que l'unité spatiale et temporelle, l'unité intersensorielle ou l'unité sensori-motrice du corps est pour ainsi dire de droit, qu'elle ne se limite pas aux contenus effectivement et fortuitement associés dans le cours de notre expérience, qu'elle les précède d'une certaine manière et rend justement possible leur association. On s'achemine donc vers une seconde définition du schéma corporel : il ne sera plus le simple résultat des associations établies au cours de l'expérience, mais une prise de conscience globale de ma posture dans le monde intersensoriel, une "forme" au sens de la Gestaltpsychologie. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 115-116.

¹¹³³ Cf., *ibid.*, p. 107.

¹¹³⁴ « Quand je presse mes deux mains l'une contre l'autre, il ne s'agit donc pas de deux sensations que j'éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d'une organisation ambiguë où les

décrite par Merleau-Ponty démontre que le corps ne sent pas seulement ce qui se passe à l'« extérieur » mais aussi ce qui se passe « dans » le corps se sentant. Comme élaboré¹¹³⁵ par R. Gély, le sentir n'est pas seulement le « savoir » du monde mais aussi la connaissance du corps du sujet. Dans l'exemple ci-dessus, quand nous forçons nos doigts à presser contre la table, nous ne sentons pas seulement la texture de la table comme dureté, mais nous ressentons aussi la douleur.

La sensation « intérieure » du corps ne vient pas seulement du corps ou du sujet lui-même, mais du rapport entre le sujet et le monde, comme l'exemple montré ci-dessus, quand nous pressons la table avec la main, nous ne sentons pas seulement la texture mais aussi le mal de la main. La sensation du corps n'est pas visible à la façon du corps au sens physique, mais elle l'est d'une autre manière. Le sentir du corps, comme remarqué¹¹³⁶ par R. Gély, ne se sépare pas du monde. Le se-

deux mains peuvent alterner dans la fonction de "touchante" et de "touchée". Ce qu'on voulait dire en parlant de "sensations doubles", c'est que, dans le passage d'une fonction à l'autre, je puis reconnaître la main touchée comme la même qui tout à l'heure sera touchante, - dans ce paquet d'os et de muscles qu'est ma main droite pour ma main gauche, je devine un instant l'enveloppe ou l'incarnation de cette autre main droite, agile et vivante, que je lance vers les objets pour les explorer. », *ibid.*, p. 109.

¹¹³⁵ « Le stimulus n'est pas qu'un stimulus, il n'est pas seulement un processus physico-chimique, il, au plan du vécu, une sensation, au sens où nous l'entendons de façon quotidienne, un éprouver de quelque chose en lequel je m'éprouve moi-même, quel que soit le niveau de réflexivité et de conscience de cet éprouver. », R. GÉLY, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 53.

¹¹³⁶ « Pour Merleau-Ponty, le sentir est l'instauration d'un nouveau type d'unité du vivant. C'est dans la manière dont l'organisme se structure et

sentir du corps n'est pas indépendant du monde, mais implique l'être-ensemble entre le sujet et le monde, comme le dit¹¹³⁷ R. Barbaras. Par exemple, nous découvrons une araignée près des livres sur l'étagère, nous en avons peur au point d'hésiter à nous approcher des livres dont nous avons pourtant besoin. Le sujet « fuse »¹¹³⁸ dans le monde à travers le corps comme immersion du sujet dans le monde, non d'une manière active comme acte du vouloir, mais par une « participation » corporelle passive, ou « exploration »¹¹³⁹ décrite par Merleau-Ponty. Dans la pensée de Heidegger à propos de l'immersion dans le monde, le sujet, dans sa structure¹¹⁴⁰ du *Dasein* en tant

est en rapport avec son milieu que nous allons pouvoir découvrir ce qui peut dire de lui un être sentant. », *ibid.*, p. 40.

¹¹³⁷ « De l'autre, cependant, la perception est sensible, *c'est-à-dire* miennne : elle est l'épreuve que *je* fais de la réalité. », Renaud BARBARAS, *La perception. Essai sur le sensible*, deuxième édition corrigée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 8.

¹¹³⁸ Cf., M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 251.

¹¹³⁹ « Précisons. Le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes extérieurs et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le sentant. C'est mon regard qui sous-tend la couleur, c'est le mouvement de ma main qui sous-tend la forme de l'objet ou plutôt mon regard s'accouple avec la couleur, ma main avec le dur et le mou, et dans cet échange entre le sujet de la sensation et le sensible on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne sens à l'autre. Sans l'exploration de mon regard ou de ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague. », *ibid.*, pp. 247-248.

¹¹⁴⁰ « L'expression "souci" concerne un phénomène ontologique existentiel fondamental qui n'est cependant *pas simple* en sa structure. L'entièreté ontologique élémentaire de la structure du souci ne peut pas être rattachée à un "élément de base" ontique, aussi sûr que l'être ne peut s'"éclairer" par l'étant. Finalement on verra que l'idée d'être en général est aussi peu "simple" que l'être du *Dasein*. La détermination du souci comme être-en-avance-sur-soi-tout-en-étant-déjà-au... - comme être-

qu'« être-au-monde », se situe dans le monde selon deux manières¹¹⁴¹ : se rapporter à l'objet et se rapporter à autrui, respectivement, dans l'oubli de soi ou en « avance sur soi »¹¹⁴² comme ek-sistance. Chez Merleau-Ponty, le rapport phénoménologique du sujet au monde se trouve dans le corps lui-même, qui est la possibilité de l'immersion invisible :

« En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais "complètement constitué", c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets. Il n'est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce

après... fait voir que ce phénomène, lui aussi, est en soi encore *articulé* structuralement. », Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie), Paris, Éditions Gallimard, 1986, p. 246.

¹¹⁴¹ « C'est parce que l'être-au-monde est essentiellement souci [*Sorge*] que, dans les précédentes analyses, l'être après l'utilisable a été saisi comme *préoccupation* [*Besorgen*], l'être en compagnie de la co-existence des autres se rencontrant à l'intérieur du monde comme *souci mutuel* [*Fürsorge*]. L'être-après... est préoccupation parce qu'en tant que variété de l'être-au, il se détermine par la structure fondamentale de celui-ci, le souci. Le souci ne caractérise pas éventuellement que l'existentialité, indépendamment de la factivité et du dévalement, au contraire, il embrasse dans leur unité ces déterminations d'être. », *ibid.*, p. 242.

¹¹⁴² « Si le souci confère l'entièreté au tout structuré du Dasein, il entre, de par son sens ontologique, en contradiction manifeste avec un possible être-entier de cet étant. Le moment premier du souci, l'"avance sur soi" veut bien dire : le Dasein existe chaque fois à dessein de lui-même. "Aussi longtemps qu'il est", jusqu'à sa fin, il se rapporte à son pouvoir-être. Même alors qu'encore existant, il n'a plus rien "devant soi" et a "arrêté son compte", son être se détermine encore par l'"avance sur soi". », *ibid.*, p.289.

qui voit et ce qui touche. Le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d'être toujours là. »¹¹⁴³

2) La signification ontologique de la sexualité

Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty a analysé la sexualité en tant que rapport affectif¹¹⁴⁴ au monde. Celle-ci, selon Merleau-Ponty, n'est pas entendue comme représentation¹¹⁴⁵ ni réflexe autonome¹¹⁴⁶, mais comme une « fonction »¹¹⁴⁷ immanente au corps et se rapportant au monde d'une manière « anonyme » ou im-personnelle :

« Ainsi la vue, l'ouïe, la sexualité, le corps ne sont pas seulement les points de passage, les instruments ou les manifestations de l'existence personnelle : elle reprend et recueille en elle leur existence donnée et anonyme. »¹¹⁴⁸

Merleau-Ponty analyse le cas d'un malade, Schneider, qui souffre d'une « blessure circonscrite dans la sphère

¹¹⁴³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 108.

¹¹⁴⁴ Cf., *ibid.*, p. 180.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 182.

¹¹⁴⁷ Cf., *ibid.*, p. 182.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 186.

occipitale »¹¹⁴⁹, et n'attribue plus de valeur à la sexualité. Selon Merleau-Ponty, la cause de cette maladie ne se trouve pas dans le manque de représentation. Au contraire, c'est le manque de représentation qui est l'effet¹¹⁵⁰ de ce dés-engagement de la situation affective¹¹⁵¹ de Schneider.

La perception érotique n'est pas intentionnelle¹¹⁵², mais implique, selon Merleau-Ponty, une relation au monde ne passant pas par l'entendement, car il ne s'agit pas d'une idée¹¹⁵³, mais d'une pulsion aveugle¹¹⁵⁴ à travers le corps. Le cas de Schneider qui fuit la satisfaction sexuelle, selon Merleau-Ponty, ne résulte pas d'avec la séparation avec le monde, mais de la « décision abstraite »¹¹⁵⁵, qui n'est pas primaire, au sens ontologique. Au contraire, selon lui, cette décision présuppose la manière primaire d'être-au-monde¹¹⁵⁶ en tant qu'« intentionnalité originale »¹¹⁵⁷. Ainsi, la sexualité n'est pas le contenu arbitraire¹¹⁵⁸ de l'expérience, mais, se

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 183.

¹¹⁵¹ *Cf.*, *ibid.*, p. 183.

¹¹⁵² « La perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience. », *ibid.*, p. 183.

¹¹⁵³ *Cf.*, *ibid.*, p. 183.

¹¹⁵⁴ *Cf.*, *ibid.*, p. 183.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

¹¹⁵⁶ *Cf.*, *ibid.*, p. 185.

¹¹⁵⁷ « Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces "processus" sur un "arc intentionnel" qui fléchit chez le malade et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité. », *ibid.*, p. 184.

¹¹⁵⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 198.

caractérisant comme « atmosphère ambiguë »¹¹⁵⁹, elle consiste en une « communication »¹¹⁶⁰ qui appartient au rapport du sujet avec le monde. La fuite de la sexualité ou la demande de solitude dans le cas de cette maladie ne signifie pas la séparation d'avec le monde, mais présuppose¹¹⁶¹ le rapport au monde comme condition pour que la fuite soit possible.

En se solidarisant¹¹⁶² avec d'autres fonctions du corps, la sexualité exprime une affinité implicite entre le sujet et le monde, en tant que structure sous-jacente du phénomène. Dans ce sens, la « sexualité » implique le rapport immanent du corps subjectif au monde, où le rapport implicite au monde se révèle ou s'« effectue » dans le domaine de la sexualité :

« Il n'y a pas d'explication de la sexualité qui la réduise à autre chose qu'elle-même, car elle était déjà autre chose qu'elle-même, et, si l'on veut, notre être entier. La sexualité, dit-on, est dramatique *parce que* nous y engageons toute notre vie personnelle. Mais justement pourquoi le faisons-nous ? Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu'il est un *moi naturel*, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 197.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹¹⁶¹ « Un style de vie, - attitude de fuite et besoin de solitude, - est peut-être une expression généralisée d'un certain état de la sexualité. », *ibid.*, p. 197.

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 198.

sont les siennes ou les nôtres, – ou plutôt qu'elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement. Il n'y a pas de dépassement de la sexualité comme il n'y a pas de sexualité fermée sur elle-même. »¹¹⁶³

3) La mobilité du corps en tant que puissance

Comme illustré plus haut, une certaine limitation est inhérente à la perception : l'objet ne peut qu'être vu à partir d'une certaine perspective. En ce qui concerne la limitation de la perception, c'est le corps qui confère une certaine ¹¹⁶⁴ perspective ou « endroit » pour la perception de l'objet. Dans l'exemple précédent, nous ne voyons que cette facette de la tasse, car nous nous trouvons près de la table. Si le corps conditionne bien une certaine perspective de la perception, il a aussi la capacité de changer sa position par sa mobilité.

Le corps n'est pas statique mais mobile. Activement, il peut se déplacer selon le vouloir du sujet. Par exemple, nous sommes libre de sortir de la pièce pour prendre un peu l'air. Le corps dispose d'une mobilité active, qui se distingue de l'objet physique, comme l'a noté aussi Husserl dans *Idées II*. Mais le corps chez Husserl est entendu comme « organe du

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 199.

¹¹⁶⁴ *Cf.*, *ibid.*, p. 85.

vouloir » ¹¹⁶⁵ de l'ego, ce qui implique une distinction ontologique entre le corps et le sujet :

« Les choses simplement matérielles ne sont susceptibles que de mouvement mécanique et la spontanéité de leur mouvement n'est que médiate ; seuls les corps sont capables de mouvement spontané immédiat ("libre") et ce, par l'entremise de l'ego libre qui leur appartient et de son vouloir. » (souligné par l'auteur)¹¹⁶⁶

Passivement, le corps a également la « capacité » d'être déplacé. Occupant une place physique, ce dernier, au sens physique, est mobile comme le chargement. Si nous sommes dans un train, celui-ci nous transporte d'une ville à une autre sans nous bouger activement. Phénoménologiquement, la mobilité du corps permet de révéler le sens de l'objet non seulement de manière statique mais aussi dynamique : le corps peut s'approcher afin de mieux percevoir l'objet, ainsi que le remarque Merleau-Ponty. Par exemple, si nous ne sommes pas sûr que cet animal au loin soit un chat, nous pouvons nous approcher pour le vérifier, et par là « préciser » ou « spécifier » notre perception de cet objet :

¹¹⁶⁵ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 215.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 215.

« On voit mieux, en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s'efface dans la banalité des situations acquises. »¹¹⁶⁷

Malgré la limitation de la perspective de perception, la mobilité du corps permet de modifier les perspectives ou l'« endroit » de la perception. Quand le corps change de position, l'objet apparaît différemment, il peut se concrétiser. Pour la tasse, la tourner nous permet de voir ses autres faces ; nous saisissons que cette tasse comporte des figures, cela change ou enrichit notre compréhension de cette tasse. La réalité du corps limite le sujet à une certaine position ou perspective de la perception, que le corps peut toutefois modifier grâce à sa mobilité.

Dans le cadre de la phénoménalisation, le changement d'endroit entraîne généralement un changement dans la perception de l'objet, comme expliqué plus haut. Le changement n'influence pas seulement le domaine physique mais aussi la familiarité, comme le remarque Merleau-Ponty. Avec le déplacement du corps, le sujet peut se trouver dans un nouvel endroit qui lui est moins familier. Par exemple, si le bus que nous avons pris tombe en panne, nous sommes « forcé »

¹¹⁶⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 119.

de descendre et de nous trouver dans un quartier qui ne nous est pas familier. Avec la capacité de mobilité du corps, la familiarité avec le monde peut varier, comme le sentiment d'« exil » évoqué¹¹⁶⁸ par Merleau-Ponty, mais cela ne signifie pas l'impossibilité de la familiarisation. L'objet familier de son côté n'est pas sans rapport avec le sujet, mais comme « possédé » ou « corporalisé » par le sujet. Par exemple, notre stylo signifie un outil pour écrire, il appartient au monde de l'écriture. Nous n'écrivons pas seulement avec notre main, mais aussi avec le stylo, il est « appréhendé » comme extension de notre main. Quand nous voulons écrire, nous prenons le stylo sur le bureau, où nous savons le trouver grâce à l'espace « donné », en tant qu'« espace corporel »¹¹⁶⁹, du corps. La familiarisation n'est pas nécessairement l'acte du vouloir, mais plutôt l'acte du pouvoir passif du corps. Revenons à l'exemple du quartier inconnu. Quand nous

¹¹⁶⁸ « J'arrive dans un village pour les vacances, heureux de quitter mes travaux et mon entourage ordinaire. Je m'installe dans le village. Il devient le centre de ma vie. L'eau qui manque à la rivière, la récolte du maïs ou des noix sont pour moi des événements. Mais si un ami vient me voir et m'apporte des nouvelles de Paris, ou si la radio et les journaux m'apprennent qu'il y a des menaces de guerre, je me sens exilé dans le village, exclu de la vie véritable, confiné loin de tout. », *ibid.*, p. 330.

¹¹⁶⁹ « L'espace corporel peut se distinguer de l'espace extérieur et envelopper ses parties au lieu de les déployer parce qu'il est l'obscurité de la salle nécessaire à la clarté du spectacle, le fond de sommeil ou la réserve de puissance vague sur lesquels se détachent le geste et son but, la zone de non-être *devant laquelle* peuvent apparaître des êtres précis, des figures et des points. En dernière analyse, si mon corps peut être une "forme" et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le "schéma corporel" est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde. », *ibid.*, p. 117.

marchons dans la rue non-familière, c'est le corps lui-même qui « fait connaissance » avec les magasins de cette rue à travers une perception « non-intentionnelle », mais ce n'est pas le « nous » qui connaît les magasins de manière expresse. La familiarisation est entendue comme « possession » d'un monde qui se comprend en tant que « saisie »¹¹⁷⁰ des objets de manière passive. Dans cette mesure, le corps du sujet dispose d'une puissance par rapport au monde, car cette puissance, bien qu'« inconsciente », « maîtrise » les objets en les familiarisant. Merleau-Ponty a parlé de cette puissance comme d'une manipulation¹¹⁷¹ des étants du monde. Manipulation non

¹¹⁷⁰ « Ce n'est jamais notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, et cela sans mystère, puisque c'est notre corps déjà, comme puissance de telles et telles régions du monde, qui se levait vers les objets à saisir et qui les percevait. », *ibid.*, p. 123.

¹¹⁷¹ « Si l'on interrompt son manège et qu'on le rappelle à la situation d'expérience, toute sa dextérité disparaît. De nouveau l'initiation cinétique devient impossible, le malade doit d'abord "trouver" son bras, "trouver" le geste demandé par des mouvements préparatoires, le geste lui-même perd le caractère mélodique qu'il offre dans la vie usuelle et devient visiblement une somme de mouvements partiels mis laborieusement bout à bout. Je peux donc m'installer, par le moyen de mon corps comme puissance d'un certain nombre d'actions familières dans mon entourage comme ensemble de *manipulanda*, sans viser mon corps ni mon entourage comme des objets au sens kantien, c'est-à-dire comme des systèmes de qualités liées par une loi intelligible, comme des entités transparentes, libres de toute adhérence locale ou temporelle et prêtes pour la dénomination ou du moins pour un geste de désignation. Il y a mon bras comme support de ces actes que je connais bien, mon corps comme puissance d'action déterminée dont je sais d'avance le champ ou la portée, il y a mon entourage comme l'ensemble des points d'application possibles de cette puissance, - et il y a, d'autre part, mon bras comme machine de muscles et d'os, comme appareil à flexions et à extensions, comme objet articulé, le monde comme pur spectacle auquel je ne me joins pas mais que je contemple et que je montre du doigt. », *ibid.*, p. 122.

pas active, contrôlant les étants dans le vouloir, mais passive, car la compréhension des étants appartient à la subjectivité corporelle.

Cette puissance de manipulation des étants est bien visible dans certaines expériences, qui montrent le « surgissement » de cette puissance dans le mode actif. Par exemple, quand nous nous trouvons dans un environnement étranger, comme à la campagne, nous ne nous sentons que comme un « point » au milieu de cet environnement. Nous ne voyons que des arbres et des chemins. Mais décidant d'explorer ce nouvel environnement, bénéficiant de la familiarisation du corps, ce « point » se dilate et devient une ligne ou une dimension. En suivant les panneaux, nous découvrons une gare de chemin de fer qui peut nous ramener chez nous. Cet endroit n'est plus étranger pour nous parce qu'une « connexion » existe désormais entre cet endroit et notre domicile : nous savons comment rentrer chez nous. Cette exploration active et mobile avec le corps, ce dernier étant caractérisé par l'aptitude de familiarisation ou maîtrise, nous procure un sentiment de puissance comme une confiance qui élargit « notre » monde à travers la décision active. La mise en œuvre de la capacité de familiarisation du corps d'une manière active incite à poursuivre son utilisation en tant que puissance, une fois cette capacité exercée, comme la course à pied donne envie de continuer à le pratiquer. Cette envie demande une nouvelle mise en œuvre active dès la réalisation passive de la capacité

de familiarisation ou maîtrise du sujet. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

Le sentiment de la puissance, dans le cas de réalisation ou de re-réalisation active, ne vient pas du sujet seul ou de ses actions, mais suppose le rapport avec le monde qui est donné au sujet appartenant au caractère ontologique du corps. Cette « expansion » active du monde du sujet en tant que familiarisation qui accompagne le sentiment de puissance a besoin du monde actuel, c'est-à-dire que l'exploration ne s'effectue pas dans l'imagination mais par l'action réelle de réalisation de la capacité du sujet. Cependant, le monde, dans ce contexte du vouloir de l'expansion active, est considéré comme « outil » pour cette réalisation de familiarisation active. Dans l'exemple de la course à pied, le chemin est la condition de la réalisation de la capacité de courir du coureur. Le monde est « donné »¹¹⁷² passivement avec le corps, qui comporte une partie déjà familiarisée, comme la maison, et des parties non-familiarisées comme des endroits ou des cultures inconnus. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant. La « possession » d'un monde familiarisé ne signifie pas le monde « parfait » ou satisfait, mais elle implique une possibilité de varier le mode de liaison avec le monde, comme explorer le monde qui n'est pas encore familiarisé en réalisant la capacité du sujet, autrement dit, il y a une possibilité d'avoir

¹¹⁷² « Par là s'éclaire la distinction du mouvement abstrait et du mouvement concret : le fond du mouvement concret est le monde donné, le fond du mouvement abstrait est au contraire construit. », *ibid.*, p. 128.

d'autres rapports avec le monde, mais cela ne se sépare pas de la corporalité du sujet. Nous reviendrons à cette discussion plus loin.

i.) Le mouvement de l'objet et le sujet

En ce qui concerne le mouvement de l'objet, il n'est pas indépendant de sa compréhension par le sujet ou de son rapport avec le sujet. Physiquement, le mouvement de l'objet, comme l'indique ¹¹⁷³ Merleau-Ponty, signifie un changement de position non infiniment ¹¹⁷⁴ divisible. Le mouvement en tant que changement de position implique la compréhension par le sujet, de l'objet dans son identité ¹¹⁷⁵. L'identité de l'objet en mouvement ne résulte pas du rassemblement des images perçues. En effet, pour Merleau-Ponty, le mouvement d'un objet – qui n'est pas le résultat de la pensée constitutive – ne peut être défini comme une succession d'images séparées recueillies par les yeux ni comme une série de positions

¹¹⁷³ Cf., *ibid.*, pp. 309-311.

¹¹⁷⁴ « Se mouvoir n'est pas pour lui passer tour à tour par une série indéfinie de positions, il n'est donné que commençant, poursuivant ou achevant son mouvement. », *ibid.*, p. 312.

¹¹⁷⁵ « La perception du mouvement ne peut être perception *du mouvement* et le reconnaître pour tel que si elle l'appréhende avec sa signification de mouvement et avec tous les moments qui en sont constitutifs, en particulier avec l'identité du mobile. », *ibid.*, p. 314.

« intermédiaires »¹¹⁷⁶, mais bien comme une « unité »¹¹⁷⁷. Par exemple, quand nous voyons passer un avion, ce ne sont pas des taches de couleurs qui bougent, mais un objet qui vole. La perception du mouvement en tant que compréhension du mouvement comme tel requiert la perception du sujet corporel dans le monde ou avec son monde par sa nature, et implique la connaissance¹¹⁷⁸, au sens originel, du rapport avec l'objet ou avec la compréhension de l'objet. Le mouvement, ou la perception du mouvement, en tant que tel nécessite l'identité de l'objet distinctif des autres. Par exemple, si nous ratons le bus à la gare, son départ pour nous n'implique pas seulement un changement de position physique, mais signifie aussi notre retard au rendez-vous. Le départ du bus symbolise l'empressement de nous rendre à la clinique. Le départ et la pression sont liés dans cet « espace » entre nous et le bus. Et réciproquement, cet « espace », d'une manière dynamique ou à travers le « mouvement », permet également d'éclairer¹¹⁷⁹ le sens ou de faire apparaître les objets. Par exemple, nous percevons de mieux en mieux le numéro du bus qui s'approche. Grâce à son mouvement, nous sommes davantage capable de déterminer si c'est bien celui que nous devons prendre. En ce sens, le mouvement est lié à l'identité.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 312.

¹¹⁷⁷ « Le mouvement n'est rien sans un mobile qui le décrive et qui en fasse l'unité. », *ibid.*, p. 314.

¹¹⁷⁸ « Le mouvement est une modulation d'un milieu déjà familier et nous ramène, une fois de plus, à notre problème central qui est de savoir comment se constitue ce milieu qui sert de fond à tout acte de conscience. », *ibid.*, p. 319.

¹¹⁷⁹ *Cf.*, *ibid.*, p. 312.

De plus, le mouvement peut faire partie¹¹⁸⁰ de l'identité de l'objet d'une manière constitutive. Par exemple, la vitesse indique que la voiture n'est ni une image ni un vélo, mais bien une voiture. L'identité et le mouvement de l'objet ne se séparent pas dans l'espace – non aléatoire – qui résulte ontologiquement de la participation passive du sujet corporel dans le monde¹¹⁸¹, et que le sujet a en commun avec le mouvement de l'objet. L'espace occupé¹¹⁸² par l'objet ne diffère pas de celui du sujet. Si nous traversons la rue imprudemment, nous pourrions être heurté par une voiture. L'espace commun à la voiture et nous rend possible un choc. Le mouvement de l'objet ne se trouve pas « extérieur »¹¹⁸³ au sujet isolé, mais lui est lié, comme par un entrelacement de

¹¹⁸⁰ « Le quelque chose en transit que nous avons reconnu nécessaire à la constitution d'un changement, ne se définit que par sa manière particulière de "passer". Par exemple, l'oiseau qui franchit mon jardin n'est dans le moment même du mouvement qu'une puissance grisâtre de voler et, d'une manière générale, nous verrons que les choses se définissent premièrement par leur "comportement" et non par des "propriétés" statiques. Ce n'est pas moi qui reconnais en chacun des points et des instants traversés le même oiseau défini par des caractères explicites, c'est l'oiseau en volant qui fait l'unité de son mouvement, c'est lui qui se déplace, c'est ce tumulte plumeux encore ici qui est déjà là-bas dans une sorte d'ubiquité, comme la comète avec sa queue. », *ibid.*, p. 318.

¹¹⁸¹ « Si le corps fournit à la perception du mouvement le sol ou le fond dont elle a besoin pour s'établir, c'est comme puissance percevante, en tant qu'il est établi dans un certain domaine et engrené sur un monde. », *ibid.*, p. 323.

¹¹⁸² Cf., *ibid.*, p. 312.

¹¹⁸³ « Et pourtant je marche, j'ai l'expérience du mouvement en dépit des exigences et des alternatives de la pensée claire, ce qui entraîne, contre toute raison, que je perçoive des mouvements sans mobile identique, sans repère extérieur et sans aucune relativité. », *ibid.*, p. 311.

l'espace corpo-phénoménal du sujet avec le « donné »¹¹⁸⁴ du monde. Dans cette mesure, le mouvement de l'objet n'est pas défini comme une succession de changements de position, mais comme une variation du rapport appartenant à la corporalité participative du sujet, qui signifie une spatialité originaire au sens dynamique. Cette spatialité originaire implique à la fois la possibilité du rapprochement ainsi que de l'éloignement et la possibilité de l'apparition ainsi que de la disparition de l'objet. Autrement dit, la spatialité originaire ou corporelle au sens dynamique implique déjà par elle-même le « mouvement » ou la compréhension du mouvement comme caractère ontologique du sujet corporel se liant au monde. Le mouvement de l'objet signifie que le sujet se trouve en relation avec les objets dans le monde.

Par ailleurs, il existe une relativité¹¹⁸⁵ du mouvement de l'objet par rapport à la mobilité du sujet. Par exemple, quand nous marchons, les objets autour de nous semblent reculer. Le mouvement de l'objet ne s'isole pas de la mobilité du sujet du fait de sa « connexion » au monde¹¹⁸⁶ par la corporalité

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 324.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 324.

¹¹⁸⁶ « La relativité du mouvement se réduit au pouvoir que nous avons de changer de domaine à l'intérieur du grand monde. Une fois engagés dans un milieu, nous voyons apparaître devant nous le mouvement comme un absolu. A condition de faire entrer en compte, non seulement des actes de connaissance explicite, des *cogitationes*, mais encore l'acte plus secret et toujours au passé par lequel nous nous sommes donné un monde, à condition de reconnaître une conscience non-thétique, nous pouvons admettre ce que le psychologue appelle mouvement absolu sans tomber

participative du sujet. Dans le cas du mouvement des images projetées dans un film, la perception « marginale » du corps situé dans l'espace rappelle que le sujet est au cinéma.

ii.) L'unité des parties du corps et le monde

En mouvement, les parties du corps ne sont pas dispersées comme indépendantes les unes des autres, mais « organisées » en se rapportant au monde. Comme illustré plus haut, le corps ne se sépare pas du monde ou de l'apparition du monde, mais il révèle le monde par une participation familière et pratique. Le corps connaît les étants ou les objets du monde non seulement autour du sujet, mais aussi par adaptation unitaire au monde « au-sein » du corps. Dans l'exemple de la tasse distante, nous nous penchons pour la prendre, car nous « savons » grâce au corps ou à la « perception » du corps qu'elle est éloignée de nous. Spontanément, nous nous tenons debout, les pieds écartés, afin de ne pas tomber en nous penchant en avant. Cette unité du corps peut être schématisée comme un « mécanisme » organisateur ou unificateur des différentes parties du corps ¹¹⁸⁷, au-delà d'une simple

dans les difficultés du réalisme et comprendre le phénomène du mouvement sans que notre logique le détruise. », *ibid.*, p. 324.

¹¹⁸⁷ « De la même manière mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés. », *ibid.*, p. 114.

association¹¹⁸⁸, vu son caractère « dynamique », ainsi que le note¹¹⁸⁹ Merleau-Ponty. Ce schéma corporel n'est pas le « programme » interne du corps, mais répond à la condition de sa liaison au monde, comme le relève¹¹⁹⁰ Rudolf Bernet. Le schéma corporel ne provient pas *a priori* du sujet, comme inné, mais est rendu possible grâce à la connaissance du monde « exercée » par le corps. Cette connaissance implique le rapport entre le sujet et le monde. L'unité du corps dans cette mesure présuppose ou signifie l'immersion¹¹⁹¹ du sujet dans le monde. Comme expliqué précédemment, le sujet ne peut pas

¹¹⁸⁸ « Pourtant, dans l'usage que les psychologues en font, on voit bien que le schéma corporel déborde cette définition associationniste. Par exemple, pour que le schéma corporel nous fasse mieux comprendre l'allochirie, il ne suffit pas que chaque sensation de la main gauche vienne se poser et se situer parmi des images génériques de toutes les parties du corps qui s'associeraient pour former autour d'elle comme un *dessin* du corps en surimpression : il faut que ces associations soient à chaque moment réglées par une loi unique, que la spatialité du corps descende du tout aux parties, que la main gauche et sa position soit impliquée dans un *dessein* global du corps et y prenne son origine, de sorte qu'elle puisse d'un seul coup non seulement se superposer à la main droite ou se rabattre sur elle, mais encore devenir la main droite. », *ibid.*, p. 115.

¹¹⁸⁹ Cf., *ibid.*, p. 116 ; p. 166.

¹¹⁹⁰ « Le schéma corporel est donc la résultante d'une multitude de contraintes : il doit tenir compte du "projet" particulier d'un sujet et de sa réalisation dans le cadre de la constitution charnelle de celui-ci ; mais il doit aussi répondre aux demandes émanant d'une constellation donnée des choses, de leur "texture" sensible et des "membresures" du monde. », Rudolf BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Épiphanée, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 174.

¹¹⁹¹ « Le mot "ici" appliqué à mon corps ne désigne pas une position déterminée par rapport à d'autres positions ou par rapport à des coordonnées extérieures, mais l'installation des premières coordonnées, l'ancrage du corps actif dans un objet, la situation du corps en face de ses tâches. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 117.

exister dans le monde sans le corps. Le sujet n'existe pas d'une manière physique dans le monde, comme l'eau dans la bouteille, mais avec le monde, de telle manière que le sujet s'adapte à son environnement en s'y unifiant. Comme illustré dans la section précédente, le sens de l'objet n'apparaît pas comme objet opposé au sujet, mais lié au sujet. Dans l'exemple précédent, la tasse est un outil pour nous. Si nous avons soif, nous la prenons et rien d'autre. Le sens de la tasse pour nous est de satisfaire la soif. Selon les mots de Merleau-Ponty, nous « vivons dans les choses »¹¹⁹², ce qui signifie que le sujet et les objets du monde forment un ensemble. Mais cet « ensemble » n'est pas compris au sens physique comme la somme des objets dans l'espace, mais comme une unité structurelle entre le sujet et l'objet. La tasse pour nous a le sens de nous dés-assoiffer. Quand nous avons soif, nous « pensons » à la tasse. Les moments d'existence, comme les besoins du corps, ne se séparent pas du monde, car le corps n'est pas indépendant du monde, mais doit y satisfaire ses besoins, comme de nourriture, pour continuer à être un corps. L'existence ou la « constitution » du sujet est donc son rapport au monde à travers la corporalité. En ce qui concerne le rapport structurel entre la subjectivité corporelle et le monde, R. Bernet remarque¹¹⁹³ que ce rapport de co-liaison est déjà suggéré dans *Phénoménologie de la perception* :

¹¹⁹² Cf., *ibid.*, p. 281.

¹¹⁹³ « Avant le *Visible et l'invisible*, *Phénoménologie de la perception* esquisse déjà les grandes lignes de cette incarnation généralisées par laquelle le “corps” se fait “chair”. », “Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty” dans

« Le corps n'est qu'un élément dans le système du sujet et de son monde et la tâche obtient de lui les mouvements nécessaires par une sorte d'attraction à distance, comme les forces phénoménales à l'œuvre dans mon champ visuel obtiennent de moi, sans calcul, les réactions motrices qui établiront entre elles le meilleur équilibre, ou comme les usages de notre milieu, la constellation de nos auditeurs obtiennent immédiatement de nous les paroles, les attitudes, le ton qui leur conviennent, non que nous cherchions à déguiser nos pensées ou à plaire, mais parce que nous sommes à la lettre ce que les autres pensent de nous et ce qu'est notre monde. »¹¹⁹⁴

4) Le corps et la subjectivité individuelle

En mobilité ou mouvement actif, le sujet n'est pas défini comme un « directeur » du corps qui donnerait des ordres à ses membres pour agir. Le corps est avec le « soi »¹¹⁹⁵ de telle manière qu'il est « comme » le soi. Par exemple, quand nous prenons la tasse placée sur la table, il n'existe pas un « soi »

Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences, textes rassemblés par Marc RICHIR et Etienne TASSIN, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 71.

¹¹⁹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 123-124.

¹¹⁹⁵ « On peut dire que le corps est “la forme cachée de l'être soi” ou réciproquement que l'existence personnelle est la reprise et la manifestation d'un être en situation donné. », *ibid.*, p. 193.

qui donne un commandement à la main entendue comme objet ou outil séparé du soi par division¹¹⁹⁶, mais c'est le soi qui prend la tasse de la main. La main appartient au corps ou au « soi » qui est corporel par nature. De ce côté, le corps, qui n'est pas l'« outil » du sujet ni la « manifestation de l'âme »¹¹⁹⁷ considérée comme le « sens du corps »¹¹⁹⁸, est subjectivisé. Le corps, en revanche, est le sens de l'âme¹¹⁹⁹ et l'« enveloppe vivante »¹²⁰⁰ du sujet. Celui-ci ne s'éloigne pas de son corps, mais le « connaît »¹²⁰¹. Merleau-Ponty souligne que le corps n'est pas séparé¹²⁰² du sujet, qu'il n'est pas l'« instrument »¹²⁰³ du soi, ni inférieur au soi, mais vit avec le soi étant donné sa

¹¹⁹⁶ Cf., *ibid.*, p. 114.

¹¹⁹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, *op. cit.*, p. 225.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 225.

¹¹⁹⁹ « Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors. », *ibid.*, p. 227.

¹²⁰⁰ « Puisque le corps lui-même n'est pas saisi comme une masse matérielle et inerte ou comme un instrument extérieur, mais comme l'enveloppe vivante de nos actions, leur principe n'a pas besoin d'être une force quasi-physique. », *ibid.*, p. 203.

¹²⁰¹ « Je meus les objets extérieurs à l'aide de mon propre corps qui les prend en un lieu pour les conduire en un autre. Mais je le meus, lui, directement, je ne le trouve pas en un point de l'espace objectif pour le mener en un autre, je n'ai pas besoin de le chercher, il est déjà avec moi, - je n'ai pas besoin de le conduire vers le terme du mouvement, il y touche dès le début et c'est lui qui s'y jette. Les rapports de ma décision et de mon corps dans le mouvement sont des rapports magiques. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 110.

¹²⁰² « Mais je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps. », *ibid.*, p. 175.

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 246.

nature. Selon les termes de Merleau-Ponty, le soi est « dispersé » dans le corps :

« Il n'y a pas de milieu entre l'en soi et le pour soi, et puisque, étant plusieurs, ils ne sont pas moi-même, mes sens ne peuvent être qu'objets. Je dis que mes yeux voient, que ma main touche, que mon pied souffre, mais ces expressions naïves ne traduisent pas mon expérience véritable. Elles m'en donnent déjà une interprétation qui la détache de son sujet originel. Parce que je sais que la lumière frappe mes yeux, que les contacts se font par la peau, que ma chaussure blesse mon pied, je disperse dans mon corps les perceptions qui appartiennent à mon âme, je mets la perception dans le perçu. »¹²⁰⁴

Dans l'exemple du poids du sac mentionné plus haut, le ressenti n'implique pas seulement la « connaissance » de l'objet ou de la distance corporelle entre le sujet et l'objet comme dans l'exemple de la tasse, mais également la « connaissance »¹²⁰⁵ des parties ou du corps ou de leur position. Dans l'exemple de la tasse, quand nous la prenons sur la table, nous savons où se trouve notre main, et nous connaissons la distance entre notre main et la tasse ; si celle-ci se trouve trop loin, nous nous inclinons pour la prendre. Cette connaissance sur la position des parties du corps et leur unité

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 246.

¹²⁰⁵ *Cf., ibid.*, p. 173.

en tant que « schéma corporel »¹²⁰⁶ évoquée plus haut est une compréhension¹²⁰⁷ comme « dessein global »¹²⁰⁸ exprimant l'unité¹²⁰⁹ des parties du corps, ce qui implique l'« enveloppement »¹²¹⁰ et l'inter-corrélation des parties les unes avec les autres. Le corps n'est pas un objet situé à l'« extérieur » sans aucun rapport avec le sujet ou le soi isolé ou sans individualité. Le corps, est avec le « je » ou le « moi »¹²¹¹ comme celui du vouloir, ce que remarque aussi Husserl. Par exemple, c'est le « je » ou « moi » (par le corps ou dans le corps) qui allume la radio et écoute une musique qui nous plaît. Si c'est bien le « je » ou le « moi » qui agit, par exemple par un choix différent de celui d'autres personnes, le « je » ou le « moi » n'est possible que dans le monde ou en rapport avec celui-ci. Comme expliqué plus haut et remarqué¹²¹² par R. Gély, le sujet ne se distingue pas de son corps. Ce dernier n'est pas entendu comme outil du sujet, mais comme participant « avec » le sujet dans le monde, c'est-à-dire

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 272.

Pour Merleau-Ponty, ce n'est pas une « compréhension » intentionnelle ou de la conscience mais une compréhension d'une « conscience globale » au sens corporel. Voir *ibid.*, p. 116.

¹²⁰⁸ *Ibid.*, p. 115.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹²¹⁰ « Le contour de mon corps est une frontière que les relations d'espace ordinaires ne franchissent pas. C'est que ses parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale : elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres. », *ibid.*, p. 114.

¹²¹¹ *Ibid.*, p. 239.

¹²¹² « Ce n'est pas seulement ma main qui est touchée par la flamme, c'est moi. Je me vis moi-même comme m'éprouvant dans cette chaleur qui atteint ma main. », R. GÉLY, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty, op. cit.*, pp. 9-10.

qu'il est dans son monde à travers le corps. Quand nous prenons la tasse sur la table, nous ne la considérons pas comme un objet en opposition avec « nous », mais comme faisant « partie » de notre être ou bien-être. L'individualité du soi n'existe pas indépendamment du corps. Tout d'abord, l'apparence de notre corps n'est pas la même que celle d'autres corps. Du point de vue de l'apparence physique, le corps possède ses caractéristiques propres et particulières, des caractères individuels, tels que la taille, la grandeur, etc. Pour les gens dont l'apparence est semblable, le caractère ou le choix personnel, tels que la manière de parler ou l'intérêt personnel, définissent l'individualité du sujet à partir de son corps. Par exemple, grâce au corps ou à l'organe de perception de celui-ci comme la vue, nous avons trouvé un film intéressant, et cela nous amène à choisir les études de cinéma. La perception du corps, qui permet au sujet de s'exposer au monde, lui donne la possibilité à la fois de découvrir le monde (ce dont nous parlerons par la suite) et d'individualiser le sujet, qui le distingue des autres.

Dans la vie courante, le sens « individuel » du sujet vient de l'exposition au monde avec les autres. Par exemple, si nous répondons « Moi, je viens » à la question de notre colocataire « Qui vient se promener avec moi ? », cela signifie ainsi que c'est « moi » qui viens avec lui, mais pas les autres. L'expression « moi » implique ou présuppose les autres dans le sens où nous nous en différencie. Remarqué par Merleau-Ponty, l'autrui ne vient pas « après » l'ouverture au monde,

mais « avec » le monde qui s'approprie le sujet. Merleau-Ponty a montré, avec l'exemple de l'enfant¹²¹³, que la coexistence avec autrui qui se caractérise par l'absence de frontière ou barrière, fait partie du caractère ontologique du sujet. Le conflit avec les autres n'est pas un cas exceptionnel d'être-au-monde, mais se trouve comme impliqué¹²¹⁴ dans cette coexistence corporelle :

« Le monde perçu n'est pas seulement *mon* monde, c'est en lui que je vois se dessiner les conduites d'autrui, elles le visent elles aussi et il est corrélatif, non seulement de ma conscience, mais encore de toute conscience *que je puisse rencontrer*. » (souligné par l'auteur)¹²¹⁵

Revenons à l'individualité du sujet. L'expression, en tant que moyen d'exprimer l'individualité, n'est pas possible sans le corps. Il peut l'exprimer d'une manière « implicite » par un

¹²¹³ « La perception d'autrui et le monde intersubjectif ne font problème que pour des adultes. L'enfant vit dans un monde qu'il croit d'emblée accessible à tous ceux qui l'entourent, il n'a aucune conscience de lui-même, ni d'ailleurs des autres, comme subjectivités privées, il ne soupçonne pas que nous soyons tous et qu'il soit lui-même limité à un certain point de vue sur le monde. C'est pourquoi il ne soumet à la critique ni ses pensées, auxquelles il croit à mesure qu'elles se présentent, et sans chercher à les lier, ni nos paroles. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception, op. cit.*, p. 407.

¹²¹⁴ « Le conflit du moi et d'autrui ne commence pas seulement quand on cherche à *penser* autrui et ne disparaît pas si on réintègre la pensée à la conscience non thétique et à la vie irréfléchie : il est déjà là si je cherche à vivre autrui, par exemple dans l'aveuglement du sacrifice. », *ibid.*, p. 409.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 390.

geste corporel. Par exemple, Pierre marche rapidement, tandis que Paul marche en gesticulant. Il peut aussi l'exprimer d'une manière « explicite » par la parole. Par exemple, Pierre exprime son point de vue personnel sur la migration. La communication ¹²¹⁶ avec les autres est possible grâce au corps ¹²¹⁷ donné. Dans l'exemple plus haut, nous pouvons répondre à notre colocataire en prononçant les mots « j'accepte », et lui nous comprend sans devoir réfléchir¹²¹⁸. Ainsi, la prononciation physique ne sert pas d'outil d'expression, tel que mentionné ¹²¹⁹ dans *Le Visible et l'Invisible* (1964), mais c'est l'expression elle-même qui donne sens, comme indiqué dans *Phénoménologie de la perception* :

¹²¹⁶ Cf., *ibid.*, p. 214.

¹²¹⁷ « C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des "choses". Le sens du geste ainsi "compris" n'est pas derrière lui, il se confond avec la structure du monde que le geste dessine et que je reprends à mon compte, il s'étale sur le geste lui-même, - comme, dans l'expérience perceptive, la signification de la cheminée n'est pas au-delà du spectacle sensible et de la cheminée elle-même telle que mes regards et mes mouvements la trouvent dans le monde. », *ibid.*, pp. 216-217.

¹²¹⁸ En citant Benary, Merleau-Ponty veut souligner que la langue n'est pas entendue comme outil d'expression mais la révélation ou l'expression elle-même. « "Dès que l'homme se sert du langage pour établir une relation vivante avec lui-même ou avec ses semblables, le langage n'est plus un instrument, *n'est plus un moyen, il est une manifestation, une révélation de l'être intime et du lien psychique qui nous unit au monde et à nos semblables. ...*" » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 229.

¹²¹⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, Cf. *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail*, texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface, Éditions Gallimard, 1964, p. 26.

« Nous vivons dans un monde où la parole est *instituée*. Pour toutes ces paroles banales, nous possédons en nous-mêmes des significations déjà formées. Elles ne suscitent en nous que des pensées secondes ; celles-ci à leur tour se traduisent en d'autres paroles qui n'exigent de nous aucun véritable effort d'expression et ne demanderont à nos auditeurs aucun effort de compréhension. Ainsi le langage et la compréhension du langage paraissent aller de soi. Le monde linguistique et intersubjectif ne nous étonne plus, nous ne le distinguons plus du monde même, et c'est à l'intérieur d'un monde déjà parlé et parlant que nous réfléchissons. »¹²²⁰

Dans l'exemple de notre colocataire, il s'agit également d'un facteur culturel¹²²¹ : si nous disions en allemand « *Ich möchte gerne* », notre colocataire ne comprendrait peut-être pas ce que nous voulons dire. Toutefois, la langue, au sens étroit du terme, n'est pas indispensable pour communiquer. S'exprimer est aussi possible avec le geste corporel et le contexte local. Par exemple, si nous ignorons comment dire « pain », nous pouvons montrer du doigt et ainsi signifier à la boulangère ce que nous voulons « dire », sans connaître la langue locale. Le geste corporel, combiné à la situation donnée, rend au moins possible la communication.

¹²²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 214.

¹²²¹ Cf., *ibid.*, pp. 217-221.

Concernant la parole, souligne¹²²² Merleau-Ponty, elle n'est pas la représentation d'une pensée, et le corps n'est pas considéré comme « organe de l'esprit »¹²²³ défini par Husserl. Selon Merleau-Ponty, la parole ne succède pas à la pensée parce que la « représentation » ou l'expression elle-même peut éclairer la pensée, lorsque celle-ci est considérée comme idée. Et l'idée ou la naissance de l'idée en tant qu'in-spiration, comme montré dans le premier chapitre, n'est pas considérée comme indépendante du monde : la génération de l'idée ne vient pas de rien, mais du rapport entre le sujet et le monde. Par exemple, l'« idée » d'aller au restaurant est suscitée par un désir lié essentiellement au monde. L'idée de la création, comme de fabriquer un avion, pourrait venir d'une envie de voler comme les oiseaux. La naissance de l'idée n'est pas séparée du monde, elle n'est possible que par le corps qui se lie au monde. Revenons à la langue ou à la parole. Cette dernière est plutôt l'« approximation », comme un dessin ou une esquisse, de la pensée. Selon les termes de Merleau-Ponty dans *Signes* (1960), la parole « accomplit »¹²²⁴ la pensée grâce

¹²²² Cf., *ibid.*, pp. 205-206.

¹²²³ « Le corps propre n'est pas seulement en général une chose, mais bien expression de l'esprit *et, en même temps, organe de l'esprit.* » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, p. 144.

¹²²⁴ « Si l'on répond que l'enfant apprend à connaître les objets à travers les désignations du langage, qu'ainsi, donnés d'abord comme êtres linguistiques, les objets ne reçoivent que secondairement l'existence naturelle, et qu'enfin l'existence effective d'une communauté linguistique rend compte des croyances enfantines, cette explication laisse le problème intact, puisque, si l'enfant peut se connaître comme membre d'une communauté linguistique avant de se connaître comme pensée d'une

au corps qui est lié au monde du fait de son caractère ontologique :

« Il y a une signification “langagière” du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me surprennent moi-même et m’enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du “je pense”, mais du “je peux”. »¹²²⁵

Pour le cas de l'aphasique, selon Merleau-Ponty, ce n'est pas l'absence ou la perte de la capacité de parler une langue qui l'empêche de parler, mais c'est le « refus »¹²²⁶ ou la « fuite »¹²²⁷ de la situation actuelle qui suscite des obstacles au malade, situation de séparation non-voulue¹²²⁸, comme des parents face à la perte de leur enfant bien-aimé. Cela révèle les « phénomènes intérieurs » sous-jacents à la situation actuelle visible. Précisément, l'aphasie en tant que refus de parler implique un rapport intime avec le monde dans lequel le sujet,

Nature, c'est à condition que le sujet puisse s'ignorer comme pensée universelle et se saisir comme parole, et que le mot, loin d'être le simple signe des objets et des significations, habite les choses et véhicule les significations. Ainsi, la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faire, mais l'accomplit. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 207.

¹²²⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p. 111.

¹²²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 187.

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 187.

¹²²⁸ Cf., *ibid.*, p. 188.

dans son « champ mental »¹²²⁹, ne trouve plus de sens à parler¹²³⁰ :

« L'aphonie ne représente pas seulement un refus de parler, l'anorexie un refus de vivre, elles sont ce refus d'autrui ou ce refus de l'avenir arrachés à la nature transitive des "phénomènes intérieurs", généralisés, consommés, devenus situation de fait. »¹²³¹

Mais ce « refus » ne veut pas dire une isolation totale, note Merleau-Ponty, car le « refus », avec le corps, s'ouvre¹²³² encore au monde. Cette ouverture, qui appartient au rapport réciproque¹²³³ entre le corps et le monde, permet au malade de

¹²²⁹ « Cette adhésion ou ce refus placent le sujet dans une situation définie et délimitent pour lui le champ mental immédiatement disponible, comme l'acquisition ou la perte d'un organe sensoriel offre ou soustrait à ses prises directes un objet du champ physique. », *ibid.*, p. 189.

¹²³⁰ Cf., *ibid.*, p. 204.

¹²³¹ *Ibid.*, p. 191.

¹²³² « A l'instant même où je vis dans le monde, où je suis à mes projets, à mes occupations, à mes amis, à mes souvenirs, je peux fermer les yeux, m'étendre, écouter mon sang qui bat à mes oreilles, me fondre dans un plaisir ou une douleur, me renfermer dans cette vie anonyme qui sous-tend ma vie personnelle. Mais justement parce qu'il peut se fermer au monde, mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation. Le mouvement de l'existence vers autrui, vers l'avenir, vers le monde peut reprendre comme un fleuve dégèle. Le malade retrouvera sa voix, non par un effort intellectuel ou par un décret abstrait de la volonté, mais par une conversion dans laquelle tout son corps se rassemble, par un véritable geste, comme nous cherchons et retrouvons un nom oublié non pas "dans notre esprit" mais "dans notre tête" ou "sur nos lèvres". », *ibid.*, p. 192.

¹²³³ « Ni le corps *ni l'existence* ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun présuppose l'autre et que le corps est l'existence

retrouver¹²³⁴, de manière immanente¹²³⁵, ce qui manque dans sa vie. Nous analyserons cette ouverture du corps dans le chapitre suivant.

Le corps permet non seulement au sujet de s'exprimer mais aussi d'écouter. Il est capable d'entendre comme percevoir. Comme illustré précédemment, le sens ou la signification ne se révèle pas comme une couche existant « au-dessus » de la matière ou des données perceptives. Le sens et la matière sont ensemble, c'est-à-dire que la « matière » elle-même se montre avec du sens. Par exemple, lorsque nous marchons dans la rue, nous sentons l'odeur du pain. Cette odeur nous « dit » qu'il y a des choses à manger. Elle n'est pas distincte de la nourriture, comme si c'était un « outil » de signification. L'odeur est celle de nourriture :

« La signification musicale de la sonate est inséparable des sons qui la portent : avant que nous l'ayons entendue, aucune analyse ne nous permet de la deviner

figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle. », *ibid.*, p. 194.

¹²³⁴ Cf., *ibid.*, p. 192.

¹²³⁵ « Même si je m'absorbe dans l'épreuve de mon corps et dans la solitude des sensations, je n'arrive pas à supprimer toute référence de ma vie à un monde, à chaque instant quelque intention jaillit à nouveau de moi, ne serait-ce que vers les objets qui m'entourent et tombent sous mes yeux ou vers les instants qui adviennent et repoussent au passé ce que je viens de vivre. Je ne deviens jamais tout à fait une chose dans le monde, il me manque toujours la plénitude de l'existence comme chose, ma propre substance s'enfuit de moi par l'intérieur et quelque intention se dessine toujours. », *ibid.*, pp. 192-193.

; une fois terminée l'exécution, nous ne pourrons plus, dans nos analyses intellectuelles de la musique, que nous reporter au moment de l'expérience ; pendant l'exécution, les sons ne sont pas seulement les "signes" de la sonate, mais elle est là à travers eux, elle descend en eux. »¹²³⁶

La compréhension du sens du signe implique aussi le rapport avec le monde à travers le corps. Ce dernier perçoit, en tant que caractère ontologique, c'est-à-dire qu'il « lit » ou comprend le sens de l'objet en participant dans le monde. La signification d'un mot ne vient pas de l'invention du sujet, mais de la révélation du monde à travers le corps. Par exemple, le mot « éléphant » n'a aucun sens si nous ne nous référons pas à un animal existant dans la réalité¹²³⁷ ou si nous ne rencontrons jamais un animal gigantesque sur le terrain. Le signe ou la « matière », par sa nature, « donne » une signification qui ne vient pas de la décision du sujet. Comme illustré plus haut, le son aigu lui-même nous cause un désagrément. Ce n'est pas nous qui voulons ou choisissons ce « sentiment » vis-à-vis du son. Le sens n'est pas considéré

¹²³⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹²³⁷ « On peut assembler discursivement la notion du nombre six, la notion de "côté" et celle d'égalité, et les lier dans une formule qui est la définition du cube. Mais cette définition nous pose une question plutôt qu'elle ne nous offre quelque chose à penser. On ne sort de la pensée aveugle et symbolique qu'en apercevant l'être spatial singulier qui porte ensemble ces prédicats. Il s'agit de dessiner en pensée cette forme particulière qui renferme un fragment d'espace entre six faces égales. Or, si les mots "renfermer" et "entre" ont un sens pour nous, c'est qu'ils l'empruntent à notre expérience de sujets incarnés. », *ibid.*, p. 236.

comme une couche transcendante distincte de la « nature »¹²³⁸, il ne se sépare pas de la matière ou du « signe » physique du monde. À ce propos, le sujet n'est pas le « penseur »¹²³⁹ qui choisit ou invente¹²⁴⁰ le « contenu » du sens, mais il se réfère à la capacité passive de comprendre les « qualités », en supposant que la con-naissance soit une « communion »¹²⁴¹ du sujet avec le monde. Selon Merleau-Ponty, le signe et la signification s'« enveloppent »¹²⁴² l'un l'autre. Il n'y a pas de « matière » qui soit indépendante du sens. La signification, ou la pensée, n'existe pas¹²⁴³ antérieurement à la « matière » du monde.

¹²³⁸ « Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait "naturels" et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique - et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte *d'échappement* et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme. », *ibid.*, pp. 220-221.

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 245.

¹²⁴⁰ « Il ne faut donc pas se demander comment et pourquoi le rouge signifie l'effort ou la violence, le vert le repos et la paix, il faut réapprendre à vivre ces couleurs comme les vit notre corps, c'est-à-dire comme des concrétions de paix ou de violence. », *ibid.*, p. 245.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 246.

¹²⁴² « La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement données ; en réalité elles sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens. », *ibid.*, pp. 211-212.

¹²⁴³ « Il faut reconnaître d'abord que la pensée, chez le sujet parlant, n'est pas une représentation, c'est-à-dire qu'elle ne pose pas expressément des objets ou des relations. L'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle ; sa parole est sa pensée. De même l'auditeur ne conçoit pas à propos des signes. La "pensée" de l'orateur est vide pendant qu'il parle, et, quand on lit un texte devant nous, si l'expression est

Le corps, par son ouverture dans la perception, permet au sujet de s'exposer¹²⁴⁴ dans le monde matériel qui l'entoure. Cette exposition de soi-même relève d'une habitude¹²⁴⁵ formée ou développée en tant que caractère ontologique du sujet. Avec cet entourage, le corps, à travers sa capacité de révélation de sens, donne de la signification aux étants du monde. Avec le corps, le sujet entend ou comprend les « signes » et la parole d'autrui. Par exemple, la question « Veux-tu y aller avec moi ? » exprime une invitation. La compréhension de la parole d'autrui indique que le sujet ne vit pas seulement dans les choses mais également avec les autres, comme dit plus haut. L'entendu, ou la compréhension, veut dire que le sujet se trouve dans un monde inter-subjectif, qu'il est capable de « percevoir » ce qu'il n'attendait pas, comme l'invitation de notre colocataire, que nous ne pouvions anticiper. L'exposition du sujet au monde à travers le corps rend possible la découverte. La parole d'autrui ne peut pas être nécessairement ou totalement prévue par le sujet. L'imprévisibilité trouve son origine dans cette ouverture du sujet au monde par la perception du corps. Nous reviendrons à

réussie, nous n'avons pas une pensée en marge du texte lui-même, les mots occupent tout notre esprit, ils viennent combler exactement notre attente et nous éprouvons la nécessité du discours, mais nous ne serions pas capables de le prévoir et nous sommes possédés par lui. La fin du discours ou du texte sera la fin d'un enchantement. », *ibid.*, p. 209.

¹²⁴⁴ « Je m'engage avec mon corps parmi les choses, elles coexistent avec moi comme sujet incarné, et cette vie dans les choses n'a rien de commun avec la construction des objets scientifiques. », *ibid.*, p. 216.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p.203.

l'imprévisibilité de la perception du corps dans le chapitre suivant.

5) La signification de la mobilité du corps

Comme décrit plus haut, la valeur est impliquée dans l'apparition du sens. Ainsi expliquée¹²⁴⁶ dans *La structure du comportement* (1942) de Merleau-Ponty, la valeur est déjà impliquée dans le « rapport » entre le sujet et l'objet. Le comportement réflexe n'est pas la réponse automatique du sujet, mais il existe une valeur¹²⁴⁷ impliquée dans les stimuli. Par exemple, les sons ne nous semblent pas tous égaux, certains, comme des sons aigus, nous sont plus « stimulants ». Nous réagissons différemment selon les stimuli donnés. Dans cette mesure, les stimuli ne sont pas les « causes »¹²⁴⁸ ou les raisons « suffisantes » de ce comportement réflexe. Être sensible aux stimuli implique un « milieu »¹²⁴⁹, en tant

¹²⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, op. cit., p. 12.

¹²⁴⁷ « Au moment même où l'on est obligé d'introduire la valeur dans la définition du stimulus, on la réalise pour ainsi dire dans des récepteurs distincts. », *ibid.*, p. 13.

¹²⁴⁸ « Le corps dans son fonctionnement ne peut se définir comme un mécanisme aveugle, une mosaïque de séquences causales indépendantes. », *ibid.*, p. 30.

¹²⁴⁹ « Mais de la même façon, comme toutes les stimulations que l'organisme reçoit n'ont à leur tour été possibles que par ses mouvements précédents, qui ont fini par exposer l'organe récepteur aux influences externes, on pourrait dire aussi que le comportement est la cause première de toutes les stimulations. Ainsi la forme de l'excitant est créée par

qu'« être-au-monde »¹²⁵⁰, pour que le sujet puisse être stimulé comme touché, ce qui est déjà une « réponse » ou ce qui présuppose la « structure »¹²⁵¹ ontologique, décrite par Merleau-Ponty, inhérente¹²⁵² au sujet, qui s'ouvre ou se lie¹²⁵³ au monde :

« La notion de stimulus renvoie à l'activité originale par laquelle l'organisme recueille des excitations dispersées localement et temporellement sur ses récepteurs et donne une existence corporelle à ces êtres de raison que sont le rythme, la figure, les rapports

l'organisme lui-même, par sa manière propre de s'offrir aux actions du dehors. Sans doute, pour pouvoir subsister, il doit rencontrer autour de lui un certain nombre d'agents physiques et chimiques. Mais c'est lui, selon la nature propre de ses récepteurs, selon les seuils de ses centres nerveux, selon les mouvements des organes, qui choisit dans le monde physique les stimuli auxquels il sera sensible. "Le milieu (Umwelt) se découpe dans le monde selon l'être de l'organisme, — étant entendu qu'un organisme ne peut être que s'il trouve dans le monde un milieu adéquat." », *ibid.*, pp. 11-12.

¹²⁵⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 136.

¹²⁵² « Le *comportement*, en tant qu'il a une structure, ne prend place dans aucun de ces deux ordres. Il ne se déroule pas dans le temps et dans l'espace objectifs, comme une série d'événements physiques, chaque moment n'y occupe pas un point et un seul du temps, mais, au moment décisif de l'apprentissage, un "maintenant" sort de la série des "maintenant", acquiert une valeur particulière, résume les tâtonnements qui l'ont précédé comme il engage et anticipe l'avenir du comportement, transforme la situation singulière de l'expérience en une situation typique et la réaction effective en une aptitude. A partir de ce moment, le comportement se détache de l'ordre de l'en soi et devient la projection hors de l'organisme d'une *possibilité* qui lui est intérieure. », *ibid.*, p. 136.

¹²⁵³ *Ibid.*, p. 138.

d'intensité, en un mot la forme d'ensemble des stimuli locaux. »¹²⁵⁴

À travers la mobilité ou le mouvement du corps, le corps n'est pas fixé dans un endroit. Grâce à la mobilité ou au mouvement, le monde ne se phénoménalise pas seulement à l'endroit où le sujet se situe mais également où se trouve ce qui n'apparaît pas encore. Du point de vue phénoménologique, le corps est à l'origine de la compréhension en tant que « formation » de sens de l'objet, en permettant de percevoir l'objet comme tel. La perception du corps, avec le caractère de la mobilité du corps, au sens passif et actif, ne contribue pas seulement à la « formation » du sens de l'objet, elle peut aussi en changer le sens grâce au déplacement de perspective ou de position du sujet par rapport au monde. Avec le corps, les « données » perceptives peuvent être modifiées selon le changement d'orientation, c'est-à-dire que l'« objet » perçu n'est pas immuable. Par exemple, le bruit du train diminue quand il s'éloigne, ou bien la couleur d'un arbre passe d'un vert brillant à un ton plus sombre quand nous changeons de côté, du fait du changement de l'angle d'éclairage du soleil.

Les « données » perceptives ne sont pas « constantes » mais varient selon la distance ou l'orientation par rapport au corps. La distance corporelle, ou l'orientation du corps, n'influence pas seulement l'apparition de l'objet mais aussi le rapport avec

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

le sujet comme valeur. Par exemple, lorsque l'on se trouve à proximité du train, son bruit nous est désagréable. Mais quand il s'éloigne, nous trouvons le bruit moins dérangent. Ou encore, le ton sombre de cet arbre vu d'ici ne nous plaît guère, alors que nous aimons bien son aspect brillant de l'autre côté, exposé au soleil. Avec le changement de la distance corporelle ou l'orientation du corps, la valeur de l'objet par rapport au sujet peut varier, selon ce que perçoit le corps. Autre exemple, si nous regardons la montagne de près, sa grandeur nous effraie. Si nous la regardons de loin, de l'harmonie et de la paix s'en dégagent. La possibilité du changement d'angle de vue ou de distance avec l'objet ne vient pas de l'imagination. Celle-ci a besoin de la « réalité » correspondante. Par exemple, pour imaginer le saut à l'élastique, l'expérience, ou la connaissance de la hauteur, est indispensable. Le changement de perspective de la perception est rendu possible par la mobilité du corps, qui implique le « partage » de l'espace corporel comme rapport entre le sujet et le monde. L'apparition d'un objet et sa valeur ne viennent pas seulement de la « nature » ou de l'« objectivité » des données mais également de la « perspective » de la perception. La perspective de la perception y contribue en effet pour ce qui concerne la « formation » ou le changement du sens.

La mobilité permet au sujet de voir l'objet comme tel. Par exemple, si nous voulons voir le sommet de la tour Eiffel, la mobilité du corps nous permet de nous y rendre et de le visiter. Par ailleurs, la mobilité du corps permet aussi de « voir »

quelque chose d'imprévu. Par exemple, trop occupé à chercher des cartes postales de la tour Eiffel, nous éprouvons des difficultés à écouter le morceau, inconnu mais agréable, que joue le violoniste tout proche. La découverte n'est pas due directement à la mobilité du corps, mais cette dernière renforce la capacité passive de la perception du corps, qui permet la découverte.

Bien entendu, la mobilité du corps permet de changer la perspective de la perception du sujet. Celui-ci, grâce à sa corporalité, devient capable de voir ou percevoir l'objet à partir d'angles ou de distances différents. La mobilité du corps permet de voir l'objet et de changer son sens, du fait que le sujet et l'objet se trouvent dans le même monde. Le sujet, avec son corps, ne se sépare pas du monde de l'objet. En ce sens, il existe, en même temps que le sujet et l'objet, l'« espace » entre eux qui rend possible la découverte. La « dé-couverte » implique à la fois l'existence à l'avance et l'être découvert. L'espace ouvert, ou la possibilité de découverte, n'est pas un troisième « étant » autre que le sujet ou l'objet, mais appartient à la corporalité du sujet caractérisant sa perception du monde.

La mobilité du corps ne permet pas seulement l'apparition de l'objet comme telle mais aussi la possibilité de découverte. Dans l'exemple précédent, en souhaitant visiter le sommet de la tour Eiffel, nous découvrons un morceau de musique jamais entendu. La découverte n'est pas prévue à l'avance, mais elle arrive grâce au changement de la position corporelle. Le

changement de position du sujet par rapport à l'objet se produit « dans » l'espace phénoménal comme tel, et cet espace permet la découverte imprévue en tant que caractère ontologique de l'espace corporel. La possibilité de découverte ne vient pas principalement de la mobilité du corps, qui renforce la capacité de découverte, mais du caractère de la perception en tant qu'ouverture au monde. Nous allons en discuter dans la section suivante ainsi que dans le prochain chapitre.

6) La profondeur et l'espace ouvert

La possibilité du changement de sens, du point de vue phénoménologique, ne se limite pas à la mobilité du corps. La capacité de phénoménaliser ce qui ne se montre pas encore n'appartient pas seulement à la mobilité du corps mais aussi au corps, ce dernier se caractérisant par l'ouverture en tant que champ de perception. Ce champ en tant qu'ouverture n'est pas visible comme objet apparaissant, mais comme « plus que » l'objet apparaissant, en rendant possible une apparition différente ou l'apparition d'autres objets. Comme expliqué auparavant, un horizon est associé « avec » l'objet perçu, tel que la cuisine et la table sur laquelle apparaît la tasse. Dans le champ phénoménal, apparaissent non seulement l'horizon de l'objet mais également la profondeur. L'objet perçu n'apparaît pas comme une représentation, mais « en chair et en os », ce qui permet au sujet de le toucher concrètement. Par exemple,

la tasse que nous voyons sur la table n'est pas une image dans la tête, mais un outil pour boire dont nous pouvons nous servir quand nous avons soif. Grâce à la donation de l'espace corporel, nous pouvons la prendre en main pour voir notamment si elle est fissurée. Ainsi, la perception n'est pas « singulière » ou « monotone » mais plurielle. Comme expliqué plus haut, la perception est multisensorielle, et ce « multi » ne signifie pas dispersion ou indépendance des perceptions, mais une certaine « forme » d'organisation. Ce caractère « multisensoriel » signifie que les éléments de l'espace phénoménal se trouvent entrelacés dans la perception. Cet entrelacement dans la perception individuelle signifie que celle-ci est ouverte. Dans l'exemple ci-dessus, non seulement nous « voyons » la tasse comme objet sur la table, mais nous pouvons aussi la toucher, la prendre en main, en sentir le poids... Ce « nous pouvons » dénote l'ouverture « donnée » par le corps. Selon Merleau-Ponty, le « je peux » n'est pas un « je pense », mais est le rapport du sujet au monde dans un « milieu » qui est lui-même l'espace ouvert :

« Ces éclaircissements nous permettent enfin de comprendre sans équivoque la motricité comme intentionnalité originale. La conscience est originairement non pas un “je pense que”, mais un “je peux”. Pas plus que le trouble visuel, pas davantage le trouble moteur de Schn., ne peut être ramené à une défaillance de la fonction générale de représentation. La vision et le mouvement sont des manières

spécifiques de nous rapporter à des objets et si, à travers toutes ces expériences, une fonction unique s'exprime, c'est le mouvement d'existence, qui ne supprime pas la diversité radicale des contenus, parce qu'il les relie non pas en les plaçant tous sous la domination d'un "je pense", mais en les orientant vers l'unité intersensorielle d'un "monde". Le mouvement n'est pas la pensée d'un mouvement et l'espace corporel n'est pas un espace pensé ou représenté. "Chaque mouvement volontaire a lieu dans un milieu, sur un fond qui est déterminé par le mouvement lui-même (...). Nous exécutons nos mouvements dans un espace qui n'est pas "vide" et sans relation avec eux, mais qui, au contraire, est dans un rapport très déterminé avec eux : mouvement et fond ne sont, à vrai dire, que des moments artificiellement séparés d'un tout unique". Dans le geste de la main qui se lève vers un objet est enfermée une référence à l'objet non pas comme objet représenté, mais comme cette chose très déterminée vers laquelle nous nous projetons, auprès de laquelle nous sommes par anticipation, que nous hantons. La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. Un mouvement est appris lorsque le corps l'a compris, c'est-à-dire lorsqu'il l'a incorporé à son "monde", et mouvoir son corps c'est viser à travers lui

les choses, c'est le laisser répondre à leur sollicitation qui s'exerce sur lui sans aucune représentation. »¹²⁵⁵

i.) La profondeur en tant que condition de la compréhension de l'objet

La profondeur implique à la fois la distance entre le sujet ainsi que l'objet et la dimension appartenant à l'objet perçu lui-même. Par exemple, nous voyons un stylo sur la table. Entre le stylo et nous, une distance corporelle nous permet de le prendre en main pour écrire, sachant que le stylo est un outil pour écrire. Cette distance n'est pas seulement l'espace physique mais aussi l'espace « partagé », avec les autres. Par exemple, nous avons déposé le stylo sur la table il y a un moment, mais il n'est plus là quand nous revenons parce que notre colocataire l'a emprunté. Cet espace en tant qu'espace partagé est ouvert aux autres. Merleau-Ponty a bien remarqué que l'intersubjectivité est déjà impliquée¹²⁵⁶ dans le caractère de la subjectivité.

¹²⁵⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 160-161.

¹²⁵⁶ « *Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. XV.

La distance entre le sujet et l'objet n'est pas seulement un espace qui est ouvert aux autres mais l'espace corporel qui permet la perception de l'objet comme telle. Par exemple, si le stylo se trouve trop proche de nos yeux, nous ne pouvons le voir correctement. De même, s'il se trouve trop éloigné de nous. Ainsi, la distance « phénoménale » entre nous et le stylo, en tant que distance « optimale »¹²⁵⁷ ou « convergente »¹²⁵⁸, nous permet d'appréhender cet objet comme il est. La distance donnée par le corps entre le sujet qui perçoit et l'objet perçu est appelée « intervalle »¹²⁵⁹ par Merleau-Ponty. Et cette distance en jeu dans la perception permet d'appréhender l'objet en motivant¹²⁶⁰ la compréhension de l'objet tel qu'il est :

« La relation du motivant et du motivé est donc réciproque. Or tel est bien le rapport qui existe entre l'expérience de la convergence, ou de la grandeur apparente et celle de la profondeur. Elles ne font pas apparaître miraculeusement à titre de "causes" l'organisation en profondeur, mais elles la motivent tacitement en tant qu'elles la renferment déjà dans leur sens et qu'elles sont déjà l'une et l'autre une certaine manière de regarder à distance. Nous avons déjà vu que la convergence des yeux n'est pas cause de la

¹²⁵⁷ Cf., *ibid.*, p. 348.

¹²⁵⁸ Cf., *ibid.*, p. 297.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, p. 296.

¹²⁶⁰ Cf., *ibid.*, pp. 299-300.

profondeur et qu'elle présuppose elle-même une orientation vers l'objet à distance. »¹²⁶¹

Comme illustré plus haut, la corporalité du sujet « donne » l'espace phénoménal comme habitat ou spatialité de la situation, ce qui signifie que le sujet se lie au monde par les rapports phénoménaux. Ces derniers révèlent que le sujet est « avec » les objets, comme la tasse est un outil qui sert à boire. Pour que les objets apparaissent tels qu'ils sont, la « saisie » multiperspective est nécessaire. Par exemple, nous savons que cet objet sur la table est une vraie pomme et non une image, car nous pourrions nous en approcher, vérifier de la main ou changer de perspective pour mieux la « voir ». La profondeur en tant que dimension permet au sujet de « saisir » l'objet comme tel avec la possibilité d'assurer la compréhension à travers la perception multisensorielle. En ce sens, la profondeur en tant que dimension ouverte de l'objet rend possible la compréhension de l'objet comme telle avec la corporalité participative du sujet.

Bien que la profondeur fasse partie de la « formation » de l'unité, elle n'est pas antérieure à l'unité « formée », c'est-à-dire que la profondeur est aussi primordiale que le sens de l'objet pour la compréhension. Autrement dit, la profondeur n'est ni indépendante ni antérieure à l'unité « formée », mais elle est « présente » dans l'unité.

¹²⁶¹ *Ibid.*, pp. 299-300.

ii.) La profondeur en tant qu'ouverture

La profondeur n'est pas seulement une condition de la compréhension de l'objet, elle implique aussi l'espace ouvert, permettant de percevoir l'objet à partir d'une autre perspective. Par exemple, la tasse que nous voyons sur la table n'est pas un dessin puisque cet objet comporte une dimension ouverte propre qui lui permet d'être « vu » sous d'autres faces ou « saisi » par d'autres. Ces différentes possibilités signifient l'ouverture à l'imprévu.

La profondeur de l'objet signifie que celui-ci s'ouvre au monde à l'endroit conforme, caractère ontologique de l'objet perceptif, tout comme l'horizon de l'objet perçu participe à son caractère. Le premier sens de la profondeur, en tant que distance, est d'indiquer que le sujet et l'objet se trouvent dans le même espace, en plus d'assurer sa compréhension par le sujet. Le deuxième sens de la profondeur est d'indiquer que l'objet – ouvert au monde – se prête à de multiperspectives. Ces deux sens de la profondeur ne sont pas indépendants l'un et l'autre. L'espace de distance permet au sujet de changer la position¹²⁶² de perception. Et le changement de position ou de distance du sujet lui donne la possibilité de modifier la perspective de sa « perception » de l'objet, à condition que ce dernier ne varie pas sa position ou sa distance préliminaire de

¹²⁶² Cf., *ibid.*, p. 295.

perception par rapport au sujet. Et, principalement, le changement de perspective implique aussi le changement de position ou de distance du sujet par rapport à l'objet, ou le mouvement de l'objet lui-même par rapport au sujet. Ontologiquement, la profondeur signifie le rapport, du point de vue de la phénoménalisation, entre le sujet et l'objet, en impliquant le copartage de l'espace en tant qu'ouverture au monde.

Le caractère du monde n'est pas identique à celui du corps, bien qu'ils aient en commun une perspective « matérielle ». En dehors de cas de maladie grave dénotant une vulnérabilité¹²⁶³ du corps et pouvant influencer la perception, nous pouvons normalement « contrôler » les mouvements des différentes parties du corps, comme lorsque nous tapons sur un clavier. Mais nous ne pouvons contrôler le monde qui ne fonctionne pas comme nous le voudrions. Nous souhaiterions par exemple que la météo soit meilleure, mais c'est en dehors de notre vouloir. De même dans le rapport interpersonnel, nous aimons marcher, par exemple, mais nous ne pouvons pas forcer les autres à aimer cela également. Les préférences d'autrui sont différentes des nôtres mais autrui peut nous apporter ou nous montrer des choses qui nous sont inconnues ou « hors de notre

¹²⁶³ « Mais la conscience découvre d'autre part, en particulier dans la maladie, une résistance du corps propre. Puisqu'une blessure aux yeux suffit à supprimer la vision, c'est donc que nous voyons à travers le corps. Puisqu'une maladie suffit à modifier le monde phénoménal, c'est donc que le corps fait écran entre nous et les choses. », M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, op. cit., p. 204.

monde » et ainsi élargir notre vision du monde. Par exemple, un ami nous offre le livre qu'il vient d'écrire et qui traite de sujets qui nous sont étrangers, sa lecture peut modifier notre perception sur ces sujets. En ce sens, le monde n'est pas la totalité de la vie, mais en tant qu'ouverture, il est « plus que » ou « hors » de cette totalité, et nous donne la possibilité de découvrir ce qui est « au-delà » de ce qui se « présente » pour le moment.

Plus tard, comme dans *L'œil et l'esprit* (1960), Merleau-Ponty reliera la profondeur à la liaison¹²⁶⁴ invisible, en tant que « contact » passif, entre le sujet et le monde comme appartenance à l'Être¹²⁶⁵ qui est la « matérialité »¹²⁶⁶ ou le « cœur des choses »¹²⁶⁷, et qui rend possible la visibilisation. Dans « Le doute de Cézanne » publié dans *Sens et Non-sens* (1948), en analysant la peinture de Cézanne, Merleau-Ponty ne montre pas seulement le « comment » de l'apparition¹²⁶⁸ de l'objet mais aussi la signification de la suppression des

¹²⁶⁴ « Quand Cézanne cherche la profondeur, c'est cette déflagration de l'Être qu'il cherche, et elle est dans tous les modes de l'espace, dans la forme aussi bien. », Maurice MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 65.

¹²⁶⁵ « Ce que j'appelle profondeur n'est rien ou c'est ma participation à un Être sans restriction, et d'abord à l'être de l'espace par-delà tout point de vue. Les choses empiètent les unes sur les autres *parce qu'elles sont l'une hors de l'autre*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 46.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹²⁶⁸ « L'objet n'est plus couvert de reflets, perdu dans ses rapports à l'air et aux autres objets, il est comme éclairé sourdement de l'intérieur, la lumière émane de lui, et il en résulte une impression de solidité et de matérialité. », Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-sens*, cinquième édition, Paris, Les Éditions Nagel, 1966, p. 21.

contours de l'objet peint. Cette suppression a pour effet, selon Merleau-Ponty, de conserver la profondeur de l'objet perçu, et d'atteindre ainsi la réalité ¹²⁶⁹ « dans » ¹²⁷⁰ la perception, comme noté dans « Le doute de Cézanne » et comme montré ¹²⁷¹ dans *Phénoménologie de la perception*, en s'unifiant ¹²⁷² d'une certaine manière avec la nature, et en libérant en même temps l'identité de l'objet :

« De la même façon, le contour des objets, conçu comme une ligne qui les cerne, n'appartient pas au monde visible, mais à la géométrie. Si l'on marque d'un trait le contour d'une pomme, on en fait une

¹²⁶⁹ « Sa peinture serait un paradoxe : rechercher la réalité sans quitter la sensation, sans prendre d'autre guide que la nature dans l'impression immédiate, sans cerner les contours, sans encadrer la couleur par le dessin, sans composer la perspective ni le tableau. C'est là ce que Bernard appelle le suicide de Cézanne : il vise la réalité et s'interdit les moyens de l'atteindre. », *ibid.*, p. 21.

¹²⁷⁰ « Nous voyons la profondeur, le velouté, la mollesse, la dureté des objets, – Cézanne disait même : leur odeur. Si le peintre veut exprimer le monde, il faut que l'arrangement des couleurs porte en lui ce Tout indivisible ; autrement sa peinture sera une allusion aux choses et ne les donnera pas dans l'unité impérieuse, dans la présence, dans la plénitude insurpassable qui est pour nous tous la définition du réel. », *ibid.*, p. 26.

¹²⁷¹ « Ces mots, dit-elle, signifient qu'entre la table et moi il y a un intervalle, entre la voiture et moi un intervalle croissant que je ne puis voir d'où je suis, mais qui se signale à moi par la grandeur apparente de l'objet. C'est la grandeur apparente de la table, du piano et du mur qui, comparée à leur grandeur réelle, les met en place dans l'espace. Quand la voiture s'élève lentement vers l'horizon tout en perdant de sa taille, je construis, pour rendre compte, de cette apparence, un déplacement selon la largeur tel que je le percevais si j'observais du haut d'un avion et qui fait, en dernière analyse, tout le sens de la profondeur. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 296-297.

¹²⁷² Cf., M. MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-sens*, op. cit., p. 22.

chose, alors qu'il est la limite idéale vers laquelle les côtés de la pomme fuient en profondeur. Ne marquer aucun contour, ce serait enlever aux objets leur identité. En marquer un seul, ce serait sacrifier la profondeur, c'est-à-dire la dimension qui nous donne la chose, non comme étalée devant nous, mais comme pleine de réserves et comme une réalité inépuisable. »¹²⁷³

7) L'implication possible de l'ouverture au monde

L'ouverture de la perception, telle que celle de l'horizon de l'objet, se caractérise par le manque de clarté, comme illustré plus haut, par rapport à l'objet apparaissant. L'ouverture de la perception se caractérise également par une incertitude. Avec cette ouverture¹²⁷⁴ de la perception, nous pouvons accueillir d'autres perspectives inconnues du même objet ou d'autres « choses » qui ne sont pas l'objet apparaissant ou l'objet focalisé. De plus, cette ouverture de la perception, selon Merleau-Ponty, est par nature infinie¹²⁷⁵, car elle continue à révéler le monde avec l'objet perçu comme son caractère ontologique, ainsi qu'illustré dans l'exemple du jardin. Avec ce caractère infini de l'ouverture au monde, le « contenu » qui

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁷⁴ Cf., M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 84.

¹²⁷⁵ Cf., *ibid.*, p. 83.

peut être découvert « dans » l'horizon est indéfini¹²⁷⁶. Ce caractère indéfini appartient à la nature de la perception du sujet corporel.

La profondeur, comme montré plus haut, permet de donner à l'apparition de l'objet comme telle une distance entre le sujet et l'objet. En outre, la profondeur en tant que dimension ou perspective « supplémentaire » permet de vérifier l'apparition de l'objet. Mais si la profondeur en tant qu'espace ouvert permet d'« assurer » l'objet perçu, elle lui apporte aussi de l'incertitude, qui peut altérer la compréhension de l'objet. Tout comme l'horizon, l'ouverture de la profondeur, à savoir la distance corporelle entre le sujet et l'objet ainsi que la dimension « constitutive », rend possible un changement de sens, par la potentialité d'une découverte fortuite. Par exemple, nous apercevons un oiseau sur le toit de la maison voisine. La distance entre nous et celui-ci correspond à la largeur de la rue. Cette distance nous permet de voir cet oiseau tel qu'il se montre à nous. Une camionnette qui passe nous cache de lui. Après son passage, l'oiseau n'est plus là. La distance entre nous et l'animal traduit l'espace ouvert au monde qui « dérange » la perception ou l'appréhension de l'objet comme telle. En ce qui concerne la profondeur en tant que dimension, nous pourrions par exemple nous approcher pour mieux le voir, et en réalité nous apercevoir qu'il s'agit d'un bouquet de branches ressemblant à un oiseau et non un oiseau réel. Le

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 85.

caractère de l'ouvert de profondeur, qui implique le copartage du monde¹²⁷⁷ entre le « sujet » et l'« objet » en tant que caractère ontologique de la perception du corps subjectif, permet non seulement la possibilité de la perception en tant que compréhension mais aussi la possibilité de changement de sens de l'objet.

i.) L'ouverture possible dans la proximité ou la préférence phénoménologique

Les « objets » qui se trouvent dans l'horizon de perception sont moins « clairs » que l'objet perçu mis au « centre » de la perception. Cependant, l'ouverture de la perception permet de les rendre plus clairs en changeant la focalisation de la perception. Dans l'exemple du jardin, ce dernier fait partie de l'horizon de la maison perçue et est plus obscur qu'elle. Mais avec la donation de l'objet perçu et la découverte de l'objet obscur « à côté », ainsi que la distance donnée entre l'objet et nous, nous pourrions changer notre regard en le posant sur le jardin plutôt que sur la maison. Avec l'ouverture de la perception peut survenir une découverte intéressante, comme la musique inconnue et agréable dans l'exemple de la tour

¹²⁷⁷ « La verticale et l'horizontale, le proche et le lointain sont des désignations abstraites pour un seul être en situation et supposent le même "vis-à-vis" du sujet et du monde. », *ibid.*, p. 309.

Eiffel. En ce sens, l'objet obscur peut être perçu ou devenir clair grâce à l'ouverture de la perception.

L'ouverture de la perception permet aussi de dé-valider l'objet apparaissant, en tant que dé-valuation. Du premier chapitre et de la première partie du présent chapitre, il résulte que l'apparition des objets n'est pas toujours égale et ne partage pas toujours la même valeur. Dans l'apparition de l'objet, comme objet de valeur, la proximité ou l'intimité phénoménale jouent un rôle important. Par exemple, les instruments de musique nous sont « proches », tandis que les séries télévisées provoquent notre aversion. La préférence parmi les apparitions d'objets dépend de la proximité ou de l'« intimité » de la distance phénoménale. Cette « proximité » n'est pas entendue au sens physique, car ce n'est pas la distance physique seule qui compte, mais au sens phénoménologique. Par exemple, si nous sommes séparé de la personne que nous aimons, nous sentons la « distance » entre la « pensée » et la personne réelle.

L'ouverture de l'objet perçu, qui appartient à la perception du monde, permet de modifier la valeur de l'objet apparaissant. Par exemple, nous ressentons une proximité avec tel instrument de musique à la fois parce que le morceau nous plaît et parce que nous jouons de cet instrument. Si notre ami nous fait écouter un morceau, joué avec le même instrument, mais ne correspondant pas à notre goût, cet instrument de musique s'« éloignera » quelque peu de nous. Ainsi, la valeur propre de l'instrument lui-même et son caractère durable sont remis en

question, puisqu'il lui arrive de jouer des morceaux que nous n'apprécions pas. À l'inverse, si un autre instrument nous déplaît en raison du son aigu qu'il produit, mais qu'un ami nous joue sur ce même instrument une mélodie agréable, notre « impression » quant à ce dernier va changer et nous le considérerons comme « acceptable ». Dans ces cas, la valeur associée à cet instrument est « neutralisée », et notre « compréhension » de celui-ci s'est « élargie ». Avec l'ouverture de la perception, qui est invisible par rapport à l'objet apparaissant, le sens de l'objet peut être changé selon cette possibilité de découverte qui vient de ce caractère ouvert de la perception en tant que possibilité d'être-au-monde du sujet.

ii.) L'être-au-monde et l'Être

Les objets perçus ne sont pas considérés comme des objets transcendants, selon Merleau-Ponty, mais « appartiennent »¹²⁷⁸ au sujet ou à la perception du sujet vu comme un « ensemble » ou une « unité ». Les objets perçus ne sont pas « extérieurs », ils ne se séparent pas de la corporalité du sujet, comme la tasse qui est un outil qui sert à boire pour nous, n'est pas sans rapport avec nous. La perception fait partie

¹²⁷⁸ « Quand je dis que les choses sont transcendantales, cela signifie que je ne les possède pas, que je n'en fais pas le tour, elles sont transcendantales dans la mesure où j'ignore ce qu'elles sont et où j'en affirme aveuglément l'existence nue. », *ibid.*, p. 423.

de la « constitution » du sujet, permettant au sujet d'« atteindre » l'objet étant donné sa nature. Chez Merleau-Ponty, l'objet en tant que perçu n'est pas séparé du sujet en tant que percevant. La perception, qui est la liaison entre le sujet et l'objet, n'est pas l'acte actif du sujet, mais est donnée au sujet qui a un corps. Ce dernier, avec la perception, permet au sujet de s'exposer au monde. Le monde n'est pas un élément aléatoire, mais inséparable du sujet, par son appartenance à la perception. L'existence du monde est autant primordiale que l'existence du sujet. Celui-ci n'existe pas sans monde. Le sens du monde ne peut pas se montrer comme tel sans sujet ou sans perception du sujet. Le monde n'est pas l'objet constitué par le sujet, mais donné avec le sujet corporel :

« Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste "subjectif" puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. »¹²⁷⁹

Le corps, avec son caractère de perception, permet au sujet d'être-au-monde. Celui-ci chez Merleau-Ponty, ne signifie pas un objet placé dans un espace physique, mais l'apparition ou

¹²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 491-492.

la donation de sens¹²⁸⁰, à travers la perception qui implique un rapport¹²⁸¹ avec le monde. Comme mentionné plus haut, la perception chez Merleau-Ponty ouvre ¹²⁸² un « champ phénoménal »¹²⁸³ qui n'est pas seulement un espace physique, mais comporte le sens « formé » passivement à travers le corps¹²⁸⁴ ou à travers la corporalité du sujet. La perception, ou le champ phénoménal, n'est pas la structure interne du sujet, mais se caractérise par le sentir qui implique un rapport entre le sujet et le monde. Le sujet, par son corps, se trouve dans le monde en y participant en tant que subjectivité. En ce sens, l'être-au-monde signifie un pouvoir comme « je peux »¹²⁸⁵ illustré plus haut, mais ce n'est pas le pouvoir de l'individu comme capacité active, c'est une capacité donnée et passive, qui est hors du vouloir subjectif, qui permet l'entrelacement entre le sujet et monde par l'ouverture. La conscience chez Merleau-Ponty n'est pas séparée du monde, mais comme « incarnée » dans le monde, avec les choses, grâce au corps¹²⁸⁶, ou comme remarqué par Marc Richir, le corps a une

¹²⁸⁰ Cf., *ibid.*, p. 67.

¹²⁸¹ « Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. », *ibid.*, pp. 64-65.

¹²⁸² Cf., *ibid.*, p. 66.

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁸⁴ « Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous, pour cette masse pesante qui est notre corps, et de là vient qu'il comporte toujours une référence au corps. », *ibid.*, p. 64.

¹²⁸⁵ « Ces éclaircissements nous permettent enfin de comprendre sans équivoque la motricité comme intentionnalité originale. La conscience est originairement non pas un "je pense que", mais un "je peux". », *ibid.*, p. 160.

¹²⁸⁶ « La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. », *ibid.*, p. 161.

tendance à s'intégrer¹²⁸⁷ au monde. Quant au rapport entre le corps et le monde, il n'est pas une corrélation, comme un « ensemble de correspondances vécues »¹²⁸⁸ ou comme une différence ontologique entre le sujet et l'objet, mais « une connexion vivante » qui est la structure ontologique de la subjectivité phénoménalisante :

« La chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps, non par une “géométrie naturelle”, mais dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même. »¹²⁸⁹

Dans *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty se concentre sur la passivité¹²⁹⁰ de la perception du sujet. La chose perçue n'est pas une représentation¹²⁹¹, elle n'est pas en opposition avec le sujet, elle est un partage de l'être-au-monde en tant que

¹²⁸⁷ « Déjà la sensation, pourtant la plus aisément réductible à un signal physique – qu'elle est *aussi* –, pour ainsi dire “filtré” par le corps-instrument, porte en elle, dans son caractère éphémère, un *excès* : la *tendance* du corps à évanouir dans les choses. », Marc RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993, p. 10.

¹²⁸⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 236.

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 237.

¹²⁹⁰ « [...] : mon corps ne perçoit pas, mais il est comme bâti autour de la perception qui se fait jour à travers lui ; par tout son arrangement interne, par ses circuits sensori-moteurs, par les voies de retour qui contrôlent et relancent les mouvements, il se prépare pour ainsi dire à une perception de soi, même si ce n'est jamais lui qu'il perçoit ou lui qui le perçoit. », M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 24.

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 21.

pouvoir¹²⁹² passif « invisible »¹²⁹³ du sujet corporel. Cet « être-au-monde » du sujet, au sens du partage ou de l'appartenance à la mondéité d'une manière passive, Merleau-Ponty l'appelle « Être », qui n'est pas l'étant visible¹²⁹⁴ ni constitué par le sujet, mais se trouve « dans »¹²⁹⁵ l'étant, en le rendant visible¹²⁹⁶ avec le corps entendu comme chair. Celle-ci n'est pas entendue au sens physique ni seulement comme capacité de sentir, comme le remarque¹²⁹⁷ Husserl, mais aussi comme appui à l'unité ou à l'appartenance substantielle¹²⁹⁸ du

¹²⁹² « Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible: déjà, le cube rassemble en lui des *visibilia* impossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif, et s'il est enfin, c'est, comme lui, par un coup de force. Ce qu'on appelle un visible, c'est, disions-nous, une qualité prégnante d'une texture, la surface d'une profondeur, une coupe sur un être massif, un grain ou corpuscule porté par une onde de l'Être. », *ibid.*, pp. 179-180.

¹²⁹³ Cf., *ibid.*, p. 24.

¹²⁹⁴ « L'idée est ce niveau, cette dimension, non pas donc un invisible de fait, comme un objet caché derrière un autre, et non pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant. », *ibid.*, p. 198.

¹²⁹⁵ Cf., *ibid.*, pp. 153-154.

¹²⁹⁶ « Comme le monde est derrière mon corps, l'essence opérante est derrière la parole opérante aussi, celle qui possède moins la signification qu'elle n'est possédée par elle, qui n'*en* parle pas, mais *la* parle, ou parle *selon* elle ou la laisse parler et se parler en moi, perce mon présent. », *ibid.*, p. 158.

¹²⁹⁷ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 207.

¹²⁹⁸ « La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même. », M.

sujet à l'essence du monde ou à la mondéité en tant que structure du sujet. La chair, qui dénote le « milieu » ou le « medium » de cette structure profonde¹²⁹⁹, en tant que rapport phénoménalement¹³⁰⁰ invisible¹³⁰¹ entre le sujet et le monde, rend possible la visibilisation¹³⁰² de l'objet comme telle. Comme remarqué¹³⁰³ par R. Barbaras, la chair chez Merleau-Ponty est le « sens d'être de l'Être », c'est-à-dire la possibilité

MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 190.

¹²⁹⁹ « Mais le propre du visible, disions-nous, est d'être superficie d'une profondeur inépuisable : c'est ce qui fait qu'il peut être ouvert à d'autres visions que la nôtre. », *ibid.*, p. 186.

¹³⁰⁰ « C'est que l'épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n'est pas un obstacle entre lui et elle, c'est leur moyen de communication. », *ibid.*, p. 176.

¹³⁰¹ « Le monde n'est plus devant lui par représentation : c'est plutôt le peintre qui naît dans les choses comme par concentration et venue à soi du visible, et le tableau finalement ne se rapporte à quoi que ce soit parmi les choses empiriques qu'à condition d'être d'abord "autofiguratif" ; il n'est spectacle de quelque chose qu'en étant "spectacle de rien", en crevant la "peau des choses" pour montrer comment les choses se font choses et le monde monde. », M. MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit, op. cit.*, p. 69.

¹³⁰² « Chaque quelque chose visuel, tout individu qu'il est, fonctionne aussi comme dimension, parce qu'il se donne comme résultat d'une déhiscence de l'Être. », *ibid.*, p. 85.

¹³⁰³ « Le geste propre de Merleau-Ponty, au contraire, consiste à tirer les conséquences ontologiques de cette situation inédite, c'est-à-dire à comprendre le rapport ambigu de la donation en chair et du sensible comme l'indice d'un sens neuf de l'Être, qu'il appelle précisément *Chair*. Nous pouvons donc maintenant répondre à notre question initiale : la Chair désigne le sens d'être de l'Être en tant qu'unité archétypale du sensible et de la donation en chair, du perceptif et de l'intuitif. La chair qualifie la présence originaire du sensible en tant que cette présence rend compte de la donation en original du non sensible. » (souligné par l'auteur), Renaud BARBARAS, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 88.

de visibilisation¹³⁰⁴ du phénomène. Concernant la relation avec le monde, R. Bernet remarque que la structure d'apparition du monde est déjà impliquée¹³⁰⁵ dans le « sujet » en tant que caractère de subjectivité. Cette structure interne, ou ce caractère de subjectivité est hors du phénomène. L'appartenance du sujet à la mondéité ne consiste pas seulement en la visibilisation, comme illustrée plus haut, mais aussi en l'ouverture au monde qui est impliquée par la double nature¹³⁰⁶ du corps. L'« Être » ne signifie pas seulement la

¹³⁰⁴ « Le sensible ne revoir plus à une couche descriptive qui laisserait hors d'elle les dualités catégoriales, il nomme le plan ultime où doivent se concilier l'identité et la différence du sentant et du senti et, partant, les exigences de l'expérience et celles de la pensée. Aussi Merleau-Ponty réfère-t-il l'expérience du senti non plus à l'activité d'un sujet sentant, même conçu comme être-au-monde, mais à une sensibilité ou visibilité intrinsèque de l'Être : il n'y a de vision possible que si l'Être se prête à cette vision, la devance en quelque sorte, sous la forme d'une visibilité en soi. Ce n'est plus la vie du sujet qui conduit l'Être qui porte en elle la possibilité de la subjectivité : le surgissement du voyant est synonyme d'accomplissement de la visibilité sous la forme d'une apparition déterminée. », *ibid.*, p. 25.

¹³⁰⁵ « La nature au sens de Merleau-Ponty n'est pas étrangère ou opposée à l'homme, elle entretient avec lui un rapport essentiel. Elle est, au sein de l'existence humaine, ce qui ne lui appartient pas en propre : un fond (*Grund*) de son pouvoir constituant qui est en même temps un abîme (*Abgrund*), une raison de ce pouvoir qui échappe au pouvoir de la raison constituante. », « Le sujet dans la nature. Réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty » dans *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, textes rassemblés par M. RICHIR et E. TASSIN, *op. cit.*, p. 63.

¹³⁰⁶ « Nous disons donc que notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ; nous disons, parce que c'est évident, qu'il réunit en lui ces deux propriétés, et sa double appartenance à l'ordre de l'"objet" et à l'ordre du "sujet" nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues. », M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 178.

liaison structurelle, rapport invisible mais ontologico-phénoménologique, entre la subjectivité et l'essence du monde. Cet « Être » signifie aussi la possibilité invisible en tant qu'ouverture, qui permet la possibilité de découverte comme possibilité de changer de perspectives ¹³⁰⁷. Cette possibilité de découverte appartient à la structure de la mondéité. Comme montré dans *Le Visible et l'Invisible*, la possibilité du changement de perception n'est pas séparée de l'appartenance à l'Être comme être-*du*-monde :

« Chaque perception est muable et seulement probable ; si l'on veut, ce n'est qu'une *opinion* ; mais ce qui ne l'est pas, ce que chaque perception, même fausse, vérifie, c'est l'appartenance de chaque expérience au même monde, leur égal pouvoir de le manifester, à titre de *possibilités du même monde*. Si l'une prend si bien la place de l'autre, – au point qu'on ne trouve plus trace un moment après de l'illusion, – c'est précisément qu'elles ne sont pas des hypothèses successives touchant un Être inconnaissable, mais des perspectives

¹³⁰⁷ « Et il ne s'agit pas là seulement d'une analogie: c'est le même monde qui contient nos corps et nos esprits, à condition qu'on entende par monde non seulement la somme des choses qui tombent ou pourraient tomber sous nos yeux, mais encore le lieu de leur compossibilité, le style invariable qu'elles observent, qui relie nos perspectives, permet la transition de l'une à l'autre, et nous donne le sentiment, – qu'il s'agisse de décrire un détail du paysage ou de nous mettre d'accord sur une vérité invisible – , d'être deux témoins capables de survoler le même objet vrai, ou, du moins, d'échanger nos situations à son égard, comme nous pouvons, dans le monde visible au sens strict, échanger nos points de station. », *ibid.*, p. 29.

sur le même Être familier dont nous savons qu'il ne peut exclure l'une sans inclure l'autre, et qu'en tout état de cause il est, lui, hors de conteste. »¹³⁰⁸

iii.) La tension des sens

La possibilité du changement de sens se trouve dans le rapport structurel entre le sujet et l'objet à travers le corps, rapport qui permet l'ouverture de la perception. Comme montré plus haut, cette ouverture de la perception se caractérise par l'infini qui permet le surgissement d'« objets » ou de « choses » imprévus, ou la découverte qui change le sens de l'objet. Avec cette ouverture, l'« unité » de l'objet en tant que sens n'est pas nécessairement assurée, mais sujette à changement selon l'orientation ou la perspective du sujet. À propos de la variation de formation de sens, Merleau-Ponty parle d'une tension qui ne vient pas de la « limitation » de la perception, mais de la situation ou perspective par rapport au corps¹³⁰⁹ du sujet :

« La distance de moi à l'objet n'est pas une grandeur qui croît ou décroît, mais une tension qui oscille autour d'une norme ; l'orientation oblique de l'objet par rapport à moi n'est pas mesurée par l'angle qu'il forme

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹³⁰⁹ Cf., M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 349.

avec le plan de mon visage, mais éprouvée comme un déséquilibre, comme une inégale répartition de ses influences sur moi ; les variations de l'apparence ne sont pas des changements de grandeur en plus ou en moins, des distorsions réelles : simplement, tantôt ses parties se mêlent et se confondent, tantôt elles s'articulent nettement l'une sur l'autre et dévoilent leurs richesses. Il y a un point de maturité de ma perception qui satisfait à la fois à ces trois normes et vers lequel tend tout le processus perceptif. »¹³¹⁰

Dans *Recherches logiques* ainsi que¹³¹¹ dans *Idées I*, Husserl remarque l'insuffisance¹³¹² de la perception concernant la limitation de la perception. En effet, la perspective perçue d'un objet exclut d'autres perspectives. De la tasse, nous ne voyons qu'une facette à la fois, à l'exclusion des autres. La perception n'est pas « parfaite » quant à la détermination du sens de

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 349.

¹³¹¹ « La perception de chose comporte en outre – et cela aussi est une nécessité d'essence – une certaine *inadéquation*. Une chose matérielle ne peut, par principe, être donnée que "sous une seule face" ; ce qui ne veut pas dire seulement de manière incomplète, de façon imparfaite en un sens quelconque, mais signifie précisément le genre d'inadéquation que prescrit l'exposition par esquisses. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 130.

¹³¹² « Bien que la perception ne constitue jamais la signification complète d'un énoncé effectué sur la base d'une perception, elle contribue cependant quelque peu à la signification, et cela justement dans le cas de la classe que nous venons d'examiner. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, op. cit., p. 31.

l'objet apparaissant, elle est non-suffisante comme « inadéquate »¹³¹³ dans la perception comme incertitude :

« Les *perceptions* externes nous fournissent, en général, une infinité d'exemples de ce genre. Les déterminations qui échoient à chaque perception nous renvoient aux déterminations complémentaires, qui nous apparaissent elles-mêmes dans de nouvelles perceptions possibles, et cela à la mesure de notre "connaissance empirique" de l'objet, tantôt d'une manière déterminée, tantôt d'une manière graduellement indéterminée. »¹³¹⁴

L'*habitus*¹³¹⁵ pour Husserl, signifie l'« assurance » du sens de l'objet par ceux qui sont « perçus » comme « accumulés » ensemble. Cependant, comme la perception pour le philosophe

¹³¹³ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, deuxième partie : (Recherche III, IV et V), op. cit., p. 155.*

¹³¹⁴ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI, op. cit., p. 56.*

¹³¹⁵ « Les objets qui existent au premier sens existent pour moi, grâce à une acquisition originelle, c'est-à-dire grâce à une perception originelle et à l'explicitation en intuitions particulières de ce qui n'a jamais encore été perçu. Par là, l'objet se constitue dans mon activité synthétique sous la forme explicite "d'objet identique de ses propriétés multiples" ; il se constitue donc comme identique à lui-même, se déterminant dans ses propriétés multiples. Cette activité, par laquelle je pose et j'explicité l'existence, crée un *habitus* dans mon moi ; et de par cet *habitus*, l'objet en question m'appartient en permanence, comme objet de ses déterminations. », E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, op. cit., pp. 57-58.*

n'est pas parfaite concernant l'ensemble de données et concernant la possibilité de l'incorrespondance ou l'incohérence parmi celles-ci, la perception ne peut pas assurer la compréhension ou l'apparition du sens chez Husserl du point de vue ontologique. Autrement dit, le sens apparaissant de l'objet dans le cadre de la perception n'a pas de certitude pure et il a une possibilité d'être changé.

Merleau-Ponty ne fait pas dépendre l'apparition du sens de l'objet de la substance phénoménologique qui est indépendante du monde ou qui considère la perception comme insuffisante en tant qu'incertitude infinie¹³¹⁶. Merleau-Ponty considère que l'ouverture du sujet corporel au monde¹³¹⁷ est capable de donner du sens à l'objet à travers la participation corporelle du sujet au monde. De plus, l'ouverture corporelle est capable de changer le sens de l'objet par la possibilité de découverte. L'identité, ou l'unité, de l'objet ne se referme jamais, mais reste encore à déterminer ¹³¹⁸, comme

¹³¹⁶ « Cette forme d'imperfection in infinitum appartient à l'essence insuppressible de la corrélation entre chose et perception de chose. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 131.

¹³¹⁷ « Il est donc bien vrai que toute perception d'une chose, d'une forme ou d'une grandeur comme réelle, toute constance perceptive renvoie à la position d'un monde et d'un système de l'expérience où mon corps et les phénomènes soient rigoureusement liés. », M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 350.

¹³¹⁸ « La série de mes expériences se donne comme concordante et la synthèse a lieu non pas en tant qu'elles expriment toutes un certain invariant et dans l'identité de l'objet, mais en tant qu'elles sont toutes recueillies par la dernière d'entre elles et dans l'ipséité de la chose. L'ipséité n'est, bien entendu, jamais *atteinte* : chaque aspect de la chose

remarqué¹³¹⁹ par Françoise Dastur dans *Chair et Langage* en citant Merleau-Ponty, à travers cette participation corporelle du sujet au monde :

« Par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule. »¹³²⁰

qui tombe sous notre perception n'est encore qu'une invitation à percevoir au delà et qu'un arrêt momentané dans le processus perceptif. », *ibid.*, pp. 269-270.

¹³¹⁹ « Ce que Merleau-Ponty découvre, c'est alors une véritable *altérité* du corps par rapport à l'existence en première personne. Le corps se révèle en effet être vécu comme une "adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde", comme une "existence anonyme et générale" analogue à une représentation refoulée qui ne persiste que sous la forme de la généralité et qui joue ainsi "le rôle d'un *complexe inné*". Car l'existence en première personne est essentiellement *intermittente* et la fusion de l'âme et du corps, de l'existence biologique et de l'existence personnelle, est par essence *précaire* puisque notre existence est essentiellement temporelle et qu'elle se déroule la plupart du temps dans le double registre des stéréotypies organiques et des décisions volontaires. Mais la structure temporelle de notre expérience est aussi ce qui rend possible cette sublimation du monde naturel en monde culturel, ce dépassement de l'impersonnel en personnalité, si bien que comme le souligne Merleau-Ponty : "Ce qui nous permet de centrer notre existence est aussi ce qui nous empêche de la centrer absolument et l'anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude. Ainsi, pour nous résumer, l'ambiguïté de l'être au monde se traduit par celle du corps, et celle-ci se comprend par celle du temps". Il y a en effet une ambiguïté de l'être au monde qui ne peut acquérir la distance de la représentation par rapport à un *Umwelt* contraignant qu'en renonçant à une partie de sa spontanéité et en se donnant un corps habituel. », Françoise DASTUR, *Chair et langage*, Fougères, Encre marine, 2001, pp. 33-34.

¹³²⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 84.

IV) La liberté chez Merleau-Ponty

La liberté, pour Merleau-Ponty, ne vient pas de l'intentionnalité ou de l'intériorité du sujet, mais de la donation du monde, ou plus précisément de l'ouverture au monde qui est le caractère de la corporalité du sujet. Celui-ci, qui n'est ni déterminé ni motivé¹³²¹ par les choses, est libre en ce sens qu'une possibilité de choix existe dans le monde :

« L'idée même de choix disparaît, car choisir c'est choisir *quelque chose* où la liberté voit, au moins pour un moment, un emblème d'elle-même. Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté. »¹³²²

La décision ne vient pas primordialement de l'imagination, mais de l'apparition du choix comme telle. Par exemple, nous pouvons choisir d'aller à la bibliothèque à pied ou en bus. Le « *ou* », en tant que marquant un choix, présuppose que quelque chose se présente « à l'avance », à savoir le bus dans cet exemple. Le choix ne provient pas d'une invention du sujet

¹³²¹ « Il est inconcevable aussi que ma liberté puisse être atténuée ; on ne saurait être un peu libre, et si, comme on dit souvent, des motifs m'inclinent dans un sens, c'est de deux choses l'une : ou bien ils ont la force de me faire agir, et alors il n'y a pas de liberté, ou bien ils ne l'ont pas, et alors elle est entière, aussi grande dans les pires tortures que dans la paix de ma maison. Nous devrions donc renoncer non seulement à l'idée de causalité, mais encore à celle de motivation. », *ibid.*, p. 497.

¹³²² *Ibid.*, p. 499.

mais d'une découverte dans le monde. Autrement dit, ce n'est pas le sujet qui, premièrement ou activement, provoque l'apparition de l'objet, le bus en l'occurrence, mais c'est ce dernier qui se présente dans le « monde » du sujet. Dans cette mesure, la liberté n'appartient pas, ontologiquement, au vouloir du sujet, mais est rendue possible¹³²³ par la corporalité du sujet s'ouvrant au monde. Ainsi, le sujet n'est libre qu'en étant « dans » le monde, à savoir l'ouverture ou l'auto-exposition au monde. L'ouverture n'est pas un choix. Il n'y a pas de besoin d'accomplir¹³²⁴ celle qui est donnée avec le corps. Le monde n'est pas un espace vide, mais l'espace corporel phénoménal qui permet l'apparition des phénomènes. Ces derniers ne viennent pas du rien¹³²⁵, mais du monde ou de l'ouverture au monde. Le choix ou la possibilité de choix surgit avec la condition de l'apparition des phénomènes :

« S'il n'y a pas de cycles de conduite, de situations ouvertes qui appellent un certain achèvement et qui puissent servir de fond, soit à une décision qui les confirme, soit à une décision qui les transforme, la

¹³²³ « Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle : notre situation, tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilégiés et qu'elle est par elle-même impuissante à en procurer aucun. », *ibid.*, p. 505.

¹³²⁴ « Une liberté qui n'a pas à s'accomplir parce qu'elle est acquise ne saurait s'engager ainsi : elle sait bien que l'instant suivant la trouvera, de toute manière, aussi libre, aussi peu fixée. La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été *fait* par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. », *ibid.*, p. 499.

¹³²⁵ *Ibid.*, p. 510.

liberté n'a jamais lieu. Le choix du caractère intelligible n'est pas seulement exclu parce qu'il n'y a pas de temps avant le temps, mais encore parce que le choix suppose un engagement préalable et que l'idée d'un choix premier fait contradiction. Si la liberté doit avoir *du champ*, si elle doit pouvoir se prononcer comme liberté, il faut que quelque chose la sépare de ses fins, il faut donc qu'elle ait *un champ*, c'est-à-dire qu'il y ait pour elle des possibles privilégiés ou des réalités qui tendent à persévérer dans l'être. »¹³²⁶

Conclusion du chapitre

Merleau-Ponty a bien démontré que la possibilité de liberté réside dans le monde, cela veut dire qu'elle n'est pas possible sans le monde. Celui-ci, ouvert au sujet, ou l'être-au-monde lui-même, donné au sujet, est la liberté du sujet. Du point de vue de la phénoménalisation, cette liberté permet au sujet non seulement de « former » le sens mais également de le changer. Par ailleurs, cette liberté n'est pas indépendante du corps du sujet. Avec le corps associé au sujet comme caractère ontologique lui permettant d'« être-au-monde » ou d'être « avec-le-monde », cette subjectivité corporelle, selon Merleau-Ponty, rend possible un rapport supplémentaire avec

¹³²⁶ *Ibid.*, p. 500.

Chapitre Trois : La possibilité de l'être-au-monde

le monde, en plus de la possibilité d'affection, qui permet de découvrir et changer le sens formé en tant qu'ouverture de perception.

Dans le chapitre prochain, nous nous concentrerons sur une des possibilités d'être-au-monde : le conflit. Ce dernier pourrait être amené par la transpassibilité introduite par Henri Maldiney, qui se focalise sur la capacité passive de découverte imprévue. La possibilité de rencontre du conflit pourrait fournir une autre manière d'être-au-monde en étant ouvert au monde sans frontière.

Chapitre Quatre : La transpassibilité et une possibilité de liberté

Plan du chapitre

Ce chapitre va illustrer la transpassibilité chez Henri Maldiney [1912-2013], qui se caractérise par la capacité passive de rencontre, et analyser les implications de cette capacité passive du point de vue phénoménologique. En explorant les implications de cette capacité passive, ce chapitre illustrera une possibilité de subjectivité qui se caractérise par l'ouverture aux autres ou au monde et par la donation de manière ouverte.

La transpassibilité introduite par Maldiney est une forme de subjectivité passive d'être-au-monde qui est ouverte à la possibilité de rencontres imprévues. Cette capacité passive n'a pas d'objet spécifique en tant qu'objet de liaison, mais elle est ouverte à la possibilité de l'apparition de l'objet, c'est-à-dire à la possibilité de liaison spécifique. Par exemple, nous pouvons être captivé par la beauté des fleurs dans la rue, ce qui n'est pas prévu, lorsque nous cherchons nos amis au café. Après la réunion, nous revenons vers ces fleurs et les photographions. Ces dernières sont devenues des objets d'affection. La liaison affective pourrait s'établir d'une autre manière. Par exemple, nous entendons le bruit désagréable d'une voiture en marchant

dans la rue. La manière dont se crée la relation avec l'objet peut être agréable ou désagréable. Ainsi, il y a deux sens ou deux manières, à savoir positif et négatif, de se lier à l'objet. La possibilité de rencontre, qui signifie que le sujet est ouvert au monde, permet non seulement l'établissement de liaisons, à la fois positives et négatives, mais également le changement de ces liaisons en dissolvant l'objectivité de l'être.

Dans le cas de la liaison positive, comme affection positive ou agréable, l'objet s'intègre de manière existentielle et passive à l'être du sujet. La rencontre offre une possibilité de dévalider l'être en « neutralisant » passivement la compréhension de l'être. La dévalidation ici n'est pas une suspension active de validité de l'être, mais elle est réalisée de manière passive par la révélation inattendue de ce qui est incompatible avec l'être apparu. La dévalidation passive de l'être au sens positif entraîne l'anéantissement de l'être, en tant que « non-être », qui est l'opposé de l'être.

La dévalidation passive de l'être au sens négatif, comme dans le cas d'un objet effrayant qui provoque l'éloignement du sujet, entraîne la suppression d'une barrière, se manifestant comme disparition passive de l'obstacle pour le sujet. Cette dévalidation en tant que suppression suscite une tentation de dépasser activement les limites de l'être ou de l'état donné, en étant cohérent avec la « réalité » de la « disparité » ou de la changeabilité de l'objet. L'achèvement du changement actif provoque l'envie, qui est considérée comme « être » ou

« nouvel être », de poursuivre la réalisation de l'autodépassement. La rencontre inattendue, entendue comme possibilité qui dévoile la ressemblance avec cette envie de dépassement en tant que nouvel être, permet de libérer cette envie en devenant une autre forme de l'anéantissement de l'être. L'anéantissement passif de cette envie, qui était considérée comme « être » ou « nouvel être », se joint à la compréhension du « néant » ou du non-être obtenue lors du premier anéantissement.

Le « néant » ou le non-être, destiné à se distinguer de l'être ou à s'opposer à lui, a été trouvé comme similaire à l'être. Cela va à l'en-contre de l'objectité du soi-même, grâce à la possibilité de rencontre ou d'être ouvert au monde. Le « néant » ou le non-être qui s'est objectifié comme être ou comme caractère de l'être, c'est-à-dire une autre forme de l'être, a été passivement dévalidé. La dévalidation passive du « néant » ou du non-être, en tant que ce qui découle de la négation de l'être, désigne une libération qui ne se trouve pas dans l'opposition ou dans la distinction ontologique.

La libération, qui se caractérise par la non-frontière ou la non-distinction, en tant que subjectivité dé-subjectivante, permet l'ouverture aux autres ou au monde et la donation de manière ouverte. Cette ouverture, distincte à la fois de l'ouverture au sens affectif et de l'ouverture en tant que caractéristique de l'envie de poursuite active du dépassement, qui est le caractère de cette libération de l'opposition ou de la subjectivité dé-

subjectivante, ne se trouve pas dans une nouvelle opposition avec la non-ouverture ou la non-libération, en raison de l'événement de l'auto-contradiction comme auto-négation. La libération, qui refuse d'être objectifiée comme être, est auto-transcendante, échappant à l'opposition ou à la nouvelle opposition entre elle et ce qui n'est pas elle. Avec son caractère de non-frontière ou de non-distinction, cette ouverture permet d'entrer en « contact » avec les autres ou le monde en tant qu'*être-avec*, sans qu'il y ait de distance ontologique.

La libération, en dissolvant passivement l'objectité de l'être et l'opposition entre l'être et le « non-être », permet un abandon passif qui dévalide les liaisons avec les objets au sens substantiel ou différentiel. L'abandon passif, en tant qu'auto-abandon, signifie une donation non-subjective ou non-active aux autres ou au monde. De cette façon, cette donation, qui s'entend comme auto-donation réalisée de manière passive, ne requiert pas la volonté ou le vouloir subjectif. L'auto-donation est le caractère visible, en étant-avec les autres ou le monde, de l'auto-abandon invisible. La visibilisation ne crée pas de différence ontologique entre l'auto-donation et l'auto-abandon, car l'auto-donation implique la dévalidation, ou plus précisément l'auto-dévalidation, de l'objectité de cette « action » non-active, annulant ainsi la distinction ontologique entre cette action non-active de la donation et les activités de la non-donation. Ce qui est donné ne concerne pas la possession au sens substantiel comme « vérité », mais est susceptible d'erreur. La donation, ou l'auto-donation, qui ne

nécessite pas d'action subjective ou d'activité volontaire et qui n'établit pas de différence ou de distinction entre elle et la non-donation ou d'autres activités, en tant que signe de la libération de l'opposition, se caractérise par son auto-transcendance. L'auto-donation, du point de vue « ontologique » auto-transcendant, ne se considère pas comme un être ou comme une action subjective distincte des autres activités. L'auto-dévalidation de l'objectité substantielle de la donation permet d'envisager une participation non-active et ouverte, aux autres ou au monde, sans réserve, à la manière de dialogues ou de conversations mutuelles.

I) La transpassibilité chez Maldiney

1) La transpassibilité en tant que possibilité d'être ouvert

Comme abordé dans le premier chapitre, Husserl a établi que l'horizon de la perception se caractérise par l'indéterminabilité. Cet horizon n'est pas un objet visé clair et distinct, mais il se caractérise par sa nature vague ou floue, étant ouvert à l'avènement d'un incident. Cela veut dire que l'horizon de la perception comporte un espace ouvert. Comme expliqué dans le chapitre précédent, la perception chez Merleau-Ponty n'est pas séparée du corps du sujet, mais elle est liée ontologiquement au monde. Elle se caractérise par la

possibilité d'être ouverte, ce qui rend possible le changement du sens ou de la signification antérieurement formée dans la perception. Henri Maldiney se concentre sur la nature d'ouverture au monde de la perception. Pour lui, cette caractéristique est une capacité passive du sujet : ce n'est pas le sujet qui choisit cette capacité ou décide de l'utiliser, mais elle est ontologiquement incarnée dans le sujet. Ce dernier, dès qu'il est au monde, ne se sépare pas de cette capacité qui est « constitutive » de sa subjectivité. Maldiney appelle cette capacité la « transpassibilité » qui se caractérise par la passivité et l'ouverture :

« La transpassibilité 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 passibles. Elle est le contraire du souci. »¹³²⁷

Comme remarqué par Maldiney ci-dessus, la transpassibilité est une ouverture qui est capable d'accueillir¹³²⁸ les incidents inattendus. Autrement dit, cette capacité passive permet le surgissement d'incidents¹³²⁹ imprévus. Elle n'est pas visible

¹³²⁷ Henri MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 421.

¹³²⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹³²⁹ « Ce qui est en défaut, c'est la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet mais de l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun *a priori*, qui, attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible. C'est ce que je nomme la *transpassibilité* et

en tant qu'objet de perception, mais, étant invisible¹³³⁰ et ayant un « espace » ouvert, elle permet l'apparition d'un objet imprévu. De cette manière, cet « espace », qui s'entend comme le « rien »¹³³¹, n'est pas l'étant mais la possibilité de phénoménalisation de sens de l'étant qui précède ontologiquement la découverte passive ou « sur-prise » dont nous parlerons dans les parties suivantes.

La transpassibilité en tant qu'ouverture ou « réceptivité »¹³³² rend possible la rencontre¹³³³ de ce qui n'est pas prévu. Maldiney désigne par le terme « événement » l'incident advenu sans prévenir¹³³⁴, et qui est capable de changer ou dissoudre la compréhension de l'être, ce dont nous discuterons dans les sections suivantes. Le « contenu » de l'événement de ren-contre est « quelque chose » qui pourrait choquer ou ébranler l'être du sujet ou la compréhension de l'être. Il offre la possibilité, pour le sujet étant-au-monde, d'une « synchronisation », ou d'une « intériorisation »¹³³⁵ selon les

c'est faute de transpassibilité que non seulement la schizophrénie mais la mélancolie s'installent, et que commence aussi la dépression. », *ibid.*, p. 114.

¹³³⁰ Cf., *ibid.*, p. 385.

¹³³¹ « La transpassibilité à l'égard de l'événement hors d'attente est une transpassibilité à l'égard du Rien d'où l'événement surgit avant que d'être possible. Elle est au fondement de la dimension pathique de l'existence, où s'unissent le subir et le personnel – ce qu'ils ne peuvent que de ce Rien. », *ibid.*, p. 422.

¹³³² *Ibid.*, p. 114.

¹³³³ Cf., *ibid.*, p. 316.

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 316.

¹³³⁵ Cf., Henri MALDINEY, *Avènement de l'œuvre*, Saint-Maximin, Théétète éditions, 1997, p. 87.

termes de Maldiney, entre l'être du sujet et l'incidence qui provient du monde, supposant la présence¹³³⁶ de ces deux facteurs. En bref, l'événement offre la possibilité de ré-former la compréhension d'être du sujet :

« L'événement, le véritable événement-avènement qui nous expose au risque de devenir autre, est imprévisible. Il est une rencontre avec l'altérité dont la signifiante insignifiante révèle la nôtre. Il est de soi transformateur. Il ouvre un mode à l'être-là qui l'accueille en se transformant et dont l'accueil consiste dans cette transformation même, dans un devenir autre. Si la transformation n'a pas lieu, l'événement surgit dans la béance : elle est le fond sans fond de l'être-là en perte de son là. »¹³³⁷

Le surgissement d'un événement implique l'apparition d'un nouvel aspect du monde et, selon les termes de Maldiney, « ouvre le monde »¹³³⁸, car l'événement et le monde sont

¹³³⁶ « Rencontrer c'est *se trouver* en présence d'un autre, dont nous ne possédons pas la formule et qu'il nous est impossible de ramener au même, à l'identité du projet de monde dont nous sommes l'ouvreur. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 315.

¹³³⁷ *Ibid.*, p. 419.

¹³³⁸ « Tout ce qui peut avoir lieu est capté, avant d'avoir émergé, par un événement non-assimilé devenu, par floculation, le monde. Le rapport "événement-monde" s'est en fait inversé. Pour le comprendre il est nécessaire d'en finir avec toutes les représentations de contenu et de contenant. Un événement ne se produit pas *dans* le monde : il ouvre le monde. », *ibid.*, pp. 316-317.

inséparables l'un de l'autre : l'événement signifie la découverte inattendue du monde. Selon Maldiney, le monde se compose des événements¹³³⁹ qui sont inattendus. L'événement reçu dans la passivité de l'ouverture au monde permet la possibilité de changer la manière d'« être-au-monde » du sujet. L'événement, ou son avènement, qui est accueilli par l'ouverture de transpassibilité, implique l'incertitude du monde. Le sujet n'est pas capable de saisir le *tout* du monde. En effet, l'événement n'est pas par nature sous le contrôle du sujet¹³⁴⁰, autrement dit l'avènement d'un événement n'appartient pas au vouloir du sujet. Par exemple, nous ne sommes pas capable de choisir entre plusieurs bonheurs ni de choisir le moment de l'arrivée du bonheur ou du malheur, qu'il s'agisse de recevoir un cadeau ou d'attraper une maladie.

La transpassibilité est la possibilité de surprise. Mais la « surprise » chez Maldiney veut dire que le sujet se trouve dans un monde qui le surprend ou le dépasse. Le monde est hors de contrôle du sujet. Ce dernier peut être pris par quelque chose

¹³³⁹ « L'événement ne se produit pas dans le monde, mais le monde s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement. L'événement est jet du monde. Chaque événement transforme notre *y être*, il est ressenti à même cette transformation de soi. Celle-ci *est*, au sens propre, *catastrophique* si elle n'est pas intégrée à titre de transformation constitutive par le soi. Celui-ci perd alors sa capacité d'ouverture à l'événement et à soi. », *ibid.*, p. 123.

¹³⁴⁰ « 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 pouvoir. Si l'ouverture de la *possibilité* comme telle est l'être même du projet, l'ouverture à l'événement (et à la rencontre) est de l'ordre de la *passibilité*. », *ibid.*, p. 321.

« hors » (sur-)¹³⁴¹ du soi. Cela pourrait être, par exemple, se trouver frappé par la beauté d'une chose ou d'une personne, être affecté ou être choqué par une nouveauté qui renverse la compréhension précédente. La possibilité d'événement ou de sur-prise se trouve dans le rapport corporel au monde du sujet ouvert ontologiquement. Dans ce sens, le sujet est passif face à l'avènement de l'événement qui se trouve « au-delà »¹³⁴² de la vie ou de l'histoire du sujet, ce qui lui permet de les découvrir de manière passive.

« Tout événement du sentir, tout surgissement soudain de “*moi avec le monde*” a lieu dans la *surprise*, c'est-à-dire qu'il excède la prise – comme toute rencontre. »¹³⁴³

L'existence chez Maldiney ne désigne pas la caractéristique de l'être ou la condition de l'étant, mais le processus de compréhension, comme « communication », de l'événement imprévu ou non-voulu. L'existence, qui implique un au-

¹³⁴¹ « La dimension pathique liée à l'apparaître est la sur-prise. Il n'est pas question de prendre ni de comprendre. “Entre” ne désigne plus un intervalle compris entre la terre et le ciel. Le rapport est inverse. Ce sont eux : ciel, terre, intervalle qui ont lieu en lui dans l'ouvert de la manifestation. Extatique à l'ouvert par où elle s'éclaire à soi, la manifestation s'ouvre en elle-même en lui – les deux en un. », *ibid.*, p. 408.

¹³⁴² Cf., *ibid.*, p. 321.

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 113.

delà¹³⁴⁴ par le contact possible avec ce qui est neuf¹³⁴⁵ ou inconnu, ne veut pas seulement dire ce-qui-est-là comme être ou étant mais également ce qui n'est pas là comme « hors »¹³⁴⁶ de soi ou hors du maintenant du sujet. Le « maintenant », ou le « pré-sent »¹³⁴⁷ chez Maldiney, veut dire « à l'avant de soi »¹³⁴⁸ qui est « plus que »¹³⁴⁹ l'instant ou plus que « ce qui est là » et garde la possibilité de ce qui n'est pas venu en tant qu'ouverture¹³⁵⁰ à l'a-venir.

¹³⁴⁴ « Ex (hors) ne signifie pas, ici l'extériorité mais la transcendance. Hors tout, la présence a d'ores et déjà transcendé tout l'étant. Vers où ? – Vers le monde, vers l'inétant à partir duquel elle se fait annoncer quel étant elle peut rencontrer et comme elle le peut. », *ibid.*, pp. 305-306.

¹³⁴⁵ « L'existence est intégration de nouveauté au péril de la faille entre soi et soi dont le franchissement consiste à décider de soi-même. Chacun ne fonde son ipséité qu'à conquérir son altérité. Les deux sont articulées l'une à travers l'autre dans tout acte d'existence. », *ibid.*, p. 71.

¹³⁴⁶ « “Maintenant” a plusieurs emplois, donc plusieurs valeurs ; mais toutes convergent vers le sens crucial du présent. Or, le présent est fondamentalement paradoxal : il a un double statut extatique.... Il est extase du temps en ce sens d'abord que sa concordance avec soi-même repose sur son accord avec un hors de soi. Il n'y a de présent qu'articulé au passé et à l'avenir. », *ibid.*, p. 43.

¹³⁴⁷ « Être pré-sent (lat. prae-sens) c'est être à l'avant de soi. Imminente à soi la présence est précession d'elle-même. », *ibid.*, p. 81.

¹³⁴⁸ « Exister, nous l'avons répété, c'est avoir sa tenue, c'est tenir l'être en avant de soi, et en soi plus avant, selon une expression d'André du Bouchet. “Dehors toujours au centre”. », Henri MALDINEY, *Existence : crise et création*, entouré de ses amis : André de Bouchet e.a. ; présentation : Jean-Pierre Charcosset, La Versanne : encre marine, 2001, pp. 76-77.

¹³⁴⁹ « Le comprendre n'est cette forme constitutive de l'existence que parce qu'il implique la manifestation de quelque chose *en soi-même*, l'existence comprenant à la fois cette manifestation en soi et cette ouverture dans l'Ouvert qui n'est à personne. », *ibid.*, p. 102.

¹³⁵⁰ H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 43.

Temporellement, ex-ister ne se limite pas à vivre dans l'instant présent, mais c'est aussi être en lien avec le passé donné du sujet et son avenir. Maldiney utilise les mots allemands¹³⁵¹ pour illustrer que le présent n'est pas une « actualité »¹³⁵² isolée ou qu'il n'est pas seulement un point situé entre le passé et l'avenir parmi d'autres, mais qu'il désigne l'« avant »¹³⁵³ de soi. Cela implique la possibilité de rencontres dans l'ouverture, en tant que « *pathos* »¹³⁵⁴ ou « forme »¹³⁵⁵, plutôt que le confinement dans la situation actuelle en tant que « facticité » ou « être » du sujet. La continuité temporelle¹³⁵⁶ entre le passé et l'avenir indique que le sujet ne se trouve pas sur le plan ontique caractérisé par l'état d'étant, à savoir ne pas avoir la

¹³⁵¹ « L'allemand permet de distinguer un présent limite-du-temps : *Gegenwart*, et un présent origine de la temporalité, extatique à l'avenir et au passé : *Anwesen*, être soi auprès de. Si je n'étais pas présent à mon passé, à mon avenir, comment pourrais-je les reconnaître comme tels et comme miens, ou même penser à les évoquer ? De même pour l'espace. », *ibid.*, p. 134.

¹³⁵² *Ibid.*, p. 134.

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 117.

¹³⁵⁴ « L'homme, chaque homme, est un être en passion sous le temps, un vivant qui subit la vie. Il n'est qu'à exister son *là* et il n'existe son *là* que dans l'épreuve : *pathos*. Ses déterminations sont (disait Kant) *pathologiques*. Mais si, selon le mot d'Eschyle "*pathei mathos*", l'homme est un être que l'épreuve enseigne, il faut qu'il soit capable d'accueillir cet enseignement et que ce *là*, où il est éprouvé, il l'existe. Même passif, il ne peut y être présent qu'en se tenant, dans sa passivité même, à l'avant de lui-même. Il n'y a d'épreuve signifiante que pour une liberté. », *ibid.*, p. 163.

¹³⁵⁵ « Dans *Der Gestaltkreis* (*Le cercle de la forme*, traduit en français par *Cycle de la structure*), von Weizsäcker écrit à propre de la forme biologique : "Du point de vue spatial, la forme est le lieu de la rencontre de l'organisme et de son Umwelt. Du point de vue temporel, elle est genèse du présent à tout moment." », *ibid.*, p. 131.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 135.

possibilité de l'auto-changement, mais sur le plan pathique et ouvert¹³⁵⁷ qui implique la possibilité de transformation ou d'auto-renouvellement du sujet :

« Ouverture sans laquelle il n'y a pas d'avenir. Autrement dit, le temps immanent au vécu ne relève pas de la représentation des époques, présent, passé, futur, n'est pas de l'ordre de ce qu'on appelle en grammaire les "*tempora*", mais de l'ordre de l'*aspect*. L'aspect, forme primitive et spécifique du verbe, est du temps impliqué, du temps qui consiste en tension de durée : incidence, ouverture, accomplissement en acte ou, au contraire, décadence, fermeture, état d'accompli. Un aspect est un schème de temporalité ; une façon de déployer et de structurer le temps indépendamment de toute considération d'époques et qui se maintient identique en toutes. »¹³⁵⁸

¹³⁵⁷ « Le pathique, dit V. von Weizsäcker, est personnel et il est non-ontique. E. Straus l'exprime autrement : le parthique, dit-il, ne concerne pas le "quoi" mais le "comment" d'une donation ou d'une rencontre, c'est-à-dire le style de notre communication avec le monde et en premier lieu avec autrui. Impossible avec le maniaque, la communication est incertaine et sourde avec le mélancolique, illusoire avec le schizophrène. Ils sont tous plus ou moins incapables de rencontrer. », *ibid.*, pp. 314-315.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

2) Les maladies psychotiques et l'ouvert

Être ouvert envers le futur, en tant qu'« avant de soi » ou « plus que le soi », implique que le sujet ne se renferme pas dans le passé ou dans l'état du moment mais garde une possibilité d'incertitude qui permettra l'avènement de l'événement inattendu. Cependant, le surgissement de l'événement, selon Maldiney, comporte des risques pour l'être du sujet, car l'événement imprévu, en tant que nouveauté du monde, peut choquer ou ébranler sa vie comme une crise. Celle-ci peut changer¹³⁵⁹ la vie du sujet ou le rendre « malade ». La rencontre peut provoquer une crise dans la « vie »¹³⁶⁰ du sujet, ou dans la subjectivité du sujet dont nous parlerons plus tard. La rencontre imprévue qui suscite une crise peut être trop violente et choquante pour le sujet et lui être insupportable. Ne pas supporter ce qui s'est passé peut influencer ou diminuer la « capacité » ou la « volonté » de s'ouvrir au monde¹³⁶¹ du sujet. En d'autres mots, le sujet au travers de la crise devient moins accueillant à la mondéité du monde.

¹³⁵⁹ « Le plus souvent, et dans un sens apparemment contraire, la crise est considérée comme le signe avertisseur, précurseur ou révélateur, d'un état morbide. Elle est perçue et conçue comme une déchirure de l'existence et de l'expérience, dont elle rompt la continuité et la conséquence. Elle constitue un phénomène et un événement pathologique. », H. MALDINEY, *Existence : crise et création*, op. cit., pp. 73-74.

¹³⁶⁰ « La vie comporte en elle-même des états critiques qu'elle surmonte par des créations qui constituent précisément la vie. », *ibid.*, p. 83.

¹³⁶¹ « La crise est une crise du projet constitutif de la présence par lequel celle-ci s'ouvre à soi, en avant de soi, en se projetant dans la significativité qui constitue la mondéité de ce qui lui est à chaque monde. », *ibid.*, p. 74.

Selon Maldiney, il y a des maladies psychotiques qui ont une signification existentielle : elles impliquent ou sont liées¹³⁶² à la situation¹³⁶³ phénoménologique irréductible¹³⁶⁴ de l'être du sujet. Ces maladies psychotiques se caractérisent par le fait que le sujet se détourne du monde ou par le fait de ne pas reconnaître la réalité du monde en tant que possibilité d'incertitude. L'avènement de l'événement, qui est possibilisé par l'être ouvert au monde que nous avons abordé plus haut, pourrait choquer ou ébranler la compréhension d'être du sujet. Ainsi, les psychoses ne sont pas indépendantes de ce qui s'est passé et de ce qui pourrait se passer dans l'être du sujet, mais au contraire révèlent la « structure » d'« être » du sujet en tant qu'ex-istence.

À propos des maladies psychotiques, Maldiney a parlé de la mélancolie et de la schizophrénie en tant que domaines pertinents pour sa recherche. La mélancolie se détourne de la réalité du monde en revenant au passé, tandis que la schizophrénie a une tendance¹³⁶⁵ à s'échapper de la réalité du monde en se mettant à l'abri d'un futur imaginatif ou fictif qui l'éloigne du présent.

¹³⁶² « Aussi entendons-nous saisir dans l'existence psychotique l'existentiel humain qui la rend possible, là même où la psychose en est une forme à l'impossible. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 5.

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁶⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁶⁵ Cf., *ibid.*, p. 15.

La psychose mélancolique, qui ne s'identifie pas exactement à la dépression simple¹³⁶⁶, se caractérise par un blocage ou une fermeture, conséquence d'une émotion lourde¹³⁶⁷, vécue comme un engloutissement¹³⁶⁸, qui oppresse le sujet et le fait s'éloigner de ce qui s'est passé. La psychose mélancolique pousse le sujet à tenter de revenir au passé en essayant de se séparer du monde¹³⁶⁹ ou de la réalité. Le sujet mélancolique tend à ne pas reconnaître une réalité qui lui fait subir la perte de l'objet désiré ou de l'objet ayant de la valeur pour lui. La dé-reconnaissance signifie, dans ce cas, une moindre ouverture au monde, qui porte le sujet à refuser de « participer » au présent et à revenir au passé qui était « meilleur » pour lui. L'objet désiré, ou qui a de la valeur, n'est pas considéré comme « extérieur » ou « hors » du sujet, mais fait partie du « soi » du sujet, s'intégrant¹³⁷⁰ dans son unité. Si l'objet désiré perdu est important pour l'être du sujet, celui-ci le cherche à nouveau pour le réintégrer. Mais si l'objet du désir est perdu

¹³⁶⁶ Cf., *ibid.*, p. 14 ; *ibid.*, p. 31

¹³⁶⁷ « Sous l'asthénie et l'apathie dépressives le mélancolique est la proie d'une passion triste et oppressive, où la difficulté à se mouvoir et à s'émouvoir est celle d'une présence vouée à la chute, à l'enlèvement, à un enfoncement sur place, jusqu'au fond. », *ibid.*, p. 14.

¹³⁶⁸ Cf., *ibid.*, p. 14.

¹³⁶⁹ « Incapable d'approche parce que non capable d'éloignement, le mélancolique subit l'être-éloigné du Monde. Il est en exil de l'étant et les choses là-bas "comme étranges s'enfuient". Séparé du monde, séparé de l'autre, il est séparé de soi. C'est pourquoi il ne cesse de s'appeler dans le vide, où sa parole retombe. Alors que le schizophrène met toujours en cause *les autres* (par exemple des persécuteurs), le mélancolique répète : Moi... moi... Mais il n'atteint personne. Il est sans répondant. », *ibid.*, p. 20.

¹³⁷⁰ *Ibid.*, p. 30.

de manière « irréparable »¹³⁷¹, à savoir que le sujet n'arrive pas à le retrouver, le sujet perd « une partie » du soi¹³⁷² en tant que perte de son identité, et cela le mène à éprouver le « néant »¹³⁷³ où il ne se considère plus comme lui-même. N'ayant pas le moyen¹³⁷⁴ de retrouver l'objet perdu, le sujet se plaint¹³⁷⁵, dans le cas de psychose mélancolique¹³⁷⁶, d'avoir perdu l'objet, car il ne s'adapte pas à ce changement soudain et s'enferme¹³⁷⁷

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁷² *Ibid.*, p. 25.

¹³⁷³ Cf., *ibid.*, p. 76 ; « Mais l'existence mélancolique se tient en deçà de toute possibilité ou impossibilité : dans l'épreuve du néant où elle est toute dérélition. », *ibid.*, p. 77.

¹³⁷⁴ « Avec le maintenant c'est le présent de la présence qui a dans la parole son seul espace de jeu. Or il en est ainsi de cette figure de la conscience qu'est la mélancolie : par la seule parole et son mouvement de nier, le mélancolique tente indéfiniment d'amener la présence qu'il est devant son être et n'y découvre que du négatif. », *ibid.*, pp. 41-42.

¹³⁷⁵ « L'être du mélancolique est un redoublement continu de son ayant-été. L'insistance du passé se subroge à l'existence et ne laisse au présent d'autre extase que l'exclamation de la plainte. Cependant cette exclamation est encore une façon d'exister cette insistance. Elle exprime un impossible possible vers laquelle le Soi, toujours déjà échu, tente de fuir son identification forcée à une essence dans laquelle se trouve à jamais consigné son pouvoir être et de laquelle il ne peut revenir pour être sa propre possibilité. Présence en échec, le mélancolique ressent son absence à soi sur le fond d'une quête de soi. Sa conscience est celle d'une existence en perte sur le chemin d'elle-même et dont la quête conspire avec la perte. C'est pourquoi sa forme éminente est la plainte. », *ibid.*, p. 47.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁷⁷ « Le "sien" de sa situation, que le mélancolique situe lui-même, a capté et inclut tout l'*Umwelt*, le monde sous l'horizon et en vue duquel nous existons. Il n'est donc plus ouvert et exposé aux potentialités du marginal, à partir duquel, et du lui seul, le monde à chaque fois se renouvelle, tout en étant toujours, comme fond, déjà là. Et tandis que le monde se mondifie, son image est prise dans les limites indépassables du *sien*. Il ne cesse cependant de se comparer aux autres et constate alors son impuissance à "accompagner" le cours de la vie et le mouvement de l'histoire. Il est laissé en arrière, rejeté sur le bord de tous "les chemins

dans son « monde » intérieur ¹³⁷⁸ ou « précédent », en « défense » ¹³⁷⁹ du soi.

La plainte de psychose mélancolique est un effort pour « revenir » au passé ¹³⁸⁰ qui vise à nier que le changement ait eu lieu ¹³⁸¹ dans l'histoire personnelle. Par exemple, si nous n'étions pas sorti ce soir, nous n'aurions pas perdu notre sac à dos qui est important pour nous. Le sujet, à travers ce « revenir » qui coupe le lien ¹³⁸² entre présent et futur, essaie de demeurer dans ce « passé » pour ne pas être troublé par le changement intervenu. Le sujet se met dans une situation hypothétique en refusant le présent qui englobe ce qui s'est passé ¹³⁸³, et en ne s'ouvrant plus au futur qui l'oblige à accueillir ¹³⁸⁴ l'imprévu ou le non-voulu.

qui marchent". Le fond de l'existence mélancolique, dans la psychose, n'est pas comme dans la simple dépression, *lassitude* – mais *délaissement*. », *ibid.*, p. 33.

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹³⁸⁰ « Le présent du mélancolique va au passé et vient du passé. Mais sans devenir. Son présent est toujours passé, son passé toujours présent. », *ibid.*, p. 65.

¹³⁸¹ *Cf.*, *ibid.*, pp. 47-55.

¹³⁸² *Ibid.*, p. 56.

¹³⁸³ « Le moyen que trouve le mélancolique pour "retourner" la pensée dont il est le prisonnier est la négation absolue qui inverse le moment décisif en vue d'en retourner l'accompli. Mais cette opération de contre-réalité est un échec qui le reconduit à chaque fois à son état réel où elle s'origine. », *ibid.*, p. 69.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 71.

Selon Maldiney, ce « présent » du sujet qui ne s'ouvre pas au futur est un « présent fermé »¹³⁸⁵ – par rapport à un autre présent qui s'entend comme « partie » de la continuité du temps résultant d'une « interférence d'horizons »¹³⁸⁶ due à l'ouverture¹³⁸⁷ envers l'avenir – un présent qui se déconnecte¹³⁸⁸ de l'avenir, pour revenir au passé¹³⁸⁹ ou repasser le passé sous forme de « répétition indéfinie »¹³⁹⁰. Le suicide, pour le cas extrême de dépression mélancolique, consiste alors en quelque sorte pour le sujet à reprendre le pouvoir ou à re-devenir le maître¹³⁹¹ de « soi-même », en

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹³⁸⁷ « La relation proche-lointain n'a rien à voir avec la mise en rapport après coup de deux zones de l'espace et du temps objectifs, séparées par une distance préalablement instituée. Elle est, à l'origine de la spatialité et de la temporalité du sentir, la tension même de l'éveil auprès des choses, de l'être-là. Pour être à l'origine il faut partir. À chaque impression *présente* nous nous éveillons au monde ; en elle nous sommes avec les choses ou les autres originairement, c'est-à-dire du même surgissement ou bond primordial (*Ursprung*) qui ouvre un lieu de présence. Le présent est ouverture du proche dans l'éloignement du lointain. En lui la présence est à l'avant de soi en ce qu'elle est son propre départ, le pouvoir-être de son être ici. », *ibid.*, pp. 43-44.

¹³⁸⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 57.

¹³⁸⁹ « Le toujours du temps n'est plus fondé sur la perpétuité d'un présent-origine, capable d'accueil ou de décision inaugurale, mais dans la permanence d'un présent-limite (et limite unilatérale), qui ne se distingue pas de la rémanence du passé dans l'accumulation du même. », *ibid.*, p. 72.

¹³⁹⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁹¹ « Si l'arrachement de l'être-là naturel à sa position est sa mort, *qui lui vient d'un autre*, la négation, elle, n'est pas le fait d'un autre. Or le mélancolique est aux prises avec les deux. Il subit, dans sa vie indéfiniment mourante, une mort qui pour être en lui n'en vient pas moins d'un autre en lui-même. Mais tout à coup peut se décider en lui, venant de lui, un *ne pas subir la mort* : tel est en effet le projet paradoxal du suicide dépressif-mélancolique. C'est parce qu'elle se voit morte qu'Odette

quittant l'état de perte de soi qui, pour lui, a résulté du choc, qu'il a ressenti, de l'« altérité » ou de l'« aliénité »¹³⁹² de son soi.

Maldiney pense que le psychotique mélancolique, en se plaignant, trouve la capacité d'exprimer la « significativité du monde », et de se retrouver dans la situation ; mais alors, le sujet se trouve être la « proie »¹³⁹³ et non en maîtrise¹³⁹⁴ de la situation. Cette « réaction » devant la situation signifie que le sujet ne se sépare pas du passé par le moyen d'une « proposition conditionnelle »¹³⁹⁵ qui n'est pas réelle¹³⁹⁶ pour lui, mais constitue un « jeu »¹³⁹⁷ dans lequel il exerce une certaine « liberté »¹³⁹⁸ pour se détourner¹³⁹⁹ de la réalité, de

cherche à *se donner* la mort. Le suicide est une tentative pour soustraire à l'autre (c'est-à-dire à la vie indépendante) le pouvoir de l'arracher à son être-là. Par le suicide elle opère elle-même sa perte. Et d'être l'auteur de sa perte lui donne la maîtrise de l'objet perdu. », *ibid.*, pp. 37-38.

¹³⁹² « Le mélancolique au contraire souffre de leur contamination. Il est paradoxalement aliéné de soi dans une conscience autistique. Il est livré à celui qu'il est ou plutôt qui l'est – sans pouvoir l'exister. Privé du pouvoir même de s'accueillir. », *ibid.*, p. 71.

¹³⁹³ *Ibid.*, p. 21.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹³⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹³⁹⁶ « Comme le montrent tous les jeux – des jeux sportifs aux jeux de hasard – l'intentionnalité propre du jeu n'est pas dirigée sur des choses mais sur un mode d'être, antérieur à la constitution d'un mode objectif-chosale. », *ibid.*, p. 22.

¹³⁹⁷ « Dans un ressassement éternel, le mélancolique fait sur son propre passé une hypothèse qui le contredit, et dont la conséquence aurait été une situation contraire à son présent. Ainsi il se ménage, dans l'irréel, entre soi et soi un espace de jeu. La plainte mélancolique est *jeu*. », *ibid.*, p. 21.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁹⁹ « Tel est le double rapport du mélancolique à sa plainte : il est à la fois engagé en elle et en face d'elle, qui l'affecte. // Elle est un objet par

manière à ne pas reconnaître ce qui s'est déjà passé, en gardant le soi « intact » ou « comme avant » :

« Moi = Moi, c'est aussi l'équation du mélancolique. Sa concentration en soi dans le vide, son incapacité de rencontrer, c'est-à-dire d'être à soi auprès des choses et des autres, rejoint la tautologie sans mouvement du maître dans un monde sans résistance. »¹⁴⁰⁰

Avec le cas d'une malade mélancolique¹⁴⁰¹, Maldiney illustre que le sujet mélancolique ne se considère pas comme lui-même ou en tant que sujet, qu'il ne se sent pas comme appartenant à lui-même, mais comme un autre : le sujet se voit comme étranger, ayant une différence avec soi-même qui provient de la dé-reconnaissance du monde. Le malade mélancolique refuse¹⁴⁰² d'admettre la réalité en tant que possibilité de changement, en s'emprisonnant¹⁴⁰³ ou en s'isolant. Selon Maldiney, c'est un « délaissement »¹⁴⁰⁴ du

lequel, lui aussi, tente de conjurer une perte. Car la situation de perte fait le fond de la mélancolie. », *ibid.*, p. 23.

¹⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁰¹ « L'être-là d'Odette ne lui apparaît que sous la forme de l'être de l'autre, d'un autre atténué comme de l'autre côté d'un miroir. "C'est comme si j'étais morte et que je m'observe", dit-elle encore. Cette allure de morte est celle d'un moi-objet, que sa mise à distance dans l'extériorité exclut de l'intériorité du pour soi et réduit aux dimensions d'un "automate" (*Kraepelin*). Ce moi-objet est une déchéance du moi-dans-le-monde qui, dans la mélancolie, agit et pâtit sans intériorité, sans justement l'intériorité du Soi comme sujet de l'action et de la passion. », *ibid.*, pp. 30-31.

¹⁴⁰² *Ibid.*, p. 31.

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 33.

monde, où le monde apparaît comme décalé pour le sujet. Le sujet mélancolique qui a perdu son objet aimé ne « voit » pas ou ne reconnaît pas la réalité ouverte, et passe « de la liberté au destin »¹⁴⁰⁵ en tentant de se focaliser sur le « choix » du sujet lui-même¹⁴⁰⁶ pour lequel il s'agit de revenir à la situation¹⁴⁰⁷ précédente, à savoir un « monde » qui n'avait pas encore perdu son objet précieux. L'impuissance du sujet consiste dans son incapacité à changer la situation qui est déjà advenue. Mais la puissance du sujet consiste, en prenant la forme de la plainte, à essayer de revenir au passé¹⁴⁰⁸, par une « détention de l'être »¹⁴⁰⁹, comme si rien ne s'était produit. C'est la « puissance de l'impuissance », comme cité ci-après :

« Toutes les possibilités de son être au monde sont incluses dans le *là* de sa plainte, par lequel elle “situe” sa situation. Que ce “sien” ne procède pas du “savoir et

¹⁴⁰⁵ « Celui qui décide ne peut plus miser sur le sens de son acte. Quand le mélancolique dit : “si je n'avais pas décidé...”, il est au désespoir de cet ancien présent unique (= si je n'avais pas décidé *une fois*) qui fondait sa possibilité, mais qui signifiait – rançon de l'instant insubstituable – *une fois pour toutes*. Car maître dans l'instant je ne suis pas maître de l'instant : il m'engage irréversiblement sans retour possible. Ainsi se fait le passage de la liberté au destin pour tout être dont l'essence n'est pas essence mais existence. Ce passage est celui de l'irréversibilité de la décision en accomplissement à l'irréversibilité du fait accompli. », *ibid.*, pp. 64-65.

¹⁴⁰⁶ Cf., *ibid.*, p. 51.

¹⁴⁰⁷ « Le *malgré soi* est inséparable d'une telle situation. C'est l'état de choses dans lequel le sujet est impliqué qui *fait* qu'il en arrive à ... Or le sens de cette implication malgré soi n'apparaît nulle part avec autant de précision que dans l'emploi du verbe être par le mélancolique. », *ibid.*, p. 53.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 65.

du vouloir”, mais de la puissance de l’impuissance, les plaintes mélancoliques le montrent : elles convergent dans une topique commune, qu’on pourrait dire anonyme, où d’un malade à l’autre s’uniformise le soi de la mélancolique, dont un moment *impersonnel* finit par capter toutes les instances. »¹⁴¹⁰

Concernant le cas du délire schizophrénique, Maldiney dit qu’il se caractérise par le fait de considérer le monde ou le présent comme une menace¹⁴¹¹, venant de l’incertitude¹⁴¹² du monde qui se montre dans la soudaineté¹⁴¹³, qui peut provoquer l’inconséquence¹⁴¹⁴ ou l’incohérence du sujet avec son soi. Cette perturbation profonde pousse le sujet à tenter de se détourner¹⁴¹⁵ de la réalité dans l’angoisse¹⁴¹⁶ : il a une grande difficulté à vivre avec les autres ou avec les choses qui ne se montrent pas « amicales »¹⁴¹⁷ avec lui, mais « terrifiantes »¹⁴¹⁸. En face de ce monde terrifiant, le sujet schizophrénique dévie de la réalité, qu’il vit comme

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴¹² *Cf.*, *ibid.*, p. 10.

¹⁴¹³ *Ibid.*, p. 119.

¹⁴¹⁴ *Cf.*, *ibid.*, p. 118.

¹⁴¹⁵ « Dans le cas du délire schizophrénique, cette séparation est à deux degrés. Les expressions verbales du malade ne sont pas à la mesure de son délire. Et son délire n’est pas à la mesure de son histoire, c’est-à-dire des transformations de sa présence que, par son délire, il tente à la fois d’exprimer et de surmonter. », *ibid.*, p. 8.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴¹⁷ *Cf.*, *ibid.*, p. 10.

¹⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 118.

« impossible »¹⁴¹⁹ à intégrer, et atteint¹⁴²⁰ une « réalité » idéale qui n'est pas réelle, mais lui convient bien. C'est une réalité fictive ou imaginaire « fabriquée » qui ne correspond pas à ce qui s'est passé ou se passe dans le monde. Dans ce cas, le sujet reste détaché¹⁴²¹ du monde sous le mode de la séparation, un « défaut de continuité »¹⁴²² fixe la vision du monde et échappe à l'auto-révélation du monde, qui se manifeste par la non-stabilité ou la possibilité de changement :

« Le malade cherche une issue, mais toutes sont barrées ; il pense à s'échapper vers le haut. Il cherche à assurer la cohérence de l'expérience incohérente en l'ordonnant à un idéal présomptueux (*Verstiegenheit*). »¹⁴²³

Maldiney illustre le caractère de la maladie schizophrénique par le tableau peint par un malade où s'exprime son besoin de

¹⁴¹⁹ « La crise révèle l'existence en ce que “par elle le sujet se trouve placé devant une tâche : la suppression de sa forme finie”. Cette mise en demeure est une contrainte à l'impossible. À l'impossible nul n'est tenu sauf, précisément, l'existant qui ne peut être, au regard de l'étant, qu'impossible. », *ibid.*, p. 122.

¹⁴²⁰ « *Verstiegenheit*, généralement traduit par “présomption”, désigne l'état dans lequel se trouve celui qui s'est fourvoyé en montant, en gravissant (*steigen*). », *ibid.*, p. 118 (la note de bas de page).

¹⁴²¹ « À cet idéal surélevé, le malade reste accroché sans pouvoir monter plus haut ni redescendre, et il considère et juge du même pont de vue fixe tout ce qui arrive, quels que soient le cours et les transformations des choses. », *ibid.*, p. 119.

¹⁴²² *Ibid.*, p. 135.

¹⁴²³ *Ibid.*, p. 118.

déborder¹⁴²⁴ de la forme et de remplir¹⁴²⁵ de couleur le tableau. Ce malade, selon Maldiney, « intentionne »¹⁴²⁶ de ne garder dans la peinture absolument aucun espace libre ou ouvert, par peur du vide ¹⁴²⁷ et pour « stabiliser » son être. Cette caractéristique, à savoir remplir son espace ou son « monde » en se mettant dans un « sans-espace », montre que l'existence du sujet a été refusée¹⁴²⁸, sa « transcendance enlisée »¹⁴²⁹, ce qui est une des possibilités ¹⁴³⁰ d'être-au-monde. Maldiney remarque que, pour des malades de schizophrénie, l'existence est problématique ¹⁴³¹ lorsqu'apparaît une ouverture vers l'avenir ou aux possibilités d'événement. La perte de l'objet désiré signifie que le rapport entre l'objet et le sujet se trouve dans un monde ¹⁴³² qui permet de telles possibilités. Par exemple, nous tenons une tasse en l'air avec la main. Si quelqu'un nous heurte, la tasse tombe et se casse. En ce sens, notre corps n'est pas ontologiquement isolé du monde, mais ouvert au monde et à ses possibilités. Et notre corps pourrait

¹⁴²⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴²⁶ *Cf.*, *ibid.*, p. 12.

¹⁴²⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴²⁸ « Menacé de résorption dans le fond indifférent. L'existence devient la possibilité, en acte dans l'angoisse, de sa propre impossibilité. Ce qui suppose qu'il *existe* encore à contre-sens de sa propre *involution* : il existe son *là* comme le lieu même où il est livré à l'angoisse de son non-lieu dans la compacité du fond. », *ibid.*, p. 12.

¹⁴²⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴³⁰ « La déréluction au monde réduit à un fond, où la présence est échue dans son échouage même, ne s'explique qu'en raison d'un certain dépassement. », *ibid.*, p. 12.

¹⁴³¹ *Cf.*, *ibid.*, pp. 5-6 .

¹⁴³² *Cf.*, *ibid.*, p. 50.

subir des accidents dus à la « puissance étrangère »¹⁴³³ du monde.

Maldiney a parlé de la « personne » comme de l'au-delà de l'individu. La « personne », en tant que « *persona* », ou masque dans le théâtre¹⁴³⁴, renvoie à une différence entre le rôle joué dans la pièce de théâtre et l'individu qui joue le rôle. La personne en tant que « *persona* » implique l'exposition sur la scène du théâtre ou dans un « monde »¹⁴³⁵ qui est le « lieu » de ceux qui vont assumer¹⁴³⁶ la contingence¹⁴³⁷ du rôle. La « personne » ne s'attache plus à l'individu ou à l'« être-là »¹⁴³⁸, mais s'ouvre au monde comme « transcendance »¹⁴³⁹, qui

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴³⁴ *Cf.*, *ibid.*, p. 325.

¹⁴³⁵ « En un tel moment où il est précisément personne en risquant de n'être personne, il lui est impossible d'ouvrir le temps où il puisse être présent à son passé et à son avenir. Il n'est plus question de se comprendre et d'avoir sens en existant à dessein de soi, en jet dans un projet de monde dont il serait l'ouvreur. Il est exposé à une révélation de soi imprévisible qui, par-delà tout ce dont il peut être passible, dans l'oubli de soi-même et du dieu, est de l'ordre (ininscriptible) de la transpassibilité. », *ibid.*, p. 337.

¹⁴³⁶ « Dans l'appel j'expose mon être au péril de l'advenir. Dans le faire signe à partir duquel s'ouvre l'appel perce un tout autre jour, où se trouve justifié l'être dont je suis passible. L'autre où s'allume l'appel comme un attrait qui ne donne rien et qui surgit de rien, injustifiable autant qu'irrécusable fait signe vers mon être en lui ouvrant un horizon d'originalité. », *ibid.*, p. 404.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 345.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 333.

¹⁴³⁹ « 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 ne s'agit pas de présupposer en elle une attitude pathétique ou sentimentale ouverte par avance aux avances des choses. Il s'agit de réintroduire dans

implique l'ouvert vide en tant que « zone marginale »¹⁴⁴⁰ ou « Um-welt », lieu d'une « liberté désordonnée »¹⁴⁴¹, permettant l'avènement de l'événement. Le rôle comme « personne » est « plus que »¹⁴⁴² – ou au-delà de – l'individu spécifique : déborder¹⁴⁴³ son être¹⁴⁴⁴ ou son état momentané. Se référant à Emmanuel Levinas [1905-1995], qui caractérise ontologiquement autrui en tant que l'infini¹⁴⁴⁵ dépassant ou transcendant¹⁴⁴⁶ le soi du sujet, Maldiney remarque que la

l'existence se comprenant comme telle la surprise de l'événement. Tout autant que la situation, le comprendre ou la parole, l'événement est un existentiel. Mais il ne s'inscrit pas dans la vue que l'être-là a sur lui-même, comme pouvoir-être ouvrant. », *ibid.*, p. 351.

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 405.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 334.

¹⁴⁴² « La personne est l'individu qui transcende, en l'assumant, son effectivité et qui n'est pas réduit, par conséquent, à la position stoïcienne, à la pure pensée de l'indépendance qui a laissé hors d'elle tout le contingent. Elle assume au contraire toute la contingence, y compris la sienne. », *ibid.*, p. 345.

¹⁴⁴³ « L'existence est cette ouverture qui déborde la présence et qui est cependant impliqué en elle, dans son ouverture à soi. Cette présence mienne qui est le là, est ouverte à soi pour autant qu'elle sait où elle en est avec elle-même, avec son être, duquel il y va dans cet être même, et qui donc est remis à son pouvoir-être. », *ibid.*, p. 342.

¹⁴⁴⁴ « Là où le comprendre fait défaut, fait défaut aussi le dimensionnel de la présence : son être n'est plus en son pouvoir-être. Incapable de se pouvoir elle-même, elle est déchue de son propre. », *ibid.*, p. 342.

¹⁴⁴⁵ « Au lieu de nous envisager à lui, nous le dévisageons, lui ôtant son visage. Pour ne pas être en vue sous ce regard indépendant, nous regardons l'autre pour ainsi dire par en-dessous, c'est-à-dire, pour parler grec, "hypocritement" – en tenant de récapituler l'impossessible horizon de sa présence propre et l'infini de sa liberté dans la circonscription d'un contour fini qui nous approprie son image. », *ibid.*, p. 87.

¹⁴⁴⁶ « Autrui, cet autre que voilà, dépasse ma capacité d'intégration. Son ipséité transcende et défie silencieusement tout contrôle d'identité, toute tentative de le ramener au même, c'est-à-dire à du connu ou du connaissable, dont moi et mon expérience et mon projet constitutif d'un monde serions la loi. », *ibid.*, pp. 86-87.

communication existentielle, ou le rapport interhumain, exige l'ouverture vers l'infinité d'autrui. L'existence exige une ouverture envers le monde, un dépassement des étants¹⁴⁴⁷ ou des données, dans la possibilité¹⁴⁴⁸ de la rencontre, en tant que transcendance :

« Exister, au sens non trivial du mot, c'est se tenir hors..., hors de toute contenance qu'on se puisse donner. C'est ce que dit le mot "présence". Être présent (*prae-sens*), c'est être à *l'avant de soi*. L'existence est transcendance, c'est-à-dire dépassement. »¹⁴⁴⁹

Selon Maldiney, la contribution de Binswanger se trouve dans la révélation du rapport entre le sujet et le monde. Le « problème » psychologique ne reste plus à l'« intérieur » du sujet, comme « psyché » qui s'oppose au corps¹⁴⁵⁰, mais est considéré dans le cadre de l'existence, à savoir du rapport avec

¹⁴⁴⁷ « Dans cette transcendance par où la présence, celle qu'à chaque fois nous sommes, existe en tant que soi-même, qu'est-ce qui est transcendé, dépassé ? – L'ensemble de l'étant, y compris l'étant que je suis au milieu des autres étants. Dépassé, transcendé, vers où ? – Vers le monde. », *ibid.*, p. 88.

¹⁴⁴⁸ « Le monde, en effet, n'est pas l'ensemble des étants. Il n'est pas un étant, mais il est ce *dans le tout*, à partir de quoi de l'étant peut être, et ce "d'où la présence humaine se fait annoncer – je cite Heidegger –, quel étant elle peut rencontrer et comment elle le peut. " », *ibid.*, p. 88.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁵⁰ « Or, Binswanger, ici, tout au contraire, oppose le psychique au spirituel et il le conjoint au corporel. La césure n'est plus entre âme et corps mais entre ces deux d'une part et l'esprit de l'autre, entre le psychophysique et le spirituel. La *psyché* fait partie de la *physis*, elle est un ensemble unitaire de fonctions vitales. », *ibid.*, p. 98.

le monde comme « *physis* »¹⁴⁵¹ qui est « hors » du sujet, mais lié à lui dans la subjectivité. Dans le cas du malade psychotique, Ludwig Binswanger propose une psychothérapie impliquant, littéralement, le soin des « fonctions »¹⁴⁵² de l'être humain dans un rapport humain pourvu de la connaissance¹⁴⁵³ de l'être humain biologique. En réponse, Maldiney pense que le soin, en tant que « *therapeia* »¹⁴⁵⁴, doit prendre en compte la caractéristique de l'existence de l'être humain : le soin psychothétique doit rétablir un rapport¹⁴⁵⁵ de « communication existentielle »¹⁴⁵⁶ entre le sujet malade et le monde, ou la mondéité du monde comprenant les humains, en tant que sujet malade vivant parmi les humains. D'après Maldiney, la

¹⁴⁵¹ « Cependant la *physis* n'est intérieure à l'homme, n'est l'intérieur de l'homme, qu'en raison de "l'interpénétration totale de l'*endon* et du monde". Les fluctuations de l'*endon* sont le rythme de ses échanges réciproques, métaboliques en quelque sorte, avec le monde. », *ibid.*, p. 101.

¹⁴⁵² « "...Psychothérapie signifie littéralement : service médical rendu à l'âme d'un autre, âme étant pris au sens fonctionnel qui vient d'être dit. " », *ibid.*, p. 84.

¹⁴⁵³ « "...La dialectique entre la terre natale de toute psychothérapie, entre sa naissance de fait qui coïncide avec l'ouverture de l'être-avec et de l'être-pour-l'autre, d'une part, et la connaissance et la maîtrise de la psyché en tant qu'organisme intégrant différentes fonctions vitales bio-psychologiques d'autre part, cette dialectique commande en fait toute psychothérapie relevant de la pratique médicale et tous les énoncés scientifiques sur elle. » *ibid.*, p. 86.

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁵⁵ « Sans doute a-t-il pour fondement l'imposition subie et acceptée par le malade de son incompetence technique qui, en lui ôtant tout pouvoir sur son corps lui en ôte aussi les droits ; mais la perte de ses droits et la conscience imposée de cette perte sont imputables à une déviation du rapport interhumain qui, dans cette déviation révèle à proportion de l'échec de ce rapport lui-même. », *ibid.*, p. 84.

¹⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

communication existentielle n'exige pas seulement deux personnes, comme le malade et le soignant, mais aussi l'ouverture transcendante, en tant que « contact »¹⁴⁵⁷ avec le monde, qui est « absente » chez le sujet de maladie psychotique.

Le cas du délire schizophrénique se caractérise par une imagination « excessive » qui le livre à une fascination, tandis que la mélancolie « redescend' » le sujet dans son passé qui lui est crucial. Les deux cas, à savoir le délire schizophrénique et la dépression mélancolique, présentent un aspect commun : la vision du monde comme soudaineté ou changeabilité¹⁴⁵⁸, ouverte sur la possibilité d'une irruption¹⁴⁵⁹ inconséquente contre son être ou son état¹⁴⁶⁰, est considérée comme « injustifiable »¹⁴⁶¹ par le sujet qui refuse de reconnaître la « réalité » et se défend¹⁴⁶² contre celle-ci. En effet, la réalité est capable de choquer le soi du sujet en s'emparant des objets désirés ou de valeur pour lui. En analysant des maladies psychotiques¹⁴⁶³ de manière phénoménologique¹⁴⁶⁴, notamment le cas du délire schizophrénique et le cas de la

¹⁴⁵⁷ Cf., *ibid.*, p. 90.

¹⁴⁵⁸ Cf., *ibid.*, p. 120.

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁴⁶⁰ Selon Maldiney, c'est « antilogique du vivre et de l'exister », *ibid.*, p. 120.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁴⁶² Cf., *ibid.*, p. 66.

¹⁴⁶³ « C'est par là que la crise et la temporalité sont les discriminants de l'existence, grâce auxquels il est possible de reconnaître où et comment divergent en elle le normal et le pathologique. », *ibid.*, p. 117.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

dépression mélancolique, qui ont en commun le caractère d'une « inaction »¹⁴⁶⁵ qui tend à ne pas « demeurer » dans le présent ou dans la « nature » de mondéité du monde en tant que possibilité d'apparition ou de changement, Maldiney trouve que cela pourrait révéler ¹⁴⁶⁶ le caractère de l'existence ¹⁴⁶⁷ comme ayant une dimension de « transcendance »¹⁴⁶⁸ par rapport à la mondéité du monde.

3) L'ouvert et la possibilité de transformation

Comme mentionné plus haut, il ne s'agit pas dans l'existence seulement de l'ouverture au monde mais aussi de la transformation de l'être du sujet. La rencontre, rendue possible par l'ouverture, peut aussi fournir une opportunité pour le sujet qui « adopte » cette nouveauté en tant que « source » de changement de soi. Ce changement suppose donc d'abord que le sujet, sur base de la compréhension de son soi, ait fait la rencontre d'une altérité¹⁴⁶⁹, comme événement, qui n'est pas

¹⁴⁶⁵ « Ces deux comportements ont en commun d'être des substituts de l'action, donc des projets (même s'ils sont défailants), et de correspondre à des transformations du Moi, qu'on ne saurait ramener à de simples altérations de la *Stimmung*. », *ibid.*, p. 7.

¹⁴⁶⁶ Cf., *ibid.*, pp. 7-8.

¹⁴⁶⁷ « Ex-ister c'est avoir sa tenue "hors" : hors contenance, hors de cette contenance que nous nous donnons par exemple en construisant notre propre personnage non seulement social, mais intime. », *ibid.*, p. 117.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁶⁹ « L'événement par excellence c'est la rencontre, tout particulièrement la rencontre de l'autre. », H. MALDINEY, *Existence : crise et création*, *op. cit.*, p. 103.

cohérent avec son soi « interne », car il échappe au projet¹⁴⁷⁰ du sujet. Selon Maldiney, c'est une « faille »¹⁴⁷¹ qui se révèle grâce à la rencontre¹⁴⁷² entre le soi du sujet et le monde, ou la mondéité du monde, qui amène la nouveauté au soi du sujet. Le changement, en tant que transformation, se produit en passant du chaos, qui n'est pas « en ordre »¹⁴⁷³ ou qui est du monde « aléatoire », à l'harmonie comme « logos »¹⁴⁷⁴ qui a du sens pour le sujet. Exister de cette manière, qui n'est pas celle de l'être de l'objet, désigne une capacité de transformer le chaos en ordre, de lier¹⁴⁷⁵ ou de réunir des hétérogénéités, en tant que « rassembleur »¹⁴⁷⁶, unifiant la nouveauté avec

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴⁷¹ « Dans le sujet en crise s'ouvre une faille dans laquelle il est mis en demeure de réaliser son unité avec soi au lieu même de la séparation d'avec soi. Cette faille est infinie. Le sujet 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'abîme. Transcendance abyssale en effet. Non seulement le sujet est incapable de son fondement mais son *là* n'a pas de sens et ne peut trouver fond, en raison justement d'une incompréhensibilité de son rapport au fond, du *Grundverhältnis* dont parle Weizsäcker. Là où ce rapport inconcevable se dénonce sans se manifester lui-même, le cours de l'existence assurée de soi est rompu. », *ibid.*, pp. 91-92.

¹⁴⁷² « La rencontre ouvre l'attente au moment même qu'elle la comble. C'est en la comblant qu'elle l'ouvre, et de deux façons : quand l'attente se révèle dans l'inattendu, dans le hors d'attente, ce qui est révélé c'est l'être de l'autre, mais c'est aussi l'être de moi ; », *ibid.*, pp. 103-104.

¹⁴⁷³ « Le chaos est une béance non seulement sans fond, mais sans aucune direction. Il n'y a en lui ni haut, ni bas, ni droite, ni gauche, ni avant, ni arrière, ni aucun système de coordonnées possible. Il est hors dimension. », H. MALDINEY, *Avènement de l'œuvre*, op. cit., p. 78.

¹⁴⁷⁴ Cf., *ibid.*, p. 83.

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴⁷⁶ « Ici se vérifie le sens du *logos* comme rassembleur. *Ti perainei*, dit Platon : le *logos* réalise une limite en accomplissant une traversée. En

l'être du soi pour former une nouvelle compréhension de l'existence. L'existence, ouverte au monde de manière continue¹⁴⁷⁷, implique la possibilité de transformation du monde hétérogène en une unité avec le soi du sujet.

Considérant que l'art n'est pas seulement la représentation¹⁴⁷⁸ d'un objet ou d'une forme¹⁴⁷⁹, au sens où celle-ci s'oppose au contenu, et considérant qu'il n'est pas seulement le modèle idéal ou le dessin d'une œuvre, Maldiney souligne que l'art a un statut privilégié¹⁴⁸⁰, ou un sens spécial¹⁴⁸¹, car c'est est un processus¹⁴⁸² qui révèle la structure de l'existence. Maldiney

appui sur la terre et se portant à l'affleurement du ciel, la colonne dorique intègre les deux termes de l'intervalle ciel-terre en les intériorisant comme limites de son propre *logos*-rapport. Le changement d'ordre, du dorique au ionique, recouvre un changement de style et d'image du monde. Au reste, "ordre" se dit en grec "Kosmos", qui est aussi le mot pour "monde". », Henri MALDINEY, *Art et Existence*, publié avec le concours du Centre national des lettres, Paris, Klincksieck, 1985, p. 13.

¹⁴⁷⁷ « Je ne suis pas le sujet d'impressions pures ni le spectateur indifférent d'objets qui me font face. Mais je suis co-naissant avec le monde qui se lève en lui-même et se fait jour à mon propre jour qui ne se lève qu'avec lui. Ce qui fait le paradoxe de cet instant sans date c'est l'événement-avènement du monde qui se mondéise. », H. MALDINEY, *Avènement de l'œuvre*, op. cit., p. 96.

¹⁴⁷⁸ Cf., Henri MALDINEY, *Regard Parole Espace*, collection « Amers » dirigée par J. -P. Charcosset, H. Maldiney et Bernard Rordorf, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, 1973, pp. 126-127.

¹⁴⁷⁹ Cf., *ibid.*, p. 156.

¹⁴⁸⁰ H. MALDINEY, *Art et Existence*, op. cit., p. 183.

¹⁴⁸¹ « Une œuvre d'art, en tant qu'œuvre, n'est pas un *étant*. Au sens non trivial du mot, elle *existe*. », *ibid.*, p. 209.

¹⁴⁸² « L'art est une transformation de l'ouverture au monde en ouverture à l'être du *il y a*. Mais qu'entre les deux interviennent, à la façon d'un moyen terme, des structures thématiques empruntées au langage verbal, alors un "syllogisme de l'art" se subroge à l'incidence interne des deux champs esthétiques. Entre les deux s'intercale une "information" d'un

le nomme « forme »¹⁴⁸³, qui n'est pas un étant¹⁴⁸⁴, mais fait apparaître la possibilité de la phénoménalisation de l'être, en tant que « spatialisation »¹⁴⁸⁵ de l'« endroit »¹⁴⁸⁶ de la rencontre¹⁴⁸⁷, et en tant que temporalisation¹⁴⁸⁸. La forme n'est pas statique par nature, mais s'entend comme mouvement : il s'agit d'un « vouloir » d'unifier ce qui surgit dans le monde, donné par l'ouvert, avec le soi du sujet. Maldiney nomme ce vouloir le « rythme », qui désigne non le mode de musique, mais le mouvement de la transformation :

« Le “vouloir de la forme” est une existence originellement contemporaine de l'existence : celle de former des formes à même lesquelles s'ouvre et

tout autre ordre que leur pouvoir formateur. Hypothéquée par elle, une œuvre devient thème et, par le relais du langage, devient l'objet d'un nouveau code : la sémiotique de l'art. », *ibid.*, p. 27.

¹⁴⁸³ H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 208.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴⁸⁵ H. MALDINEY, *Art et Existence*, op. cit., p. 29.

¹⁴⁸⁶ « Une forme, au contraire, n'est pas transposable hors de son support, dont elle fait précisément un lieu. Son lieu lui est aussi essentiel qu'elle-même. L'incidence d'une forme à son support fait partie de sa genèse. Le rythme qui la constitue est ce par quoi et en quoi s'accomplit la spatialisation de la surface. Une forme n'est pas là, dans l'espace. Elle est le là de l'espace. », *ibid.*, p. 29.

¹⁴⁸⁷ « La forme n'est pas la trace. C'est là où la trace est absente que la forme rencontre l'espace et qu'elle existe comme le lieu même de cette rencontre. », *ibid.*, p. 14.

¹⁴⁸⁸ « Un rythme ne peut pas se déployer dans un espace préalable. Il n'est pas un mouvement dans l'espace, il est un mouvement de l'espace et il est un mouvement de la temporalité. Une transformation du temps et une transformation de l'espace. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 241.

s'exprime le *là* d'une présence. La formation d'une forme a lieu dans l'espace qu'elle instaure : elle est formation d'un pli d'espace où celui-ci tout entier s'articule. Son autogenèse est un automouvement de l'espace se transformant en ... lui-même. C'est la définition du *rythme*. »¹⁴⁸⁹

Le rythme, impliquant l'ouverture au monde et la possibilité de la rencontre, est l'auto-mouvement¹⁴⁹⁰, qui se produit de manière passive et autonome, et qui unifie¹⁴⁹¹ ce qui surgit comme événement avec l'être de soi, par une « intériorisation »¹⁴⁹². Dans le rythme, il s'agit d'un

¹⁴⁸⁹ H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁹⁰ « Un rythme ne tourne pas rond. Il ne tourne pas non plus à faux. En fait il ne tourne pas. Il consiste dans un automouvement de l'espace et du temps dont chaque fibre est une onde à même laquelle ils se transforment en eux-mêmes. Ils ne consistent et n'existent que de cette transformation. C'est en quoi un rythme n'a pas la constance d'une forme, mais d'une transformation constitutive. », H. MALDINEY, *Avènement de l'œuvre*, *op. cit.*, pp. 101-102.

¹⁴⁹¹ « De l'infinité de cette faille où sa continuité finie s'abîme, elle émerge à soi à partir de rien. C'est là la condition de sa dimension rythmique. Le rythme n'est ni continuité ni disparate, mais unité sui-intégrative d'avènements discontinus. », H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 92.

¹⁴⁹² Cf., H. MALDINEY, *Avènement de l'œuvre*, *op. cit.* p. 87.

« vouloir »¹⁴⁹³ passif qui répond¹⁴⁹⁴ à l'événement¹⁴⁹⁵ advenu ou à la mondéité du monde, révélant¹⁴⁹⁶ au sujet que le monde n'est pas homogène¹⁴⁹⁷, mais inconsistent, en « rupture »¹⁴⁹⁸ de la compréhension d'être du sujet. Le rythme n'est pas une compréhension thématique¹⁴⁹⁹ ou conceptuelle, comme un objet intentionné ou abstrait, mais un mouvement invisible de transformation possible, qui permet et précède la compréhension de l'être ou la phénoménalisation de l'être, en

¹⁴⁹³ « Le “vouloir de la forme” est une existence originellement contemporaine de l'existence : celle de former des formes à même lesquelles s'ouvre et s'exprime le *là* d'une présence. La formation d'une forme a lieu dans l'espace qu'elle instaure : elle est formation d'un pli d'espace où celui-ci tout entier s'articule. Son autogenèse est un automouvement de l'espace se transformant en ... lui-même. C'est la définition du *rythme*. », H. MALDINEY, *Art et Existence, op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁹⁴ Cf., *ibid.* p. 46.

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴⁹⁶ « La parole n'est parlante que si celui qui parle est à l'écoute du monde. Nous prenons la parole, comme nous prenons tout : à partir non d'ici, mais à partir d'un là, que, dans la situation parlante, nous *existons* sous l'horizon des possibles de la langue et du monde. », *ibid.*, p. 43.

¹⁴⁹⁷ Cf., *ibid.*, p. 203.

¹⁴⁹⁸ « Or il n'y a de trans-formation, une forme ne se forme au-delà de soi co-naissant à soi, qu'à travers une rupture, une faille, un néant de forme, qu'il s'agit d'endurer et dont cette transformation est à la fois l'endurance et le franchissement : c'est-à-dire l'ex-istence. Elle ne s'entretient que du rythme. », *ibid.*, p. 206.

¹⁴⁹⁹ « Une forme n'est pas nommable. Seules le sont des signes et des images, parce qu'ils ont thématiques. La forme est non thématique, comme le rythme qui est sa dimension originaire. Le rythme n'est pas nommable. Il n'est même pas concevable ; il est l'antinomique du concept. », *ibid.*, p. 32.

s'ouvrant¹⁵⁰⁰ au monde comme espace¹⁵⁰¹ ou « avènement de l'espace »¹⁵⁰², en tant que « translation »¹⁵⁰³ de l'incertitude¹⁵⁰⁴ du monde à l'unité d'être du soi du sujet :

« Un rythme n'est pas thématizable ni ne peut être représenté. Or c'est le thématiser et par là l'abolir que de le considérer en face, à distance d'objet, au lieu de participer à son automouvement comme le danseur qui articule l'espace potentiel de son corps propre suivant le schème dynamique d'une durée musicale devenue son temps propre. Dès qu'un rythme est devenu thème, de ces moments critiques où, contraint à l'impossible, il était mis en demeure de s'anéantir ou de se transformer (en lui-même), c'est-à-dire de choisir entre

¹⁵⁰⁰ « Le rythme d'une œuvre d'art est en incidence interne à son être-chose. Il l'anticipe, il l'annonce à lui-même. La manifestation de ce qui dans une œuvre est chose – et en elle révélé – appartient à son être-œuvre, dont l'avènement du rythme est l'advenir. Avant le rythme, en dehors de lui, tout appartient à la prose du monde. ... Le rythme est à la fois l'inducteur et le révélateur des potentialités élémentaires. Celles d'un bloc de pierre, par exemple, dont la tournure enveloppe des tensions opposées : son émergence et sa pesanteur, son exposition en surface et son enfouissement dans la masse. Ces tensions ne sont données qu'ensemble, l'une à travers l'autre et ne peuvent l'être que comme moments d'un rythme. Le propre du rythme est d'impliquer en chaque phase, simultanément, des directions contraires qu'il intègre à titre d'éléments radicaux d'un indivisible procès. », *ibid.*, p. 15.

¹⁵⁰¹ « C'est le pouvoir du rythme de faire de l'espace, ce regard externe, un voyant – visible. Et sans le diviser. Car le rythme n'est pas séparé de ce qu'il meut : il est auto-mouvement de l'espace, qu'il accomplit en plénitude. », *ibid.*, p. 53.

¹⁵⁰² *Ibid.*, p. 183.

¹⁵⁰³ H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁵⁰⁴ H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 210.

la déchirure et le bond, il ne reste que la déchirure. Ce qui distingue de cette image arrêtée non pas le rythme même, mais le sentiment que nous avons de son absence, est la conscience à vide de ces déchirures entre “être et n’être pas”, ou “ni être ni n’être pas”, entre “quelque chose et rien”, entre “ni quelque chose ni rien”, toutes expressions qui épellent la béance du chaos. Le rythme est la puissance intégrative de ces failles. En lui, la puissance de l’Un égale celle de l’*apeiron* {l’infini ou l’indéterminité¹⁵⁰⁵} et la fonde en existence. »¹⁵⁰⁶

L’art, selon Maldiney, ou l’œuvre d’art¹⁵⁰⁷ qui compose l’art¹⁵⁰⁸, rend visible le caractère de l’existence¹⁵⁰⁹ du sujet, en tant qu’auto-mouvement de transformation ou « rythme », qui interiorise l’altérité du monde dans le soi du sujet en entrant en contact avec le monde. Ce « contact » n’est pas entendu au sens physique, mais au sens le plus primaire¹⁵¹⁰, il désigne le

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁰⁶ H. MALDINEY, *Avènement de l’œuvre*, *op. cit.*, pp. 84-85.

¹⁵⁰⁷ « Une œuvre d’art n’est pas un objet. Elle consiste de son être-œuvre avec lequel nous entrons en résonance, sans intermédiaire, à partir de rien. Co-naissant avec elle nous nous surprenons à être. », *ibid.*, p. 94.

¹⁵⁰⁸ « C’est l’être-œuvre de chaque œuvre qui constitue le moment de réalité de l’art. Hors de l’œuvre, l’art n’est qu’un idéal flottant encore indécié. Sans l’art inversement une œuvre d’art est un non-sens. Hors du rythme par où elle s’éclaire à soi, elle est réduite à l’informité de la matière nue ou à l’état d’objet... », *ibid.*, p. 92.

¹⁵⁰⁹ Cf., H. MALDINEY, *Penser l’homme et la folie. À la lumière de l’analyse existentielle et de l’analyse du destin*, *op. cit.*, p. 213.

¹⁵¹⁰ « Ici “contact” doit s’entendre dans un sens qui est à la fois le plus primaire et le plus profond (indépendamment de toute distinction entre aspirations diverses entre “aller à la recherche”, “être enveloppé” ou “se

« hors »¹⁵¹¹ d'état factuel¹⁵¹² compris ontologiquement dans le sentir. Ce dernier n'est pas une activité fermée ou isolée qui se passerait seule ou indépendamment du monde, mais l'activité de la *rencontre*¹⁵¹³, laquelle est le lien entre le sujet et le monde, où le sujet et le monde sont ensemble. Citant E. Strauss, Maldiney souligne que sentir implique l'« avec »¹⁵¹⁴ entre le sujet et le monde. Sentir, impliquant à la fois son objet et « plus que » l'objet, ou la possibilité de sentir, indique la structure ontologique¹⁵¹⁵ du sujet en tant qu'être ouvert¹⁵¹⁶ au monde :

détacher" ou "garder"). Le contact nous introduit du sens de la proximité, dans ce qu'il a de plus intuitif dans notre expérience, en tant qu'il détermine le milieu originel de notre comportement. », *ibid.*, p. 221.

¹⁵¹¹ « Dans l'expression "être soi", soi n'est pas un qualificatif, un attribut, un apport de sens en incidence externe à un support donné. Un soi se porte à soi en s'apportant lui-même. Il ne saurait résulter d'aucun étant préalable, c'est-à-dire "être fait", sans être exclu originairement de son propre : son pouvoir-être. », *ibid.*, p. 88.

¹⁵¹² Cf., *ibid.*, p. 109.

¹⁵¹³ « Ressentir n'est pas l'après-coup ou le contrecoup d'un sentir, car sentir ce n'est pas recueillir des sensations : c'est sentir soi *et* le monde, soi *avec* le monde. Cet avec signifie une rencontre. », *ibid.*, p. 107.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁵¹⁵ Maldiney cite Erwin Strauss, « "Le maintenant du sentir n'appartient ni à l'objectivité, ni à la subjectivité, mais aux deux ensemble. Dans le sentir se déploient, pour celui qui le vit, en même temps moi et monde. Dans le sentir, le sentant se vit soi-et-le monde, soi-avec-le monde, soi-au monde". Ce *et*, ce *avec*, ce *à* qui portent l'accent désignent ensemble le pli qui dans son dépli s'explique en moi et monde. », *ibid.*, p. 123.

¹⁵¹⁶ « Le sentir est dans une contemporanéité d'origine avec l'apparaître, c'est-à-dire avec la manifestation de l'étant en tant que tel. Or, il n'y a, il ne peut y avoir de manifestation que dans l'*ouvert*, dans l'ouverture duquel la présence a sa tenue en existant son *là*. Précisément, le dépressif n'existe plus proprement son *là*. Le sentir est réceptivité. Il suit de là que l'incapacité d'agir caractéristique du dépressif est sous la dépendance d'un défaut de réceptivité. », *ibid.*, p. 108.

« Le sentir humain est d'un existant. Ce qui se manifeste en lui est toujours et réellement un étant : quelque chose à quoi j'ai affaire ou qui me requiert *d'y être*, c'est-à-dire un événement par qui et en qui le monde se mondéise et le soi s'apparaît dans son ipséité. Autrement dit le sentir touche à l'être. »¹⁵¹⁷

L'œuvre d'art, selon Maldiney, n'est pas un objet quelconque, car elle rend visible, d'après¹⁵¹⁸ Paul Klee, ce qui est invisible. Pour Maldiney, l'œuvre d'art rend visible la transformation invisible de l'espace existentiel en tant qu'être ouvert au monde¹⁵¹⁹, qui se trouve dans le sentir¹⁵²⁰ ou le rythme¹⁵²¹.

¹⁵¹⁷ H. MALDINEY, *Avènement de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁵¹⁸ « "L'art ne rend pas le visible. Il rend visible". Quoi sinon l'invisible ? ... que nous n'atteignons qu'en lui, dans son retirement. L'invisible n'est pas le néant mais l'ouvert. », H. MALDINEY, *Regard Parole Espace*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁵¹⁹ « Ce qui fait une œuvre d'art n'est pas la perfection idéale de ses moyens, mais la manière dont ses moyens se transcendent vers elle, en elle. Leur mise en œuvre n'est pas un agencement de simples constituants. Ils ne sont des moments distinctifs d'une œuvre d'art, comme telle, qu'à titre d'intégrants de son être-œuvre. », H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁵²⁰ « L'art n'est pas le mémorial du sentir, il en est la vérité. Il n'est pas la traduction du phénomène, il en manifeste l'être, dont le sentir, propre à l'homme, éprouve l'inquiétude sous l'innocence de l'étant. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, *op. cit.*, p. 205.

¹⁵²¹ « Un rythme n'est pas objectivable dans l'espace. Il ne saurait au sens propre être perçu. Il prend fond dans le sentir et il le fonde en lui donnant forme. Cette forme n'existe qu'en formation. Elle consiste de sa propre genèse. Son auto-genèse rythmique suscite l'espace et le temps (l'espace-temps) de sa manifestation. Ils se lèvent sous l'horizon dont, par elle-même, en vertu de l'articulation de ses tensions ouvrantes et fermantes, cette forme en formation est *capable*. Une forme est un pli de l'espace à travers lequel l'espace se transforme en ... lui-même. Le rythme est

L'ouverture de la transformation ou de l'existence se caractérise par le fait de se mettre en avant d'elle-même¹⁵²², comme par-delà elle-même. Pour Maldiney, la couleur blanche ou le vide dans le tableau signifie l'ouverture¹⁵²³ vers l'incertitude. En ce sens, l'œuvre d'art a une signification d'« éclaircie du Rien »¹⁵²⁴ en tant que visualisation de l'ouvert invisible. Celui-ci n'est pas un état statique, mais le « chemin »¹⁵²⁵ vers l'infini.

Illustrés par Maldiney, les tableaux de Tal Coat montrent l'espace ouvert, se caractérisant par l'illimité¹⁵²⁶ de la

l'automouvement de l'espace-temps dont la genèse de la forme est l'articulation mouvante. », *ibid.*, pp. 207-208.

¹⁵²² « Une œuvre d'art existe à ouvrir sa voie, sans que l'une précède l'autre. Elle est en précession d'elle-même, et contredit-par là, c'est-à-dire par où elle est œuvre d'art, à toute positivité et à toute tentation de déterminer son être dans la forme de l'objectivité. En cette avancée qu'elle est, elle s'origine à son issue. L'origine et l'issue de l'œuvre d'art, c'est l'art – qui est, au sens dit, son prétexte. Elle n'a pas son fondement dans la prose du monde. », H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵²³ « Les blancs sont, en effet, une expression, à peine encore sensible, de l'ouvert (comme on le voit par les dessins d'enfant), de l'ouvert dans lequel tout étant apparaissant s'expose et s'origine. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, *op. cit.*, p. 200.

¹⁵²⁴ H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 210.

¹⁵²⁵ « “Werk ist Weg” dit Paul Klee, “Œuvre est voie” Une œuvre est le chemin d'elle-même. Elle n'existe qu'à frayer le chemin de sa propre formation. », H. MALDINEY, *Regard Parole Espace*, *op. cit.*, p. 156.

¹⁵²⁶ *Ibid.*, p. 25.

profondeur¹⁵²⁷, qui est l'« espace originel »¹⁵²⁸ voilé¹⁵²⁹ par les phénomènes ou par les êtres. Cet « espace » invisible, en tant que possibilité de phénoménalisation des étants qui accueille l'inattendu, est le fondement de phénomènes qui apparaissent comme tels. La profondeur de l'espace n'est pas entendue au sens physique mais au sens ontologique : l'ouvert¹⁵³⁰ au monde permet la possibilité de l'apparition de l'être, et de changer la compréhension du sens ou de l'être, ce que nous illustrerons plus loin. L'art, selon Maldiney, est un

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵²⁸ « Comme on a besoin non seulement de la lumière d'une torche mais d'un regard libre pour que l'espace souterrain d'une grotte frissonne à nouveau de ces présences chiffrées que sont une peinture, une gravure, une sculpture paléolithique, il fallait qu'un peintre d'aujourd'hui éclairât à nouveau notre regard pour que, redevenu contemporain de sa naissance, il puisse se mouvoir dans l'espace originel d'où nous surgissons avec l'univers avant toute aliénation. », *ibid.*, p. 22.

¹⁵²⁹ « Le sentir est communication *avec* le monde. Cet "avec" exprime la dimension esthétique elle-même, qui est rencontre. Toute visée intentionnelle se dirige sur une objectité. Elle s'objecte le monde ou l'œuvre et par là refoule ou retranche le moment de la rencontre, qui est le moment de réalité. », H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁵³⁰ « L'espace s'ouvre à nous ; il n'est donc pas une profondeur vide, un abîme, mais la plénitude d'un monde tendue jusqu'à nous. Sa profondeur est émergence. », H. MALDINEY, *Regard Parole Espace*, *op. cit.*, p. 121.

dévoilement¹⁵³¹, en tant que tâche¹⁵³², du « regard »¹⁵³³ du peintre, qui re-montre ce qui est fondamental comme « réalité »¹⁵³⁴ ou structure ontologique, c'est-à-dire l'« ambiguïté »¹⁵³⁵, de l'être humain. L'ambiguïté, ici, ne concerne pas le niveau de l'éclaircissement de l'objet, mais la position du sujet¹⁵³⁶ qui se trouve entre l'identité et l'ouvert en

¹⁵³¹ « L'art est une tentative de réversibilité. Il est reprise de l'objet, intériorisation de la distance, reconquête de l'unité. Pour retrouver l'unité perdue il ne reste qu'une voie : l'ambiguïté. », *ibid.*, p. 22.

¹⁵³² « Le phénomène universel est fait de passages indivisibles et furtifs, de présences insaisissables et certaines, d'apparitions-disparitions où les choses sont en instance, proches de leur dévoilement. Toutefois les choses ne se dévoilent à elles-mêmes qu'en nous. Le peintre est à l'écoute du monde, à l'affût de l'événement. », *ibid.*, p. 23.

¹⁵³³ « L'espace de Tal Coat c'est l'espace du paysage, non d'un paysage-spectacle mais d'un paysage-milieu. Le paysage n'est pas en face de nous comme un ensemble d'objets à moins que nous ne l'ayons converti en site, c'est-à-dire en géographie pittoresque. Il nous enveloppe et nous traverse. Nous sommes immergées en lui : notre Ici ne se réfère qu'à lui-même. Où que nous portions nos pas, notre horizon se déplace avec nous. Nous sommes toujours à l'origine. Nous sommes perdus. Et nous serions condamnés à cette perdition et à l'errance – si nous ne hantions le monde autour de nous à partir de certains foyers. Un peintre n'est pas un œil – mais un regard. Et regarder c'est pour le peintre se constituer en foyer du monde – non pas seulement là où il est mais partout où émergent dans l'espace des rythmes qui sont en résonance avec son être profond. », *ibid.*, p. 24.

¹⁵³⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵³⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵³⁶ « Pôle unique du transfert, lieu géométrique des identifications, il est en même temps et dans le même acte, le pôle unique de communication, le seul interlocuteur objectif. Cette unité duelle des rapports psychanalytiques est manifestée par les vicissitudes du dialogue dont la dialectique de communication et de rupture éclaire la dramatique d'une co-présence. Le drame (à la fois action et pathos) de cette co-présence est dans son ambiguïté. L'ambiguïté est inséparable de la situation analytique elle-même où la relation à l'autre s'articule en un double rapport : un rapport authentique de communication et un rapport inauthentique

communiquant ¹⁵³⁷ avec l'imprévisibilité du monde. L'art, ou plus précisément l'être-d'une-œuvre-d'art, se caractérise par la tension ou la « liaison » ¹⁵³⁸ de l'être-« là » ou de l'« être-donné » à l'ouverture. L'œuvre d'art, en référence à Paul Klee, expose le caractère implicite de l'existence, à savoir la « transcendance » ¹⁵³⁹, en tant qu'être ouvert ¹⁵⁴⁰ au monde, communication continue ¹⁵⁴¹ entre le soi du sujet et le monde :

d'identification qui conditionnent la dynamique du transfert. », *ibid.*, p. 53.

¹⁵³⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵³⁸ « L'être d'une œuvre d'art est à la fois un procès dont elle-même, s'advenant, est le lieu (diathèse de moyen) et le procès de son apparaître dans l'Ouvert (diathèse d'actif). », H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵³⁹ « L'être-œuvre est du même ordre que l'existence. Si l'artiste "appartient à l'œuvre comme origine", est qu'elle est, en lui, en souci de son essence. Elle lui est immanente puisqu'elle est un moment nodal de son existence. Mais, par là, elle est transcendante, hors tout, comme l'existence elle-même, qui se tient dans l'ouverture. Il s'agit pour elle de passer, de cette existence ouverte, à l'essence dans laquelle elle se configurera en réalisant en elle l'*energeia*, c'est-à-dire au sens propre l'"ouvréité" des moyens. », *ibid.*, p. 10.

¹⁵⁴⁰ « C'est dans le sentir que l'harmonie réelle fait l'épreuve de soi, dans l'un ou l'autre de ses "organes souffrants", de ces états critiques où elle est mise en demeure de naître à soi ou de s'anéantir. Par là elle assume l'existence. L'existence en effet ne se déroule pas dans une continuité sans faille ni ne se recompose d'une série de segments indépendants juxtaposés. Exister c'est se tenir hors... dans l'ouverture. C'est, à travers toutes les failles et les moments critiques, se faire jour dans l'ouvert. », H. MALDINEY, *Avènement de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵⁴¹ « Une œuvre comme telle *existe*. Son être-œuvre ne se ramène ni à l'indéterminé ni à l'hyperdétermination d'un complexe mathématique. Elle n'est pas un effet de la différenciation indifférente de l'*apeiron*, dont la division à l'infinie "se mélancolise comme des pas dans une égalise". Mais pas davantage elle ne consiste dans un réseau de proportions mathématiques en lequel elle s'idéalise. Elle ne s'abandonne pas au devenir. Mais non plus elle ne l'abandonne à sa fluance illimitée. Elle se

« L'infinité des présentations potentielles de la chose, enracinée dans sa présentation actuelle, signifie que la chose est transcendante à ses profils. Nous ne percevons pas ses profils mais elle en eux. C'est parce qu'elle outrepassa toute manifestation singulière et qu'en l'outrepassant elle en réfère l'échec à sa transcendence, qu'elle se distingue du vécu actuel dans lequel elle apparaît – et qu'elle existe à lui. La *transcendance de la chose est sa réalité*. » (souligné par l'auteur)¹⁵⁴²

Maldiney remarque que le sentir n'est pas l'intentionnalité. Pour cette dernière, l'objet est visé par sa détermination, tandis que le sentir est un ouvert invisible qui participe au « *Umwelt* »¹⁵⁴³ ou au « fond du monde »¹⁵⁴⁴. Ce « fond du monde »

donne prise sur lui mais ce n'est pas en se crispant sur la limite qu'elle peut en maîtriser le flux. », *ibid.*, p. 91.

¹⁵⁴² H. MALDINEY, *Regard Parole Espace*, *op. cit.*, p. 230.

¹⁵⁴³ « Des trois sens du préfixe “*um*” “autour”, “en vue de”, “en échange avec”, c'est le troisième qui définit l'*Umwelt* au plus près. L'*Umwelt* est constitué de tout ce qui est susceptible d'exciter le vivant, et cette capacité d'exciter le vivant, de l'éveiller à son comportement ne fait qu'une avec l'ouverture à son *Umwelt*. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, *op. cit.*, pp. 372-373.

¹⁵⁴⁴ « Ce que, dans cet objet actuellement perçu, j'apprends et par quoi précisément il est une chose (c'est-à-dire non pas une simple objectité mais une réalité), c'est le fond de monde sur lequel je suis en prise (avec lequel, dit Merleau-Ponty, je suis dans un embrassement mutuel) de tout l'espace potentiel de mon corps propre, animé, expressif, signifiant. Je suis en vue, en souci, ou en accueil de cette réalité, en tant justement que j'existe comme transcendence capable d'ouvrir un monde et d'être un soi à dessein de soi. », *ibid.*, p. 94.

n'est pas seulement l'espace physique, mais un « lieu »¹⁵⁴⁵ vague et flou qui permet le surgissement ou le changement de l'être en connexion¹⁵⁴⁶ avec le monde. Autrement dit, l'*Umwelt*, étant ouvert au monde et n'ayant pas d'objet visé nécessairement, a une potentialité¹⁵⁴⁷ de révéler les nouveautés imprévues dans le monde. Et l'objet surgi pourrait devenir consécutivement l'objet visible et l'objet visé. Dans ce sens, le sentir, se caractérisant par être ouvert à l'incertitude, n'est pas l'intentionnalité¹⁵⁴⁸. Le sentir se trouve à l'« avant », au sens ontologique, de l'objet intentionné en tant que capacité de découverte passive.

¹⁵⁴⁵ « La vie n'implique pas de soi l'apparaître, l'ouverture de la manifestation, l'ouverture de sa propre manifestation. Ce qui apparaît apparaît *en soi-même dans l'ouvert* – les deux en un. *En soi-même* : apparaître c'est être à la fois l'auteur et le lieu de son apparition (le verbe s'est longtemps employé au réfléchi : “s'apparaître”). *Dans l'ouvert* : il n'y a de manifestation que dans l'ouvert à même la patence duquel elle s'ouvre et livre son ciel. L'ouvert, de soi, n'est rien. », *ibid.*, p. 199.

¹⁵⁴⁶ « Le marginal est le plus proche voisinage du fond du monde. Il s'entend jusqu'à l'horizon toujours ouvert. Celui-ci n'est pas ouvert par un projet de monde ; il est l'horizon de tout ce dont nous sommes passibles, et qui à chaque fois nous arrive sans aucune détermination a priori ; sans jamais avoir été d'abord possible. », *ibid.*, p. 405.

¹⁵⁴⁷ « Le sens de la forme peut s'élargir jusqu'à inclure l'expression “être en forme”, car celui-là est en forme, dont le corps propre entretient sa cohérence avec l'*Umwelt* selon un schème dynamique capable d'articuler la plénitude de son espace potentiel, ce qui laisse deviner l'importance du problème de la motricité. », *ibid.*, p. 96.

¹⁵⁴⁸ « Ici nous retrouvons l'opposition sentir-percevoir. L'intentionnalité du percevoir est en opposition radicale à l'in-intentionnalité du sentir. Le rapport moi-monde, lié par le “et”, lié par le “dans” ou lié par le “avec” n'a pas la structure de l'intentionnalité. Autrement dit, le sentir se situe au niveau de la pure phénoménalité avant sa conversion et cristallisation en objectités. », *ibid.*, p. 205.

Maldiney rejoint le *Dasein*, l'« être-là »¹⁵⁴⁹, de Heidegger, en admettant que la « réalité » de l'homme ne se limite pas à la facticité donnée, mais contient aussi la possibilité de se former¹⁵⁵⁰ en tant que « dessein de soi »¹⁵⁵¹ ou « *entwerfen* », ce qui implique la « séparation et l'arrachement »¹⁵⁵² de ce qui est donné comme tel. Mais selon Maldiney, la possibilité du « dessein de soi » se trouve d'abord dans l'*ouvert*¹⁵⁵³, c'est-à-dire la possibilité de rencontre ou de savoir par l'ouverture au monde. Par exemple, « nous voulons devenir artiste » implique que le choix de l'artiste ou la figure de l'artiste est déjà connu, c'est-à-dire que nous savons globalement ce qu'est l'artiste. Sur la base de cette connaissance, nous pourrions choisir cette option et ne plus rester dans cet état donné, en tant qu'être « plus que » le soi du moment. En tant qu'être primordial¹⁵⁵⁴, l'ouvert au monde, qui permet la rencontre, précède le choix ou la possibilité existentielle.

¹⁵⁴⁹ Cf., *ibid.*, p. 109.

¹⁵⁵⁰ « Qu'exister en transcendance, c'est rendre possible *sa facticité*, qui sans elle est injustifiable ; c'est en faire son propre "Deviens toi-même ce que tu es... Sachant que *tu ne l'es en propre qu'à le devenir par toi*". Cette décision résolue et résolvante s'apparente à l'*amor fati* (amour du destin) – sauf qu'il ne s'agit pas d'amour, mais de vouloir. », *ibid.*, pp. 111-112.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 111.

¹⁵⁵³ « Le projet est déjà une configuration postérieure à l'Oouvert, une première construction de nous-même. Heidegger semble l'avoir reconnu dans quelques éclairs fugitifs, dont il cherche à capter les lueurs dans la dernière phase de sa pensée – là où il dit que l'horizon de toute représentation (mais ceci est vrai aussi de l'horizon du projet) n'est que le côté tourné vers nous de la libre étendue, de l'*Oouvert*. », *ibid.*, p. 112.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

En tant que capacité passive d'être ouvert au monde, qui permet l'avènement d'événements imprévus, la transpassibilité offre au sujet une possibilité¹⁵⁵⁵ de se transformer en intégrant la nouveauté, en tant qu'événement, dans son être. En ce sens, l'existence n'est pas seulement une ouverture au monde qui permet le surgissement d'imprévus mais aussi la possibilité de transformation¹⁵⁵⁶ par l'intégration de l'événement. Cette possibilité de transformation du sujet, Maldiney l'appelle « transpassibilité »¹⁵⁵⁷, qui est l'autre aspect de la transpassibilité, car la possibilité de transformation du sujet, qui intègre la nouveauté dans son être, appartient¹⁵⁵⁸ au caractère ouvert de transpassibilité :

« Impossible au regard de toute positivité, fût-elle idéale, son pouvoir être est, par-delà tous les possibles, *transpassibilité*. Ex-ister c'est se tenir *hors et à partir*

¹⁵⁵⁵ « La rencontre de l'organisme et du milieu ou l'affrontement du sujet et du monde, dément la loi de conservation de la forme : ou bien il se produit une transformation constitutive ou bien la crise du sujet, contraint à l'impossible, le voue à disparaître si la transformation ne suit pas. », *ibid.*, p. 252.

¹⁵⁵⁶ « Cette ouverture constitue à chaque fois un moment critique, puisqu'en tant qu'être au monde, nous ne pouvons l'intégrer qu'en devenant autre, en sacrifiant notre identité. », H. MALDINEY, *Existence : crise et création*, *op. cit.*, p. 92.

¹⁵⁵⁷ « Quel est le secret de cet événement qui est à la fois avènement d'une œuvre et ouverture d'un monde dont nous sommes, en elle, le là. Il consiste dans une transformation réciproque de notre pouvoir-être le plus libre et de notre réceptivité la plus ouverte, de notre transpassibilité et de notre transpassibilité. », H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁵⁵⁸ « Le transposable ne se décèle que sous les espèces du rien. Or le rien, le néant constitue le fond de la négation absolue propre à l'existence catatonique. », *ibid.*, p. 81.

*de... du fond indéterminé. L'existence assume le fond, dont l'issue en elle dépend de son départ ; et c'est de ce départ que son rapport au fond se détermine, sans assignation préalable. Par-delà toute forme possible de passivité son rapport au fond est transpassibilité. »*¹⁵⁵⁹

II) L'affectivité et la transpassibilité

1) L'affectivité et son caractère temporel

Étant une capacité passive, la transpassibilité est proche de l'affectivité qui n'est pas une capacité de vouloir du sujet. Mais la transpassibilité est différente de l'affectivité, car elle n'en partage pas tous les caractères. L'affection désigne un rapport passif entre le sujet et l'objet. Ce rapport passif implique que le sujet ne s'isole pas du monde. L'apparition du monde est déjà comprise, par l'affection, dans la subjectivité du sujet, en tant que sa constitution phénoménologique. Michel Henry nomme « affectivité » la « structure interne »¹⁵⁶⁰, ou

¹⁵⁵⁹ H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 81.

¹⁵⁶⁰ Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, deuxième édition en un volume, Épiméthée, 2^e tirage, Essais philosophiques, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigé par Jean-Luc Marion, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 349.

« immanente »¹⁵⁶¹, qui relie le sujet au monde. L'affectivité, en tant que possibilité d'affection, est constitutive de la subjectivité¹⁵⁶². Ontologiquement, cela veut dire que le sujet ne s'enferme pas sur lui-même, mais « se constitue » par une ouverture qui le relie au monde. La subjectivité et l'apparition du monde s'entrelacent, il y a une « autoréférentialité »¹⁵⁶³, comme remarquée par László Tengelyi, entre le sujet et le monde. L'affectivité, en tant que rapport immanent entre le sujet et le monde, est la condition de la phénoménalisation, comme l'a remarqué¹⁵⁶⁴ L. Tengelyi. L'apparition du monde, ou du sens du monde, se fonde sur l'auto-affection de la vie.

Dans l'affection, comme dans son sens « positif » caractérisé par le plaisir ou l'agrément, le sujet n'est pas isolé du monde,

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 312.

¹⁵⁶² « L'être du sujet est la subjectivité. *La subjectivité constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 595.

¹⁵⁶³ László TENGELYI, *L'Expérience de la singularité*, Paris, Hermann Éditeurs, 2014, p. 160.

¹⁵⁶⁴ « Comme il est bien connu, Henry distingue entre deux différentes espèces de la manifestation. Il caractérise la manifestation ekstatique du monde par la notion de transcendance, en lui opposant, comme autre espèce de manifestation, l'autorévélation de la vie à laquelle il assigne la notion d'immanence. Dans l'ouvrage, cette double distinction entre les deux espèces de manifestation, d'une part, et la transcendance et l'immanence, de l'autre, est utilisée pour attaquer le "monisme ontologique" qui est censé avoir obtenu une prédominance dans la pensée philosophique déjà avec les Grecs. Ce serait pourtant une erreur de croire qu'Henry soit le partisan d'un dualisme ontologique. Au contraire, il s'efforce de réduire la dimension du monde à celle de la vie, en ramenant, en même temps, toute transcendance à l'immanence. », *ibid.*, pp. 158-159.

mais il est lié à son objet affectant, étant « touché » de manière passive par celui-ci. Le sujet ne voit pas ce rapport comme un objet séparé de lui-même, mais il sent¹⁵⁶⁵ qu'il est lié avec l'objet qui l'affecte. Par exemple, la musique que nous aimons nous procure du plaisir en l'écoutant. La musique qui nous plaît n'est pas considérée comme sans rapport avec nous, mais comme un objet d'unification : nous nous sentons comme uni avec cet objet spécifique, ou nous avons le sentiment d'appartenir à cette musique, en éprouvant le plaisir qu'elle nous procure, contrairement à d'autres objets. Il en est de même pour l'affection au sens « négatif », caractérisée par le désagrément ou le déplaisir, auxquels nous reviendrons par la suite. Celle-ci concerne aussi la liaison, ou le contact, avec l'objet. Par exemple, nous n'apprécions pas le bruit des travaux de chantier. Ce bruit, en tant qu'objet spécifique, nous dérange et, en ressentant ce désagrément, nous avons envie de

¹⁵⁶⁵ « L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce "se sentir" comme "se sentir soi-même", présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment. C'est là ce qui constitue l'essence du sentiment, l'essence de l'affectivité comme telle : se sentir soi-même, de telle manière que le sentiment n'est pas quelque chose qui se sent lui-même, tel ou tel sentiment, tantôt celui-ci et tantôt celui-là, mais précisément le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuation phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité. Comme tel, comme ce "se sentir soi-même" phénoménologiquement effectif, constitutif de l'essence et la rendant possible, le sentiment n'est pas différent de celle-ci : l'affectivité est l'essence originare de la révélation. » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., pp. 577-578.

nous éloigner de cet objet. La relation avec ce dernier se manifeste par le désagrément qu'il provoque. Cet objet spécifique nous dérange en nous « touchant » de manière passive, contrairement à d'autres objets. Le sentiment, qu'il soit désagréable ou agréable, exprime la relation entre le sujet et un objet spécifique dans le monde. Dans le cas d'affection négative, marquée par le désagrément, la relation entre le sujet et l'objet se caractérise par l'éloignement. Celle-ci ne signifie pas l'isolement ou la séparation de l'objet, mais qualifie plutôt le « contact » avec l'objet qui « motive » cet éloignement.

Ainsi, comme illustré plus haut, dans l'affection le sujet est en contact avec l'objet spécifique de manière passive. L'affection inclut à la fois le sujet et l'objet, ce dernier ne sera donc pas absent dans l'affection, que celle-ci soit vécue de manière positive ou négative. L'affection « positive » et l'affection « négative » se caractérisent également par leur objet de liaison. Le sujet entre en contact de manière passive avec un objet spécifique d'affection. Celle-ci révèle la liaison entre le sujet et l'objet, ce qui signifie que cet objet n'est pas absent, que ce soit dans une liaison positive ou négative. L'affection est la manière dont l'objet se manifeste pour le sujet à travers le « sentiment »¹⁵⁶⁶. Pour Henry, cela implique que la structure

¹⁵⁶⁶ « Que la sensation soit réelle en tant qu'elle est sentie, dans le sentir lui-même et par lui, cela veut dire : la sensation, *la sensation originelle n'est pas ce qui nous affecte, l'être que le sens se donne dans l'opposition, elle est l'affection elle-même, l'être-affecté tel que, affecté par ce qui l'affecte, il est, dans cette détermination de l'affection et d'abord, affecté par soi. La sensation originelle s'affecte elle-même, se sent elle-même, présuppose la dimension ontologique de l'auto-affection*

immanente de l'affectivité soit présente dans le sujet, ce qui permet l'apparition de l'objet du monde :

« L'acte qui se révèle indépendamment de son propre élan en avant, indépendamment du mouvement par lequel il se projette hors de soi, se révèle en lui-même, de telle manière que cet "en lui-même" signifie : sans se dépasser, sans sortir de soi. Ce qui ne se dépasse pas, ce qui ne s'élance pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence. L'immanence est le mode originaire selon lequel s'accomplit la révélation de la transcendance elle-même et, comme telle, l'essence originaire de la révélation. » (souligné par l'auteur)¹⁵⁶⁷

L'affectivité, qui constitue la subjectivité, est une ouverture¹⁵⁶⁸ au monde. Celle-ci ne se dirige pas vers le « rien », mais vers l'objet de l'affection. Ainsi, dans l'affection, le sujet est lié à l'objet de l'affection, et l'affection se caractérise par la liaison entre l'affectant et l'affecté. La liaison ou la structure qui relie l'objet affectant et le sujet affecté est la « forme »¹⁵⁶⁹

et de l'affectivité, se forme et surgit en elle. », (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 627.

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*, pp. 279-280.

¹⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁵⁶⁹ « L'affectivité est dans la forme ce qui la rend possible, le s'éprouver soi-même qui la rend originellement présente à elle-même et susceptible d'agir, bref sa forme la plus intérieure, ce qu'il y a de plus intelligible en

ontologique, de l'« être-au-monde » du sujet. Le sujet a la capacité passive d'être affecté par un objet du monde en tant qu'un des modes de subjectivité. Quant à l'affectant, il se lie au sujet en tant que l'autre terme de la liaison. En ce sens, l'affection implique son objet affectant en tant que « contenu » qui relie au propre être du sujet :

« L'affectivité précisément a un contenu. Elle désigne l'essence dont le propre est de se sentir soi-même, de s'éprouver soi-même, de telle manière que, dans ce s'éprouver soi-même qui la constitue, elle se donne à elle-même telle qu'elle est, dans sa réalité. C'est sur le fond en lui de cette essence, qui est la sienne, de l'essence de l'affectivité, que tout sentiment est par nature ce qu'il est, le sentiment de soi. Être le sentiment de soi veut dire avoir un contenu, non n'importe lequel, veut dire avoir pour contenu ce qu'on est soi-même, sa propre réalité. Telle est précisément la forme, en tant que sa propre forme est constituée par l'affectivité : le sentiment de soi. La forme est à soi-même son propre contenu. *Pour cette raison précisément elle est possible, parce que, donnée à soi-même pour être ce qu'elle est, elle est comme telle seulement susceptible d'agir.* » (souligné par l'auteur)¹⁵⁷⁰

elle et le principe ultime de toute intelligibilité, son essence. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 639.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 646.

Chez Henry, la matière est « non-intentionnelle »¹⁵⁷¹ et fait référence à l'« essence »¹⁵⁷² de l'affection ou de l'impression, qui est impressionnalité ou « auto-donation »¹⁵⁷³ au sens phénoménologique. C'est grâce à cette impressionnalité que l'être du monde devient la « source » ou l'origine de la phénoménalisation. La phénoménalité ou la possibilité de phénoménalisation réside dans la subjectivité, dont la structure est de se lier à l'être du monde. Mais la subjectivité, en se liant au monde de manière passive et affective par sa propre structure ou sa « forme », rencontre le contenu ou la matière, le « contenu immanent »¹⁵⁷⁴ déjà impliqué de « manière » spécifique dans la relation entre le sujet et l'objet. Ce contenu immanent « participe » à l'être du sujet. Autrement dit, le contenu ou la matière est un des termes du rapport affectif entre le sujet et l'objet, tandis que l'être du sujet est l'autre terme du rapport. Par conséquent, il n'y a pas de « forme » de la subjectivité sans contenu, et le contenu implique également la liaison entre le monde et le sujet. L'affectivité n'est donc

¹⁵⁷¹ Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Épipiméthée, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigé par Jean-Luc Marion, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 25.

¹⁵⁷² « “Matière” désigne d'abord l'essence de l'impression ou de ce qui lui est originellement et en soi identique, la sensation. La matière est justement la matière dont l'impression est faite, son étoffe, sa substance en quelque sorte : l'impressionnel, le sensuel comme tels. », *ibid.*, p. 16.

¹⁵⁷³ « “Matière”, pour la phénoménologie matérielle comprise dans son opposition décisive à l'hylétique, n'indique plus l'autre de la phénoménalité mais son essence. C'est de cette façon que la phénoménologie matérielle est la phénoménologie en un sens radical, pour autant que dans la donation pure elle thématise son auto-donation et en rend compte. », *ibid.*, p. 58.

¹⁵⁷⁴ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 647.

pas seulement la liaison formelle et structurelle entre le sujet et le monde, ou plus précisément entre la subjectivité et la mondéité du monde, mais bien plus, la « phénoménalité elle-même »¹⁵⁷⁵, qui est ce qui lie la matière ou « hylé »¹⁵⁷⁶ au sujet. Ainsi, la liaison formelle est aussi une liaison matérielle, source des phénoménalisations diverses. La phénoménologie, en tant qu'étude de la phénoménalité ou de la possibilité de phénoménalisation, ce que Henry nomme la « phénoménologie matérielle »¹⁵⁷⁷, consiste à revenir à la « réalité »¹⁵⁷⁸ en découvrant l'affectivité, qui est l'« archi-constitution »¹⁵⁷⁹ de la phénoménalisation.

¹⁵⁷⁵ « Que l'affectivité constitue, non un contenu de l'expérience, mais sa forme, la forme de toute expérience possible en général, *la phénoménalité elle-même comme condition de tous les phénomènes, cela signifie précisément : l'affectivité n'est pas un phénomène, quelque chose qui se manifeste, elle est la manifestation elle-même et son essence.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 667.

¹⁵⁷⁶ M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵⁷⁷ « La phénoménologie matérielle est capable de désigner cette substance phénoménologique invisible. Celle-ci n'est pas rien mais un affect ou, pour mieux dire, ce qui rend possible tout affect, ultimement toute affection et ainsi toute chose. La substance phénoménologique qu'a en vue la phénoménologie matérielle, c'est l'immédiation pathétique en laquelle la vie fait l'épreuve de soi – Vie qui n'est elle-même rien d'autre que cette étreinte pathétique et, de cette façon, la phénoménalité elle-même selon le Comment de sa phénoménalisation originelle. », *ibid.*, p. 7.

¹⁵⁷⁸ « La tâche de la phénoménologie matérielle est immense. Elle n'est pas de s'attacher à un ordre de phénomènes encore négligés jusqu'à présent mais de tout repenser, s'il s'agit de penser la réalité. Chaque sphère de celle-ci doit faire l'objet d'une analyse nouvelle, qui régresse en elle jusqu'à sa dimension invisible. Et cela concerne aussi ce qu'on appelle la nature matérielle, laquelle est un cosmos vivant. », *ibid.*, p. 11.

¹⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 30.

Comme illustré, la liaison affective entre le sujet et le monde est passive par nature, « hors » du vouloir ou de la décision du sujet. En d'autres mots, la liaison affective n'est pas déterminée par la décision ou par le choix du sujet, mais se repose sur un rapport unique déjà établi entre le sujet et le monde. Comme l'a montré Husserl, et comme illustré dans le premier chapitre, la matérialité des données singulières du monde peut faciliter, à la manière d'un « éveil » auquel nous reviendrons, la formation de l'unité en tant que sens. Dans le contexte de Husserl, ce n'est pas le sujet ou son vouloir qui décide de la formation de l'unité comme sens, mais l'effet de l'affect des données singulières reçues passivement par le sujet.

Revenons à la nature de la liaison affective, à savoir l'affection, qui s'établit de manière passive entre l'être du sujet et l'être du monde. L'affectivité présente le caractère d'une ouverture passive entre le sujet et le monde, et cette ouverture a son objet fixé : le sujet se lie au monde à travers ce qui l'affecte, l'objet de l'affection. La liaison passive d'affection implique un objet fixe lié au sujet. Dans l'exemple évoqué précédemment, c'est la musique qui nous plaît et non le bruit. Dans ce cas, la musique est l'« objet » qui participe à « notre » être. Elle n'est pas « en-dehors » de nous, mais est en nous en tant qu'objet qui nous touche. Dans l'affection, le sujet est en « union » avec l'objet qui devient participant à son être. En tant qu'essence de la révélation¹⁵⁸⁰ ou phénoménalité¹⁵⁸¹, l'affectivité, dans sa

¹⁵⁸⁰ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 578.

¹⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 825.

passivité, n'est pas indépendante de son objet d'affection lorsqu'elle réalise l'unification entre la subjectivité et la mondéité du monde. Elle actualise, dans une structure « non-libre »¹⁵⁸², la possibilité d'apparition¹⁵⁸³ du phénomène.

Temporellement, cette liaison se caractérise par le moment instantané, dans lequel le sujet se lie au monde à travers ce qui l'affecte : l'objet d'affection existe pour le sujet. Dans l'exemple ci-dessus, « nous adorons ce morceau musique », cette musique est déjà là : nous l'avons entendue par hasard, et elle nous plaît. Cette musique, qui nous affecte, ne s'entend pas comme n'ayant rien à voir avec nous, mais nous sommes touché par elle et lié de manière passive, car ce n'est pas nous qui avons choisi d'aimer cette musique, mais c'est son caractère agréable qui déjà fait partie de notre être dans cet instant. Ce moment instantané se montre en tant qu'unification de notre être avec l'objet de l'affection. Il est une des manifestations temporelles du rapport immanent entre le sujet et le monde par l'affection. La liaison peut aussi exister en référence au passé. Par exemple, nous nous rappelons que ce que nous aimions est parti ou n'est plus là, il nous manque. Le fait du moment passé ne signifie pas que la liaison n'est plus valable, mais plutôt que le sujet tient encore à cet objet passé.

¹⁵⁸² *Ibid.*, p. 364.

¹⁵⁸³ « Que l'affectivité constitue, non un contenu de l'expérience, mais sa forme, la forme de toute expérience possible en général, *la phénoménalité elle-même comme condition de tous les phénomènes, cela signifie précisément : l'affectivité n'est pas un phénomène, quelque chose qui se manifeste, elle est la manifestation elle-même et son essence.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 667.

Même si l'objet réel ou d'affection n'est plus présent, la liaison peut encore valablement exister dans le souvenir. Le sujet peut de même penser qu'il souhaiterait, à l'avenir, se retrouver avec cet objet du passé : la liaison est déjà établie ou déjà là en tant que « réalité » ou rapport concret entre le sujet et le monde.

2) La transpassibilité et son caractère temporel

La transpassibilité, comme expliqué précédemment, est une capacité d'ouverture passive au monde, car elle n'est pas une capacité du vouloir qui décide ou manipule la mise en œuvre de cette capacité. Cette passivité de la capacité d'ouverture est commune avec celle de l'affectivité. En revanche, l'ouverture de la transpassibilité ne vise pas, au contraire de l'affectivité, un objet fixe ou défini. Cette capacité ne se caractérise ni par la possession ou la visée d'un objet ni par l'intentionnalité¹⁵⁸⁴. S'il y a un « objet » pour cette ouverture au monde, c'est l'ouvert en tant que « rien »¹⁵⁸⁵, qui n'est pas visible comme

¹⁵⁸⁴ « Le rapport moi-monde, lié par le “et”, lié par le “dans” ou lié par le “avec” n'a pas la structure de l'intentionnalité. Autrement dit, le sentir se situe au niveau de la pure phénoménalité avant sa conversion et sa cristallisation en objectités. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 205.

¹⁵⁸⁵ « Ce n'est pas cela le vide : ce qui manque le plus à ses œuvres, c'est le Rien. Le vide n'est pas l'*inane*. Dans son seul sens propre, le Rien n'est pas rien, parce qu'il n'est pas une chose (*rem* à l'accusatif), une chose extérieure exténuée jusqu'au nul. Le Rien n'est pas de l'ordre de la chose ni de l'ordre de l'étant. 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

un objet défini. Cette ouverture n'est pas la liaison directe entre l'objet et le sujet, mais elle concerne la possibilité de surgissement d'un objet ou d'un incident. Cette possibilité est proche d'une possibilité d'affection dans une découverte. Dans l'exemple plus haut, nous nous baladons, et cela pourrait nous permettre de trouver, en tant que possibilité, un beau bâtiment ou une belle vue d'un paysage qui nous plaît. La possibilité de la découverte, imprévue, est le caractère de cette ouverture, qui, en tant qu'« horizon »¹⁵⁸⁶, rend possible la rencontre avec ce qui n'était pas prévu. L'« être-au-monde », étant ouvert de cette manière, est ici en contact invisible avec le monde susceptible d'apparaître. Et ce contact, avec son caractère d'événement imprévisible, se situe au-delà de l'être du soi ou de la compréhension de soi du sujet. L'ouverture, étant « plus que » l'« être » ou que la compréhension de l'être de soi du sujet, permet d'avoir la possibilité, comme le remarque¹⁵⁸⁷

rapport du Rien à l'étant. », H. MALDINEY, *Existence : crise et création*, op. cit., p. 107.

¹⁵⁸⁶ « L'horizon est bien celui d'un *hors-d'attente* où rien ne peut apparaître que dans une surprise totale, excédant toute prise, la débordant, la réfutant d'avance. C'est à cet horizon, qui ne s'esquisse que dans la rencontre, que j'ai quelque chance de découvrir l'autre, l'être de l'autre, le mien, et en tout état de cause l'être de l'existant et aussi, en un sens, l'être de l'étant. La dimension propre de l'existant qui a du même coup ouverture à son être propre et à l'être de l'autre dans la rencontre, est donc la transpassibilité. », *ibid.*, p. 104.

¹⁵⁸⁷ « C'est à partir de cette remarque qu'il forge les termes "transpassibilité", qui signifie un pouvoir-être qui est par-delà tous les possibles, et "transpassibilité", un exister par-delà toute forme possible de passivité. », Françoise DASTUR, "Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement", *Revue de phénoménologie*, 24 | 2016, La surprise. Dijon, *Alter*. <https://journals.openedition.org/alter/412>, p. 41.

Françoise Dastur, de changer¹⁵⁸⁸ la compréhension de l'être du sujet. Cette ouverture se caractérise par l'accueil passif de ce qui n'est pas prévisible par le sujet, qu'il s'agisse d'une découverte par surprise positive ou négative, et également de surprise à travers une ren-contre, comme dissolution d'affection, que nous étudierons plus loin.

Temporellement, la transpassibilité, comme illustré plus haut, se situe dans un « pré-sent » qui signifie littéralement « en avant » du soi du sujet : l'ouverture de la transpassibilité ne se trouve pas dans le moment instantané, mais dans la possibilité de la rencontre. La rencontre, qui est rendue possible par l'ouverture, n'est pas prévisible dans le moment instantané, à l'égard à la fois de son contenu et du moment de son avènement : nous ne saurons jamais si cela sera une bonne ou une mauvaise surprise et nous ne saurons jamais quand elle surgira. L'ouverture de la transpassibilité se trouve dans l'avenir, elle est temporellement incertaine, et cette incertitude concerne aussi le contenu de la rencontre imprévue. Temporellement, l'avènement d'un événement se passe dans le moment instantané, bien que le temps de l'avènement ou le

¹⁵⁸⁸ « L'événement ne se produit pas dans le monde, mais le monde s'ouvre à chaque fois à partir de l'événement. L'événement est jet du monde. Chaque événement transforme notre *y être*, il est ressenti à même cette transformation de soi. Celle-ci *est*, au sens propre, *catastrophique* si elle n'est pas intégrée à titre de transformation constitutive par le soi. Celui-ci perd alors sa capacité d'ouverture à l'événement et à soi. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 123.

moment de la rencontre soit inconnu. La transpassibilité, capacité pré-sente, s'ouvre à l'avenir et à la possibilité de la rencontre imprévue qui interviendra dans un moment instantané. En ce sens, la transpassibilité est une capacité qui concerne le moment prochain, en tant qu'à-venir, qui est inconnu et n'est pas encore advenu.

III) La transpassibilité en tant que possibilité d'affections et de leur dissolution

La transpassibilité, qui se caractérise par la possibilité de rencontres ou d'événements inattendus, rend possible la surprise. Il y a deux sortes de surprise en ce qui concerne l'affection. La première sorte de surprise concerne l'émergence de l'affection, qui peut prendre deux formes : la positive, se caractérisant par le rapprochement et l'agrément avec l'objet aimé ; la négative, se caractérisant par l'éloignement et le désagrément avec l'objet gênant. Nous explorerons cette distinction plus en détail. La seconde sorte de surprise concerne la dissolution des affections, en tant que « neutralisation », dont nous parlerons dans les sections suivantes. Cette dissolution peut également se produire selon deux modes différents, correspondant aux deux formes d'affections mentionnées : le mode positif et le mode négatif. Nous examinerons cet aspect plus en détail par la suite.

1) Les formes d'affection

L'affection, par sa nature, implique un lien avec le monde¹⁵⁸⁹, agissant comme une « touche » qui indique une connexion passivement établie¹⁵⁹⁰ entre le sujet et le monde. Elle signifie donc une « union » entre la subjectivité et la mondéité du monde, en abolissant la barrière qui les sépare. L'affectivité, en tant que mode de la subjectivité, désigne la nature ontologique de cette relation¹⁵⁹¹, qui est passive, en établissant un lien avec l'objectité apparaissant dans le monde, en ce qui concerne la possibilité¹⁵⁹² de phénoménalisation.

¹⁵⁸⁹ « Le monde est le milieu de l'affection, *c'est lui, plutôt, qui nous affecte*. La pression qu'exerce sur nous l'étant est en réalité celle du monde. », M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 574.

¹⁵⁹⁰ Cf., *ibid.*, p. 588 ; *ibid.*, p. 591.

¹⁵⁹¹ « L'identité de l'affectant et de l'affecté est l'affectivité et, comme telle seulement, comme auto-affection de l'essence dans son immanence radicale, son Soi, le Soi de l'essence, l'ipséité. », *ibid.*, p. 585.

¹⁵⁹² « *L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans idéalité de sa structure mais dans son effectuation phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce "se sentir" comme "se sentir soi-même", présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 577-578.

Le sujet n'est pas isolé du monde, mais il est lié¹⁵⁹³, de façon immanente, à l'objet ou au monde en tant que caractéristique ou « constitution » de son être. L'affection, en tant que relation passive et concrète avec l'objet, implique la caractéristique de « tonalité »¹⁵⁹⁴, selon la terminologie de Henry, qui trouve sa source¹⁵⁹⁵ dans l'affectivité. Chaque affection, du fait de son lien à son objet, signifie un rapport unique avec cet objet. En ce qui concerne les relations avec les objets, il y a deux formes d'affection. Celle en tant que relation à l'objet peut se manifester de manière positive, se caractérisant par un rapprochement ou une attraction, comme le souligne Henry. Cette forme implique le plaisir ou l'agrément¹⁵⁹⁶. L'autre forme se manifeste de manière négative, se caractérisant par une « distance » ou un éloignement, et implique ce qui déplaît¹⁵⁹⁷ ou provoque la peur chez le sujet.

¹⁵⁹³ « L'affectivité est ce qui met toute chose en relation avec soi et ainsi l'oppose à toute autre, dans la suffisance absolue de son intériorité radicale. L'affectivité est l'essence de l'ipséité. », *ibid.*, p. 581.

¹⁵⁹⁴ « La tonalité est la façon dont la vie s'éprouve, un mode du souffrir, le se souffrir soi-même de l'absolu, tel que ce "se souffrir" de l'absolu dépend de l'absolu lui-même et lui est identique comme le mode selon lequel il se réalise et s'accomplit chaque fois et comme son historial. », *ibid.*, p. 613.

¹⁵⁹⁵ « La détermination ontologique structurelle de l'affection par l'affectivité ne rend pas seulement possible la détermination existentielle des tonalités à parti de l'affectant, elle la détermine, de telle manière que cette détermination existentielle se révèle illusoire et que son sens doit être inversé, de telle manière que le cours et la nature des tonalités qui déterminent l'existence affectée trouvent, au sein même de cette affection et de la synthèse passive constitutionnelle qui la constitue, leur origine dans l'essence et se produisent à partir d'elle. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 612.

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 624.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 624.

L'affection au sens positif se caractérise par une tendance du sujet à s'unir à un objet qui lui plaît, par rapport à d'autres objets qui ne le « touchent » guère. En revanche, l'affection au sens négatif se caractérise par une tendance du sujet à s'éloigner de l'objet qui lui déplaît, ou qui lui fait peur. Par exemple, le bruit des travaux sur le chantier nous amène à prendre un autre chemin en rentrant chez nous. Ou encore, la hauteur nous effraie, provoquant le vertige, et nous hésitons à monter sur une échelle pour repeindre le mur. L'affection au sens négatif incite le sujet à s'éloigner de l'objet qui ne lui plaît pas ou qui lui fait peur. Dans le cas du désagrément ou de la peur liés à un objet spécifique, comme un bruit aigu ou la hauteur dans les exemples précédents, le sujet se sent gêné ou mal à l'aise. Cela signifie que le monde ne lui apparaît pas comme le monde familier, mais plutôt comme un environnement où existent des limites ou des contraintes qui restreignent le « monde » du sujet.

Bien que l'affection au sens négatif se caractérise par l'action de s'éloigner de l'objet, contrairement à l'affection positive qui se caractérise par l'union à l'objet, cela n'implique pas que l'affection négative soit moindre pour l'« être-au-monde » du sujet ni que le sujet soit isolé du monde du point de vue de l'affection en tant que « touche » immanente. En effet, le désagrément est lié à une chose spécifique, tout comme la peur est liée à une chose spécifique, mais pas à d'autres objets. Comme l'a souligné Heidegger dans *Être et Temps* (1927) ou dans la conférence sur « Qu'est-ce que la métaphysique ? »

(1929), la peur ou l'effroi implique un objet « déterminé »¹⁵⁹⁸ et « limité »¹⁵⁹⁹, ce qui différencie¹⁶⁰⁰ la peur de l'angoisse. Dans le cas du désagrément ou de la peur, le sujet a déjà été « en contact » avec l'objet de manière passive, cet objet étant source de gêne ou de peur pour lui. En d'autres termes, pour que le sujet ressente du désagrément ou de la peur, l'objet doit déjà être présent tel qu'il est, et le sujet est déjà « en relation » avec cet objet. Le lien avec ce dernier, se trouvant dans une ouverture qui ne concerne pas la possibilité du surgissement de l'« étrangeté » ou de l'inattendu, mais plutôt l'apparition de l'objet de désagrément ou de peur comme telle, est déjà établi en tant qu'affection négative. Cette ouverture phénoménalise l'objet en fonction de la « tonalité », comme mentionné précédemment, ou de la qualité de l'affect, que ce soit dans

¹⁵⁹⁸ « L'interprétation de la peur comme disponibilité l'a montré : le devant-quoi de la peur est chaque fois un étant nocif intérieur au monde qui provient d'un coin déterminé, qui gagne en proximité, mais qui peut ne pas venir. », Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par Françoise Vezin, d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roël (deuxième partie), Paris, Éditions Gallimard, 1986, pp. 234-235.

¹⁵⁹⁹ « L'angoisse est foncièrement différente de la crainte. Si nous éprouvons de la crainte, c'est toujours devant tel ou tel existant *déterminé*, qui nous menace sous tel ou tel aspect *déterminé*. La "crainte devant..." quelque chose, craint toujours aussi *pour* quelque chose de déterminé. Parce que le propre de la crainte est que *soit limité ce devant quoi et pour quoi* elle craint, l'homme craignant et craintif se trouve *enchaîné* par ce en quoi il se sent. Dans son effort pour se sauver devant cela, – devant *tel* objet déterminé, – il manque de sécurité par rapport à ce qui est *Autre*, c'est-à-dire "perd la tête" dans l'ensemble. », Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Les Essais VII, Paris, Librairie Gallimard, 1951, pp. 30-31.

¹⁶⁰⁰ Cf., M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 235.

l'affection positive ou négative. Cette phénoménalisation implique la relation entre le sujet et l'objet, qui est l'une des façons dont le sujet est en relation avec le monde ou l'être-au-monde. Ainsi, l'affection se présente comme une manière d'être en relation avec le monde caractérisée par la liaison à un objet spécifique, perçu comme un pôle de connexion. Cette relation implique les formes de rapprochement ou d'éloignement en fonction de la qualité ou de la spécificité de l'affect, créant ainsi un lien unique entre le sujet et cet objet spécifique dans le monde.

2) L'affection et le monde

Comme abordé plus haut, l'ouverture de transpassibilité permet l'émergence d'incidents imprévus. Le sujet est exposé à la possibilité d'apparitions inattendues susceptibles, comme événements, de « déranger » ou ébranler son propre soi ou son être. Les apparitions inattendues, en tant que surprises, découlent de deux types de découvertes passives : la découverte passive positive, comme les affections décrites précédemment, et la découverte passive négative, caractérisée par la dissolution ou l'annulation des affections établies passivement. Comme mentionné précédemment, puisqu'il y a deux formes d'affections, les surprises qui les dissolvent ou les annulent correspondent également à deux modes de dissolution d'affections. La dissolution de l'affection positive

résulte d'une découverte agissant comme une « neutralisation » de manière passive, et la dissolution de l'affection négative résulte d'une découverte se révélant comme un retrait de contrainte, dont nous parlerons par la suite.

D'un côté, l'affectivité, en tant que liaison entre la subjectivité et l'objectité, est la « forme »¹⁶⁰¹ au sens ontologique, comme l'a souligné Henry. Cela implique que le sujet et le monde ne sont pas séparés, mais sont structurellement liés. De l'autre côté, l'affection implique toujours l'être affecté par quelque chose, ce qui signifie que l'affection a sa « matière » ou son « contenu »¹⁶⁰², indissociable de la « forme » de l'affection, comme illustré précédemment. Cette « matière », ou « contenu », ne se trouve pas en dehors du monde et n'est pas non plus indépendante du monde, mais elle est dans le monde. Être dans le monde signifie que ce « contenu » est ouvert au monde, ce qui permet des possibilités inconnues ou imprévues, comme celle d'être exposé à des accidents. Par exemple, la couleur d'un joli vase peut s'estomper sous l'effet du soleil, ou le vase peut être cassé par des passants inattentifs.

Être ouvert au monde permet également, comme illustré précédemment, des découvertes concernant l'objet affectif.

¹⁶⁰¹ « *L'affectivité est dans la forme ce qui la rend possible, le s'éprouver soi-même qui la rend originellement présente à elle-même et susceptible d'agir, bref sa forme la plus intérieure, ce qu'il y a de plus intelligible en elle et le principe ultime de toute intelligibilité, son essence.* » (souligné par l'auteur), M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, op. cit., p. 639.

¹⁶⁰² *Ibid.*, p. 646.

Certaines découvertes, en particulier celles qui sont « pertinentes » et visibilisées par sa liaison avec l'objectivité affective, sont capables de changer ou de renverser la compréhension de l'objet affectant. En tant qu'exemple mentionné précédemment, une découverte particulière d'un aspect différent de l'arbre pourrait changer la compréhension ou la « perception » de l'arbre. De même, une combinaison spécifique de notes formant une mélodie agréable peut altérer l'impression négative de la « texture » ou de la hauteur du son de l'instrument. Grâce à l'être ouvert qui permet de découvrir de nouvelles faces du monde, il est possible de changer la compréhension de l'objectivité affective de l'être, passant d'« il y a » à une forme d'anéantissement de l'être en tant que « neutralisation » passive. Nous discuterons plus en détail de cette « neutralisation » passive par la suite, en commençant par l'attention passive portée à l'objet ou à l'objectivité de l'objet.

3) La constitution d'unité et la combinaison des données

Dans son cours enseigné en 1904-1905, Husserl caractérise l'objet de l'attention comme étant distinct et particulier¹⁶⁰³ en ce qui concerne la manière d'appréhender l'unité ou la manière dont le sens apparaît. Selon lui, l'objet de l'attention ne se

¹⁶⁰³ Edmund HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention. HUA XXXVIII : Perception et attention. Textes issus du fond posthume (1893-1912)*. Introduction, traduction et notes par Natalie Depraz, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 69.

montre pas de manière quelconque, mais plutôt avec une apparition privilégiée, particulièrement lorsque nous le comparons à l'apparition des autres objets en arrière-plan. Dans ce sens, l'objet de l'attention est « clair et distinct », tandis que les objets en arrière-plan sont plongés dans l'obscurité ou dans une clarté diminuée.

L'attention, par sa visée distincte, est le mode « actif »¹⁶⁰⁴ d'apparition¹⁶⁰⁵ de l'objet. Comme nous l'avons illustré précédemment, Husserl a identifié deux sortes d'attention : l'attention volontaire et l'attention par intérêt. La première est une forme active d'attention dans laquelle le sujet se concentre sur l'objet visé en utilisant sa volonté¹⁶⁰⁶. Elle se caractérise par la spécification, ou ce que Husserl appelle la « circonscription »¹⁶⁰⁷ de l'objet. Par exemple, nous nous efforçons de nous concentrer sur la voiture devant nous, bien que nous n'ayons aucun intérêt particulier pour elle. Nous pouvons décrire la taille de la voiture ou compter combien de sièges elle contient. De cette manière, nous parvenons à connaître cette voiture, qui est devant nous, mieux que les autres voitures dans la rue. Cette forme d'attention, qui

¹⁶⁰⁴ Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV, et V)*, traduit de l'allemand par Hubert Élie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 181.

¹⁶⁰⁵ Cf., Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, traduction nouvelle par Jean-François Lavigne, Paris, Éditions Gallimard, 2018, p. 281.

¹⁶⁰⁶ E. HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention*, op. cit., p. 128.

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 107.

implique une « clarté »¹⁶⁰⁸ dans l'objet visé¹⁶⁰⁹, est décrite par Natalie Depraz comme une « activité de circonscription »¹⁶¹⁰ réalisée par la volonté subjective. La seconde forme d'attention est passive et ne résulte pas de la volonté subjective, mais plutôt de l'objet lui-même, c'est-à-dire que c'est l'objet qui attire¹⁶¹¹ l'attention du sujet. Par exemple, la beauté d'une fleur nous intéresse, ce qui rend l'apparition de la fleur plus captivante que celle d'autres choses.

Ces deux sortes d'attention, l'active et la passive, impliquent toutes deux d'appréhender l'objet de manière distincte. Dans le premier cas, l'attention est dirigée vers un objet par la volonté subjective, tandis que dans le second cas, l'objet suscite l'intérêt du sujet, agissant comme une « source » de

¹⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶⁰⁹ « L'expression d'intention, d'objet intentionnel semble bien signifier “visée”, “objet au sens de la visée” etc. Encore une fois, il semble que le sens du terme de visée ait à voir avec l'attention, voire signifie quelque chose d'identique. Ce à quoi l'on prête attention est ce qui est visé de façon spéciale, par contraste avec ce à quoi l'on ne prête pas attention. », *ibid.*, p. 69.

¹⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶¹¹ « Le début de l'acte de perception avec son orientation-vers est certes déjà une conscience de l'être-auprès de l'objet lui-même – le percevoir est bien une conscience de saisie de l'objet (*Objekt*) dans son présent pour ainsi dire vivant. Mais la tendance qui émane du Je n'est pas encore ici, avec l'instauration de l'orientation-vers, parvenue à son achèvement. Elle est, c'est vrai, tournée vers l'objet (*Objekt*), mais d'abord simplement à la façon dont on vise un but. Nous pouvons dire qu'avec elle se trouve éveillé un *intérêt* pour l'objet de perception comme étant. Nous sommes *tournés* continûment vers lui, vers son soi, nous réalisons la conscience continue de l'éprouver de cet objet. », Edmund HUSSERL, *Expérience et jugement : recherches en vue d'une généalogie de la logique*, traduit de l'allemand par D. Souche, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 96.

concentration. Dans les deux cas, il s'agit de comprendre l'objet comme distinct des autres objets, ce qui implique une « appréhension »¹⁶¹² de l'objet visé.

D'après Husserl, l'intérêt n'est pas d'abord compris dans un sens thématique, mais plutôt dans un sens génétique. Cela signifie qu'il concerne principalement le facteur de formation ou de génération d'unité¹⁶¹³, en tant que processus ontologique d'apparition. Comme illustré dans le premier chapitre, dans le cadre génétique de Husserl, le sens est entendu comme produit ou résultat de l'intentionnalité qui consiste en l'unité des parties matérielles. Par exemple, la perception ou la compréhension d'une « pomme » ne signifie pas simplement la perception de couleurs, de saveurs, de la taille physique, etc., en tant qu'éléments dispersés. Au contraire, elle se conçoit comme la compréhension d'un « objet » unique, qui est comestible, formant ainsi une « unité »¹⁶¹⁴ ou un

¹⁶¹² « A l'évidence, la visée n'est rien sans l'appréhension qui lui est sous-jacente : *pas de visée sans quelque chose à viser.* » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention*, op. cit., p. 75.

¹⁶¹³ « Nous aussi, nous définissons l'attention comme un intérêt, tandis que, cependant, à la différence d'autres chercheurs, nous définissons le *concept d'intérêt* par les facteurs phénoménologiques décrites précédemment, par des caractères d'acte, lesquels, se fondant sur des actes objectivants et, dans notre cas, sur des perceptions, sont extrêmement proches *des intentions désirantes et des remplissements désirants, des intentions d'attente et des remplissements d'attente.* Comme tous les actes de cette sorte et de façon très semble à eux, ils possèdent des différences graduelles que nous nommons des "*intensités*". » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 106.

¹⁶¹⁴ Cf., *ibid.*, pp. 176-177.

« ensemble »¹⁶¹⁵ par une « synthèse spontanée »¹⁶¹⁶ de manière passive. L'acte ou l'intentionnalité de la conscience crée cette unité d'objet en tant que processus d'appréhension¹⁶¹⁷ à partir des éléments matériels. Le fait que les parties individuelles soient « incomplètes » n'empêche pas, selon Husserl, la formation¹⁶¹⁸ de l'unité en tant que sens ou « produit » de l'intention de signification. Par exemple, si nous ne voyons qu'une « facette » de cet objet, en l'occurrence une pomme, nous ne la considérons pas comme une image fictive ou comme des objets dispersés, mais plutôt comme « un » objet unique, à savoir un fruit qui ne ressemble pas à une chaise. La compréhension de cet objet pourrait être mieux assurée par d'autres aspects ou éléments. Dans le contexte génétique, l'intérêt désigne la poursuite¹⁶¹⁹ de l'intention de signification,

¹⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 185.

¹⁶¹⁷ « D'un seul trait, la perception se rapporte à l'objet tout entier, mais elle ne peut le viser, cet objet multiple, déterminé et constitué de telle et telle façon, que par le fait qu'une unité de l'appréhension implique et confond en elle une pluralité de composantes, qui correspondent à ses parties. L'unité de la visée, s'il n'y a pas subdivision en visées partielles, connaît alors une détermination si diverse que l'appréhension que lui offre pour ainsi dire l'objet est elle-même diverse. Et à chaque fois détermination de cette sorte correspond la possibilité idéale d'une perception particulière. », *ibid.*, p. 66.

¹⁶¹⁸ *Cf.*, *ibid.*, pp. 84-85.

¹⁶¹⁹ « L'intérêt se dirige vers les objets cognitifs, mais il se rattache, se "fond" sur les actes cognitifs. Par là, il joue le rôle d'un moteur du processus cognitif. Il pousse continûment le flux des perceptions et des pensées dans une direction telle qu'elle est favorable à l'entrée en scène des objets, en l'occurrence des états-de-chose "eux-mêmes" dans la perception et dans la connaissance conceptuelle, ou encore à la réalisation de la connaissance adéquate. », *ibid.*, p. 104 ; « De même des horizons sont éveillés avec tout donné réel ; ainsi, lorsque je vois de face un objet chosal en repos, la face arrière que je ne vois pas est présente à ma

qui crée une visée sous la forme d'une « idéation »¹⁶²⁰ des données individuelles, à l'intention de remplissement. Il y aura moins d'« insatisfaction »¹⁶²¹ si la distance (ou la différence) entre l'intention de signification et le remplissement diminue, ce dernier consistant en l'identification¹⁶²² ou le « vouloir » de l'identification avec ce qui est visé par l'intention. En d'autres termes, l'intérêt dénote l'intensité de la poursuite de l'identification entre la signification visée et le remplissement. Dans le cadre de la formation génétique¹⁶²³ chez Husserl, l'intensité de l'intérêt indique la force¹⁶²⁴ ou le vouloir passif qui se concentre sur la réalisation possible du remplissement,

conscience à l'horizon ; la tendance qui vise l'objet est alors l'effort pour le rendre accessible également de l'autre côté. C'est d'abord à cet enrichissement de la donnée, à la pénétration dans les particularités singulières, et à l'être-donné "de tous côtés" que va la tendance, à partir du mode initial de la visée, jusqu'au mode de l'aboutissement, lequel à son tour présente différents degrés : imparfait, partiel, mêlé de composantes de visée non remplies. », E. HUSSERL, *Expérience et jugement : recherches en vue d'une généalogie de la logique*, op. cit., p. 97.

¹⁶²⁰ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV, et V)*, op. cit., p. 171.

¹⁶²¹ « Le degré de pureté de cette insatisfaction varie beaucoup. Il est d'autant plus faible que l'intérêt a d'autant plus le caractère du remplissement, qu'un moment objectif se rapproche du cas-limite de l'être-donné adéquat, qu'il ressemble donc au moment objectif qu'il présente et représente dans l'apparition. », *ibid.*, p. 97.

¹⁶²² Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, traduit de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, 5^e édition, 2^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 50.

¹⁶²³ E. HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention*, op. cit., p. 68.

¹⁶²⁴ *Ibid.*, p. 100.

partant de l'intention de signification jusqu'au remplissement des données.

La force (ou le « vouloir » passif) dénote une « stimulation »¹⁶²⁵ qui détermine la recherche du remplissement¹⁶²⁶. Cette force (ou le « vouloir ») entre la visée et le remplissement n'est pas indépendante de la formation de l'unité. Comme examiné dans le premier chapitre, la

¹⁶²⁵ « La stimulation consiste ici en une *augmentation de l'intensité*, qui confère à l'intention afférente un poids plus important dans l'ensemble de l'intérêt, c'est-à-dire détermine plus fortement son caractère global. De cette façon, l'intérêt acquiert ainsi *son orientation d'après la direction du déroulement perceptif* : ce qui se trouve dans cette direction et y apparaît, éveille *ceteris paribus* les tensions et les détentes qui sont privilégiées selon l'intensité. », *ibid.*, p. 99.

¹⁶²⁶ « L'intention est dirigée sur son objet, elle ne veut pas être une simple visée vide de celui-ci, elle veut accéder à l'objet même, c'est-à-dire à une intuition qui le donne lui-même, qui est en soi conscience de la possession en personne (*Selbsthabe*). Mais l'intention ne veut pas simplement en général, au-delà d'elle-même, toucher l'objectal (*das Gegenständliche*) intentionné dans une intuition correspondante et trouver simplement la préfiguration portée au remplissement ; elle est là encore insatisfaite et s'efforce, encore au-delà, d'aller de détermination plus précise en détermination plus précise. La généralité indéterminée de la préfiguration dans chaque vide qui demeure n'"est" toujours qu'une forme pour le remplissement intentionné qui est à opérer dans la forme d'une détermination plus précise toujours neuve et dans un sens objectif correspondant. », Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, traduit de l'allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler, avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir, traduit avec le concours du Centre national du livre, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, p. 162.

matérialité des données¹⁶²⁷ ou l'effet de l'affect¹⁶²⁸, selon Husserl ou *De la synthèse passive* (1918-1926), peut faciliter ou fluidifier¹⁶²⁹, en tant qu'« éveil »¹⁶³⁰, la formation de l'unité qui s'oriente « vers le futur »¹⁶³¹ en tant que caractéristique de l'intentionnalité¹⁶³². Il s'agit d'une passivité qui est une tendance¹⁶³³ à la formation, y compris le « vouloir » du

¹⁶²⁷ « Chaque présent vivant contient une constitution originaire d'objet sans cesse nouvelle, des data perceptifs sans cesse nouveaux dans des articulations extensives, comme des data singuliers ordonnés, comme une sorte de monde en ordre ; et par conséquent sans cesse une nouvelle source pour une force affective neuve qui, dans son éveil, peut recouvrir les connexions, recouvrir les unités rétentionnellement constituées, “et qui” peut rendre possible dans chaque coexistence des synthèses de fusion, de liaison, de contraste. La liaison effective, la formation d'unité effective, présuppose toujours nécessairement la fore affective, ou encore la différenciation affective. », *ibid.*, p. 236.

¹⁶²⁸ *Ibid.*, p. 218.

¹⁶²⁹ *Cf.*, *ibid.*, p. 224.

¹⁶³⁰ « Déjà l'introduction du terme “éveil” donne naturellement à entendre que nous avons affaire ici à quelque chose de si proche en parenté avec des associations au sens courant que l'on pourrait déjà presque parler ici au sens large d'associations, d'association originaire, dans lesquelles il n'est pas encore question de reproduction. Une loi dit en effet que chaque éveil originaire dans la propagation, donc dans le transfert associatif de l'éveil, est lié par homogénéité à de nouveaux data. L'association originaire se déroule exclusivement, dans la sphère de notre sensibilité hylétique, à chaque fois à l'intérieur d'un champ sensible à part. En d'autres termes, chaque champ sensible édifie pour soi un domaine propre et clos de tendances affectives, capable d'une unification organisatrice par association. », *ibid.*, p. 219.

¹⁶³¹ *Ibid.*, p. 223.

¹⁶³² *Ibid.*, p. 223.

¹⁶³³ « Dans le présent vivant, le surgissement originairement impressionnel possède *ceteris paribus* une tendance affective plus forte que ce qui est déjà rétentionnel. C'est précisément pourquoi l'affection a, relativement à la direction de propagation, une tendance unitaire vers le futur, l'intentionnalité est principalement orientée vers le futur. », *ibid.*, p. 223.

remplissement¹⁶³⁴, de l'unité ou du sens. Mais d'après Husserl, l'affection dépend de l'unité formée¹⁶³⁵, bien que l'unité formée puisse être facilitée par la force affective des données. Par exemple, si nous sommes sensible à la couleur orange, un sac ou un vêtement orange attirera plus facilement notre attention que d'autres sacs ou vêtements de couleurs différentes, à condition que les autres facteurs restent les mêmes.

Une donnée singulière ou individuelle, associée à une force affective, peut faciliter la formation de l'unité¹⁶³⁶ en étant ouverte à certaines autres données limitées. Prenons l'exemple d'une mélodie. Un son avec une force affective conduit au son suivant, qui est « destiné » à avoir une « intimité » ou une « familiarité » avec le premier son. L'intimité avec la force de rapprochement d'un certain son renforce l'intentionnalité de continuer avec d'autres sons pour former une unité complète. La force affective du premier son évolue progressivement, elle « change » ou diminue du point de vue du premier son, mais

¹⁶³⁴ « Les moments objectaux, parvenus à l'affection particulière restent d'un point de vue affectif conservés aussi longtemps que dure la nouvelle force, sous la forme vide de la représentation, conservés plus longtemps qu'ils ne l'auraient été sans cette nouvelle force. Avec un tel rayonnement rétro-actif de la force affective dans la conscience vide, est tout aussi bien donnée une tendance essentielle qui surgit dans une reproduction plus ou moins claire, au contenu plus ou moins riche, et par là même dans le passage, par identification, de la représentation vide à une donation du soi, laquelle renouvelle "quasiment" le processus constitutif sur le mode du ressouvenir et, en ce sens, restitue le sens objectal identique dans sa différenciation explicite. », *ibid.*, p. 237.

¹⁶³⁵ *Ibid.*, p. 221.

¹⁶³⁶ *Ibid.*, p. 230.

elle ne reste pas fixée sur le premier. Elle est progressivement intégrée « dans » la combinaison ou dans la continuation avec le deuxième son. Ce dernier hérite de la force affective du premier son et possède sa propre « deuxième » force affective pour rechercher le troisième en tant que « choix » familier et limité, formant ainsi une unité en tant que mélodie. De cette manière, la matière ou la qualité des données n'est pas l'intentionnalité elle-même, mais plutôt la possibilité, comme le soulignait¹⁶³⁷ Henry, de l'intentionnalité, ou la possibilité de former une unité comme sens ou être.

Selon Husserl, la force affective des données n'est pas le seul facteur contribuant à la formation de l'unité. En d'autres termes, elle travaille en collaboration ¹⁶³⁸ avec d'autres données pour former l'unité. Par exemple, nous pouvons ressentir une sensibilité particulière à la couleur orange, mais la couleur elle-même n'existe pas isolée : elle se trouve sur un objet ou une surface, comme un morceau de tissu orange. Autrement dit, pour qu'un objet soit attrayant ou capte l'attention de manière passive en raison de données affectives, celles-ci doivent être associées à d'autres données pour former l'unité d'attraction. Selon Husserl, la force affective des données ne constitue pas en elle-même l'unité ou l'essence formée, mais elle participe de manière « indirecte », agissant

¹⁶³⁷ Michel HENRY, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 26.

¹⁶³⁸ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 218 ; *ibid.*, p. 221.

comme un « éveil »¹⁶³⁹ ou une « communication affective »¹⁶⁴⁰, comme Husserl le décrirait, dans le processus de formation de l'unité. Le philosophe reconnaît l'impact de la force affective sur la formation de l'unité et sur l'apparition¹⁶⁴¹ de l'unité déjà formée.

Le surgissement d'un objet d'affection, en tant que mode éminent de l'apparition de l'unité, comme un beau morceau de musique, nécessite la « collaboration » entre les données. L'unité formée en tant qu'objet d'affection n'est pas indépendante des données ni de leur combinaison. L'affection est variable¹⁶⁴² en fonction de la configuration des données au sein de l'unité. Par exemple, si d'autres couleurs « inertes », comme le brun pour nous, se trouvent sur le sac ou le vêtement, la couleur orange est moins capable de faciliter la formation de l'unité éminente, telle que le sac orange ou le vêtement orange, qui apparaît vivement en tant qu'objet d'affection. La manière dont les données individuelles sont combinées n'est pas indépendante de la formation de l'unité, mais peut influencer l'intensité de l'unité formée ou la facilité de sa formation. Par exemple, si nous devons retenir le code « 103625 » pendant un court laps de temps, les chiffres eux-mêmes n'ont pas de signification pour nous, et il peut être difficile de les mémoriser. Cependant, si nous divisons les chiffres en trois parties comme « 10-36-25 » ou en deux parties comme « 103-

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 239.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 238.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, pp. 222-223.

¹⁶⁴² *Ibid.*, p. 229.

625 », cela peut rendre plus facile leur mémorisation, car les sons sont plus harmonieux que les sons non divisés. Par exemple, les chiffres divisés comme « 1036-25 » peuvent avoir un sens s'ils représentent un code postal avec le numéro de maison dans la rue. Certaines façons de combiner les données peuvent modifier la facilité de formation de l'unité en surmontant la singularité de la force affective ou l'insensibilité des données individuelles.

L'unité formée, en tant qu'objet d'affection, résultant de la combinaison des données, n'est pas seulement un « produit », de même qu'elle n'est pas uniquement facilitée par la force affective des données, mais elle peut également « influencer » la force affective des données. Par exemple, nous pouvons trouver les sons individuels du piano désagréables en raison de leur nature percussive. Cependant, lorsque ces mêmes sons ou notes sont intégrés dans un beau morceau de musique, tel que la *Sonate au clair de lune*, ils peuvent devenir moins désagréables. Grâce à certaines « combinaisons », comme la « forme », des sons ou des notes qui étaient auparavant désagréables peuvent ne plus être perçus de la même manière, et pourraient devenir agréables. La mélodie ou l'unité formée est capable de surmonter ou de modifier la « caractéristique », comme la « nature », de ces sons qui étaient considérés comme désagréables. En d'autres termes, la « nature », ou l'« image » des sons ou des données, telle qu'elle est perçue, c'est-à-dire l'objectivité, n'est pas figée, mais peut être modifiée par la relation avec d'autres données.

La combinaison des données, ou la manière dont elles sont combinées, peut altérer l'image ou l'impression de ce qui est donné en tant que tel. Prenons un autre exemple : supposons que l'ours sauvage, réputé pour être agressif et effrayant, ait sa couleur changée de brun à rose. Ce changement de couleur diminue l'« image » de la peur associée à l'ours, et celui-ci, en couleur rose, paraît moins effrayant que l'ours dans sa couleur grise ou brune, parce que la « perception » de la couleur rose est liée d'ordinaire à la douceur, à la compréhension de son objet habituel comme la fleur rose. L'unité formée, en tant que sens ou être apparu, peut varier en fonction des données ou de la manière dont elles sont combinées. Ce qui est donné, tel qu'il apparaît à première vue, ne reste pas inchangé avec la combinaison des données ou la manière dont elles sont combinées. Il peut être « neutralisé » par la possibilité de changement ou de flexibilité révélée. Cette « neutralisation » n'est pas identique à celle de Husserl, qui suspend la validité des sens ou de l'existence du monde de manière subjective, comme nous l'aborderons dans les sections suivantes.

Revenons à la discussion sur la manière dont les données sont combinées. Certaines données affectives, ou certaines façons de les combiner, peuvent faciliter la formation de l'unité, comme l'exemple de la couleur orange. Cependant, d'autres données ou modes de combinaison peuvent rendre la formation de l'unité plus difficile. Par exemple, les sacs ou les vêtements de couleurs « inertes » peuvent sembler moins « vifs » que ceux de couleurs affectives. De plus, en l'absence

de « contraste » entre les couleurs vives et les couleurs inertes, la formation de l'unité peut être moins évidente. Prenons l'exemple précédent d'un « bon » morceau de musique, qui représente une certaine façon de combiner les sons. Ce morceau de musique peut atténuer la force affective négative des sons, les rendant ainsi moins désagréables, en montrant la possibilité de modifier la « nature » des données en tant que telle. Cependant, si c'était un morceau de musique de moindre qualité ou qui ne serait même pas considéré comme de la « musique », c'est-à-dire une autre façon de combiner les sons, la force affective des sons demeurerait, restant toujours « affective » ou même « renforcée », avec un effet plus puissant par rapport à la force affective ordinaire.

Avec la possibilité de différentes manières de combiner les données, la formation de l'unité peut entrer en tension¹⁶⁴³ avec la force affective des données. En d'autres termes, le « vouloir » passif de la formation de l'unité, ainsi que l'apparition de l'unité elle-même en tant que « forme », peut être équilibré ou annulé par la manière dont les données sont combinées, y compris par l'absence d'effet de la force affective des données, comme lorsque les données sont inertes. L'intention, ou le « vouloir » passif de la formation de l'unité, n'est pas indépendante de la manière dont les données sont combinées, car le mode de combinaison peut à la fois faciliter et entraver la formation de l'unité.

¹⁶⁴³ Cf., *ibid.*, pp. 236-237.

Pour illustrer un cas extrême d'incompatibilité concernant la formation de l'unité, Husserl a remarqué, dans ses *Recherches logiques* (Recherche VI), que la compatibilité entre les données dépend de la nature des espèces, c'est-à-dire qu'il existe une influence¹⁶⁴⁴ de la nature de l'espèce sur la formation de l'unité. Par exemple, la couleur bleue est compatible avec le verre, mais « le verre est entièrement bleu » n'est pas compatible avec « le verre n'est pas du tout bleu », tout comme pour le rouge. La nature de l'espèce, étant compatible avec d'autres espèces ou données, est une condition pour la combinaison ou la formation de l'unité. La nature de l'espèce peut être également un facteur d'incompatibilité, c'est-à-dire qu'une espèce incompatible avec une autre espèce ou avec d'autres données peut entraver la formation de l'unité :

« S'il est vrai, en conséquence, que dans tous les cas, le terme de conciliabilité signifie, et c'est ce qui fait sa valeur, l'existence idéale de l'espèce complexe correspondante, il y a cependant encore un point important dont il faut tenir compte, à savoir que le

¹⁶⁴⁴ « Il est clair que ce que vise cette proposition et que nous avons énoncé sous forme d'*axiome* n'est en aucune façon une affirmation vide : à savoir *que la conciliabilité n'appartient pas aux singularités dispersées, mais à des espèces des contenus* ; que lorsque, par exemple, les moments *rouge* et *rondeur* ont été trouvés une fois réunis, une espèce *complexe* peut être obtenue par abstraction idéatrice, et ainsi être donné, espèce qui embrasse les deux espèces *rouge* et *rondeur* dans une forme de liaison, également comprise comme une espèce. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI, op. cit.*, p. 132.

terme de conciliabilité a toujours une relation avec une espèce quelconque de tous (déterminante précisément pour le domaine logique.) » (souligné par l'auteur)¹⁶⁴⁵

L'effet de la nature des espèces n'est pas indépendant du mode de combinaison. Comme illustré ci-dessus, il est difficile de former une unité s'il y a deux espèces qui ne sont pas compatibles entre elles. Le rapport, ou la « relation » comme le décrit Husserl ci-dessus, avec d'autres singularités, dépend de la nature des espèces et de leur compatibilité avec la nature d'autres espèces, ce qui établit une condition préalable à la formation de l'unité. Ainsi, le mode de combinaison, y compris l'effet de la nature des espèces, fait partie des possibilités ou de la facilité de formation de l'unité. Dans le cas extrême, en ce qui concerne la difficulté de formation de l'unité, notée par Husserl, il s'agit de l'incompatibilité¹⁶⁴⁶ ou de la possibilité de conflit parmi les données singulières dans le processus de formation de l'unité.

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶⁴⁶ « La visée paraît être un acte qui se comporte à l'égard de l'orientation du regard, de la visée au sens actuel comme l'amour et la haine, la volonté et la fuite, l'acceptation et le refus. Il s'agit pour ainsi dire d'une visée négative, elle possède la qualité de toutes les négativités : il ne s'agit pas d'une simple privation, mais d'un acte positif qui se trouve dans une opposition d'exclusion avec le corrélat. Il y a là une *incompatibilité* évidente, essentielle à ce que la même chose soit dans le même sens aimée et haïe, voulue et repoussée et, de même, que la même chose soit visée, objet d'une visée et d'un détournement de la visée. Et c'est en raison de cette incompatibilité que l'on parle de négation : aimé et haï, délibéré et involontaire, ou bien vouloir et non-vouloir, visée et non-visée. », E. HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention*, op. cit., p. 74.

4) L'incompatibilité en tant qu'implication possible de ren-contre

Husserl a distingué deux types d'incompatibilité : le non-sens et l'absurdité ou le contre-sens. Le premier se réfère à l'incomplétude du sens, qui peut inclure la « tendance »¹⁶⁴⁷ à former une unité, comme dans le cas de « stylo ou est », où il y a une intention de « choisir » le sens le plus probable¹⁶⁴⁸ ou le plus proche, avec les « lois a priori »¹⁶⁴⁹, pour formuler la phrase en tant que « où est le stylo » dans ce cas. Il peut y avoir une tentative de donner ou de conduire vers un sens malgré l'incomplétude. Le deuxième type n'implique pas une tendance à donner ou à former une unité, il désigne plutôt l'incompatibilité entre les singularités de l'« objet », comme « carré rond »¹⁶⁵⁰ suggéré par Husserl. Selon ce dernier, cette incompatibilité dénote un « contre-sens » (*Das Widersinnige*)

¹⁶⁴⁷ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV, et V), op. cit.*, p. 122.

¹⁶⁴⁸ « Ces lois du sens ou, formulées du point de vue normatif, du non-sens à éviter, assignent les formes de signification possibles en général à la logique, dont la première tâche est de déterminer leur valeur objective. Et elle le fait d'une manière qui l'amène à fixer en même temps les lois d'une espèce entièrement différente qui distinguent le sens accordé formellement avec lui-même du sens formellement non concordant, de l'absurdité formelle. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 130.

¹⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁵¹, littéralement signifiant « opposé » au sens ou à la formation de sens.

D'après Husserl, il existe une « signification unitaire »¹⁶⁵² dans l'incompatibilité qui ne parvient pas à trouver son objet correspondant. Cette « signification » d'après lui se trouve sur l'objet visé¹⁶⁵³ en tant qu'unité formée¹⁶⁵⁴, avec le caractère de l'« idéalité »¹⁶⁵⁵, qui n'est pas à comprendre dans un sens « normatif »¹⁶⁵⁶, mais plutôt dans un sens opposé à l'« individualité »¹⁶⁵⁷ ou à la singularité. Cette « unité » de contre-sens, ayant le caractère de l'idéalité, n'a pas trouvé l'objet réel qui lui correspond dans le monde. Conformément à ce qui a été analysé dans le premier chapitre, la signification est formée, par la perception ou l'« intuition »¹⁶⁵⁸ de données

¹⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶⁵² « La combinaison *un carré rond* donne lieu vraiment à une signification unitaire, qui a son mode d'« existence », son mode d'être dans le « monde » des significations idéales, mais c'est une évidence apodictique qu'à la signification existante ne peut correspondre aucun objet existant. », *ibid.*, p. 121 ; *ibid.*, p. 122.

¹⁶⁵³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁵⁴ « Parler de concordance ou d'absurdité de significations, signifie que l'on oppose une possibilité (concordance, compatibilité) *objective* et, de plus, apriorique, à l'impossibilité (incompatibilité) *objective*, en d'autres termes, signifie la possibilité ou l'impossibilité de *l'existence d'objets signifiés* (la compatibilité ou l'incompatibilité de l'existence de déterminations objectives signifiées) en tant qu'elles sont conditionnées par *l'essence* propre des significations et peuvent, par suite, être saisies à partir de cette essence avec une évidence apodictique. », *ibid.*, p. 130.

¹⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 51; *Cf.*, *ibid.*, pp. 117-118.

¹⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁵⁸ « Ainsi, quand l'intention de signification se remplit sur la base d'une intuition correspondante, en d'autres termes, quand l'expression, dans l'opération actuelle de nommer, est rapportée à l'objet donné, l'objet se

singulières, par l'intention¹⁶⁵⁹ qui est la « donatrice » du sens. Par exemple, l'objet devant nous est compris comme un fruit, et non comme des singularités dispersées. Il y a une unité de sens « avec » cet objet. L'« unité » de l'objet se forme d'abord par l'acte de l'intentionnalité, à partir des données singulières. En d'autres termes, la signification ou le sens se construit, en rassemblant des données et impliquant une « intention » dans le contexte de Husserl, à partir des données singulières trouvées dans la perception.

Pour donner une signification au sens « véritable » ou primaire, il ne s'agit pas seulement de l'intention qui vise ou forme son objet en tant qu'unité, mais aussi du remplissement¹⁶⁶⁰, qui

constitue alors comme “donné” dans certains actes, et, de fait, est *donné* en eux – si toutefois l'expression s'ajuste réellement à ce qui est donné intuitivement – de la *même manière* qu'il est *visé* par la signification. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, pp. 59-60.

¹⁶⁵⁹ « Les vécus intentionnels ont pour caractéristique de se rapporter de diverses manières à des objets représentés. C'est là précisément le sens de l'*intention*. Un objet est “visé” en eux, on le “prend pour but”, et cela sur le mode de la représentation ou en même temps du jugement, etc. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V), op. cit.*, p. 174.

¹⁶⁶⁰ « Au simple pense s'oppose donc le “représenter” : il s'agit là manifestement de l'intuition qui confère le remplissement à la simple *intention* de signification, c'est-à-dire un *remplissement adéquat*. », *ibid.*, p. 317.

consiste en un vouloir ¹⁶⁶¹ ou une « *intentio* » ¹⁶⁶² de correspondance, en étant « vers une satisfaction » ¹⁶⁶³, entre

¹⁶⁶¹ « L'intention est dirigée sur son objet, elle ne veut pas être une simple visée vide de celui-ci, elle veut accéder à l'objet même, c'est-à-dire à une intuition qui le donne lui-même, qui est en soi conscience de la possession en personne (*Selbsthabe*). Mais l'intention ne veut pas simplement en général, au-delà d'elle-même, toucher l'objectal (*das Gegenständliche*) intentionné dans une intuition correspondante et trouver simplement la préfiguration portée au remplissement ; elle est là encore insatisfaite et s'efforce, encore au-delà, d'aller de détermination plus précise en détermination plus précise. La généralité indéterminée de la préfiguration dans chaque vide qui demeure n'est toujours qu'une forme pour le remplissement intentionné qui est à opérer dans la forme d'une détermination plus précise toujours neuve et dans un sens objectif correspondant. », E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 162.

¹⁶⁶² « A la différence de la rétention, la protention est, de par son origine, de manière essentielle, intention de visée. Plus exactement, la protention est à interpréter comme pré-, c'est-à-dire comme une *intentio* dirigée dans le futur-, une visée et un effort prédirigés, – que le moi lui-même soit en train de préviser ou qu'il s'agisse d'une tendance sans moi qui pourtant est justement un tendre-vers qui représente, un tendre-vers ce qui est à venir. Nous appelons la protention également une visée anticipante présaisissante. », *ibid.*, p. 164.

¹⁶⁶³ « Ce qui s'est montré, ce n'est pas simplement qu'un être dirigé, issu d'un éveil, appartient à toute intention véritable et ainsi à la synthèse proprement remplissante et vérifiante. Mais ce qui apparaît également à présent comme appartenant à une intention vérifiante, c'est que cet être-dirigé est tendanciel et "veut" d'emblée, en tant que tendance, en tant qu'effort, aller au-delà vers une satisfaction qui n'est possible que dans une synthèse de mise en intuition d'un type particulier, un synthèse qui conduit l'objectal (*das Gegenständliche*) représenté à la donnée en propre. Et cela de telle sorte que la satisfaction reste aussi longtemps relative et laisse aussi longtemps des restes d'insatisfaction que l'intuition contient encore de l'indéterminé ou simplement du remplissage. Justement en vertu de cette relation essentielle à une intention tendancielle, la vérification en général n'a qu'un caractère relatif, ou bien encore, c'est seulement pour cela que la vérification peut se relativiser, bien qu'à chaque instant déjà elle comporte, en un sens satisfaisant, du remplissement. Ce n'est précisément pas simplement une unité synthétique pour soi des représentations qui entre en considération, mais

l'« unité » visée et les données trouvées dans la perception. Autrement dit, les données trouvées dans la perception sont des « objets » de la recherche, elles ont pour objectif d'être cohérentes avec l'« unité » visée, qui est « formée » ou « intentionnée » par les « premières » données. Le remplissement vise à permettre de « valider » ou de « nier » la signification « intentionnée » par les nouvelles données trouvées. De cette manière, les nouvelles données ont la possibilité de correspondre ou de ne pas correspondre à l'unité « intentionnée » ou « pro-visée » par les données précédentes :

« Dans l'unité de remplissement, ce “contenu” qui remplit se “recouvre” avec le contenu intentionnel, de telle manière que dans l'acte de vivre cette unité de recouvrement, l'objet à la fois visé et “donné” ne nous est pas présent comme double, mais seulement comme *un.* »¹⁶⁶⁴

Dans *De la synthèse passive*, Husserl a remarqué qu'il y a la possibilité de la déception¹⁶⁶⁵, c'est-à-dire que les données ou

aussi une unité synthétique qui concerne l'effort traversant les représentations. », *ibid.*, pp. 162-163.

¹⁶⁶⁴ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 58.

¹⁶⁶⁵ « Tout cela ce sont des synthèses du remplissement, c'est-à-dire de la concordance. Il y a cependant un contre-événement au remplissement, la déception, il y a un contre-événement à la détermination plus précise, la détermination différente (*Andersbestimmung*) ; la prise de connaissance, au lieu de se conserver et de s'enrichir davantage peut être mise en

les intuitions ne correspondent pas à l'objet envisagé par l'intentionnalité. Cependant, ces données ou intuitions peuvent produire une autre unité¹⁶⁶⁶, due à l'intentionnalité qui est la « conscience d'altération »¹⁶⁶⁷ dans ce cas, en fonction du degré de proximité de « concordance »¹⁶⁶⁸ entre les données. Par exemple, nous croyions avoir vu un monsieur au bout de la rue le soir, mais en nous approchant pas à pas, nous avons réalisé que nous avions commis une erreur. C'était simplement l'ombre d'un réverbère. La nouvelle donnée peut modifier le sens ou le « contenu » de la signification, comme dans cet exemple, passant d'un monsieur à l'ombre d'un réverbère.

question, supprimée. », E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 113.

¹⁶⁶⁶ « Mais chaque attente peut aussi se décevoir et la déception suppose de façon essentielle un remplissement partiel ; si un certain degré d'unité ne se maintenait pas dans la progression des perceptions, l'unité du vécu intentionnel serait brisée. Mais malgré l'unité du procès de perception comportant cette teneur de sens unitaire qui demeure, une rupture s'accomplit et le vécu de l'"autrement" en résulte. », *ibid.*, p. 114.

¹⁶⁶⁷ « En d'autres termes, il existe une conscience d'altération (Änderungsbewusstsein) constante dont l'analyse phénoménologique est fondatrice pour la constitution d'un changement. Le changement est un devenir autre constant mais qui maintient l'unité : à savoir l'unité de l'objet qui reste le même de façon concordante en tant que substrat de ses altérations constantes dans le devenir autre et toujours à nouveau autre. », *ibid.*, p. 114.

¹⁶⁶⁸ « Et celles-ci au lieu de se remplir dans ce sens et ainsi de se confirmer, se déçoivent : le cadre général de sens est conservé et se remplit, et c'est seulement à cet endroit et après ces intentions qu'un "autrement" surgit, un conflit entre les intentions encore vivantes et les nouvelles teneurs de sens s'instaurant à neuf intuitivement avec leurs intentions plus ou moins pleines. Pour autant que l'insertion de ses nouvelles intentions dans les anciens cadres rétablit la concordance, nous avons à nouveau un système de concordance continue. », *ibid.*, p. 114.

La nouvelle donnée trouvée, dans le cas de l'incompatibilité, ne remplit pas, comme l'a reconnu ¹⁶⁶⁹ Husserl, ou ne correspond pas à l'unité « envisagée » par les données précédentes. Le « contenu » de la nouvelle donnée entrave la formation continue de la signification intentionnelle, car cette « donnée » ne provient pas d'ailleurs, mais appartient également au « même » objet envisagé par l'« intention » qui forme l'unité des données précédentes. De cette manière, cet « objet ordinaire » cesse de persister tel qu'il était ou de rester valable comme tel. L'« un », ou l'« unité », en tant que sens ou signification spécifique, qui a été formé conformément aux attentes en restant cohérent avec les données précédentes, est dévalidé par la découverte de nouvelles données :

« Ce rapport idéal est appréhendé par une abstraction idéatrice en vertu d'un acte qui constitue l'unité de remplissement. Dans le cas contraire, nous appréhendons l'impossibilité idéale du remplissement de la signification en vertu du vécu de l'« incompatibilité » des significations partielles dans l'unité de remplissement intentionnée. »¹⁶⁷⁰

Le changement de sens consiste en la possibilité du remplacement d'un ancien sens par un nouveau sens ou contenu, comme dans l'exemple où nous nous trompons en

¹⁶⁶⁹ Cf., E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II, op. cit.*, p. 63.

¹⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

prenant une ombre pour un monsieur, ce qui remplace le sens initial de « monsieur » par celui de l'« ombre » de la lumière. Cependant, le changement de sens peut également entraîner l'anéantissement du sens tel qu'il était donné. Prenons l'exemple de l'arbre précédemment perçu comme beau. Cette perception n'empêche pas la possibilité de percevoir l'arbre différemment lorsque nous changeons notre perspective sur ce dernier. Dans ce cas, l'arbre, ou le sens de celui-ci, a été altéré : il n'est plus perçu comme beau parce qu'il possède un côté qui n'est pas beau. La beauté de cet arbre a été neutralisée ou anéantie par la nouvelle découverte. Cet arbre ne devient ni beau ni laid, mais plutôt un arbre ordinaire, c'est-à-dire qu'il n'a plus de caractéristiques spéciales par rapport à d'autres arbres ou objets.

Le nouveau sens « attribué » à cet objet, ou ce sens « anéanti », est celui de l'« arbre » qui n'est pas spécial. L'arbre, dans ce sens, ne présente aucune différence « ontologique » entre lui et d'autres arbres, mais il y a une distinction entre un arbre en général et une pierre. Cela signifie que cet objet peut continuer à être différent ou distinct sur le plan « ontologique » par rapport à d'autres objets si cette espèce ou cette catégorie d'objet redevient existentiellement significative pour le sujet. Cependant, si la beauté de l'arbre est liée à l'être du sujet de manière spécifique, comme dans une relation existentielle ou affective qui se distingue de la relation avec d'autres êtres non aimés ou non affectés, considérés comme « non-existants » par rapport à cet être, plutôt que de manière théorique ou logique,

l'« anéantissement » ou la neutralisation de la beauté de l'arbre conduit au « néant » ou à la compréhension du non-être, qui est la négation de l'être. En d'autres termes, si ce qui est anéanti concerne le sens de l'existence ou la relation affective entre le sujet et l'objet, l'anéantissement ne conduit pas à concevoir l'objet suivant comme un arbre en général ou une pierre qui se distingue du fleuve, mais plutôt à dévalider l'objectivité spéciale de l'être en tant que « néant » ou non-être considéré comme les êtres non-existants auparavant, en opposant à l'être. Si le sujet rencontre à nouveau par hasard d'autres objets qui ont une signification affective après l'anéantissement, tels qu'une jolie chaise, cela n'empêche pas la possibilité de nouveaux anéantisements passifs, avec l'incitation de la conscience de vigilance dont nous discuterons dans les sections suivantes.

Avec l'anéantissement passif, qui survient lors de la rencontre de données incompatibles avec l'unité envisagée, il peut y avoir une opposition entre l'être et le non-être, c'est-à-dire que l'anéantissement de l'être conduit à sa conceptualisation en tant que « néant » ou non-être, ce qui signifie la négation de l'être. Et avec la possibilité d'une continuation de l'anéantissement passif, cette opposition, ou cette objectivité du « néant », peut encore conduire à l'annulation, c'est-à-dire à la dévalidation de l'opposition entre l'être et le non-être elle-même, comme nous en discuterons dans les sections suivantes.

Revenons à la discussion sur l'incompatibilité. Dans la « Recherche VI » des *Recherches logiques*, Husserl a évoqué l'inconciliabilité en tant que « conflit »¹⁶⁷¹ entre les parties d'un objet. Pour résoudre ou éviter le conflit ou l'incompatibilité du point de vue formel ou abstrait, chez le philosophe, il existe des « lois », telles que le « principe de non-contradiction »¹⁶⁷², qui garantissent ou préviennent l'absurdité au sens « formel »¹⁶⁷³. Ces lois sont indépendantes de toute « matière de connaissance » concrète¹⁶⁷⁴, mais elles ne se trouvent pas au niveau « synthétique »¹⁶⁷⁵ ou sensible, qui est le niveau de formation d'unité des données singulières. Comme l'a montré Husserl, l'« unité synthétique ou sensible », en tant qu'« idéation »¹⁶⁷⁶, est primordiale ou prioritaire par rapport à l'unité catégorique, qui est une abstraction de l'unité sensible. En d'autres termes, l'unité, ou la compréhension catégorique en tant qu'« abstraction »¹⁶⁷⁷, découle de la

¹⁶⁷¹ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, op. cit., p. 135.

¹⁶⁷² E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV, et V)*, op. cit., p. 131.

¹⁶⁷³ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 171.

¹⁶⁷⁷ « La multiplicité excessivement riche des qualités sensibles, des formes sensibles, etc., est à la disposition de la simple intuition sensible aux fins de la représentation représentative. Dans la sphère des intuitions de collections ou des intuitions d'identité, etc., nous serions toujours limités à une seule espèce : la forme du *et* est partout la même, comme la forme du *est*, etc. Mais ces formes seraient ici comprises comme étant les *analogia du noyau sensible* de ce qui est perceptible dans l'intuition sensible ; il serait fait abstraction de la qualité de du sens

compréhension sensible. L'idéation, comme illustré dans le premier chapitre, concerne la formation de l'unité en tant que sens des données singulières. L'abstraction n'est pas plus fondamentale que l'idéation, mais elle est une « élévation » ou un développement, qui élimine les « contenus » sensibles, basée sur l'unité formée en tant que « produit » de l'idéation. Par exemple, le chiffre « un » n'est pas un objet concret comme un verre ou une chaise perçue dans le monde, mais il est plutôt dépouillé de toute « matière » concrète¹⁶⁷⁸ pour ne conserver que la « forme » de cet objet.

La compréhension, ou l'intuition catégorique, ne vient pas en premier lieu, mais plutôt après la compréhension sensible. Cette dernière forme l'unité avec la matière concrète, c'est-à-dire avec les données singulières, et elle comporte la possibilité de « se tromper » dans l'expérience, comme dans l'exemple précédent où nous avons confondu l'ombre avec un monsieur au bout de la rue. L'objet dans la compréhension

d'appréhension. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, op. cit., p. 206.

¹⁶⁷⁸ « Car, si nous considérons la propriété qu'a l'abstraction idéatrice de reposer, sans doute nécessairement, sur l'intuition individuelle, mais de ne pas viser pour cela ce que cette intuition a d'individuel ; si nous considérons qu'elle est, au contraire, un nouveau mode d'appréhension qui, au lieu de l'individualité, constitue bien plutôt une généralité : il en résultera la possibilité d'intuitions générales qui n'excluent pas seulement de leur contenu intentionnel tout ce qui est individuel mais aussi tout ce qui est sensible. En d'autres termes, nous distinguerons entre l'abstraction sensible, qui nous donne des concepts sensibles – et, plus précisément, purement sensibles ou bien mêlés de formes catégoriales – et l'abstraction purement catégoriale, qui nous donne des concepts purement catégoriaux. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 221.

sensible, qui n'est pas perçu sous une « forme catégoriale »¹⁶⁷⁹ en abstraction, reste ouvert à la découverte de nouvelles données. L'intuition ou la compréhension catégorique est une abstraction, mais pas au sens « idéatif » qui forme l'unité des données singulières. Elle est plutôt « catégorielle »¹⁶⁸⁰, découlant de l'intuition ou de la compréhension sensible qui est une donation « immédiate »¹⁶⁸¹ ou « directe »¹⁶⁸². En d'autres termes, l'unité est déjà¹⁶⁸³ formée¹⁶⁸⁴ dans la compréhension concrète ou sensible. Ainsi, l'intuition, ou la compréhension catégorique, en éliminant les éléments sensibles, ne constitue pas le fondement de la compréhension sensible, mais repose sur¹⁶⁸⁵ cette dernière. En somme, au niveau ontologique¹⁶⁸⁶, l'intuition, ou la compréhension

¹⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 171.

¹⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 215.

¹⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 179.

¹⁶⁸² *Ibid.*, p. 178.

¹⁶⁸³ « Le rapport entre le concept large et le concept étroit, le *concept suprasensible* (c'est-à-dire qui s'édifie *au-delà* de la sensibilité, ou concept catégoriel) et le *concept sensible de la perception*, n'est visiblement pas un rapport extrinsèque ni contingent, mais un rapport qui trouve son fondement dans la chose même. », *ibid.*, p. 176.

¹⁶⁸⁴ « *Il en est de même de toutes les formes catégoriales*, ou de toutes les *catégories*. Un ensemble, par exemple, n'est et ne peut être donné que dans un rassemblement actuel, donc dans un acte qui s'exprime par la liaison conjonctive suivante : A et B et C... Mais le concept d'ensemble n'est pas issu d'une réflexion sur cet acte : au lieu d'avoir à porter notre attention sur *l'acte* donateur, nous devons bien plutôt la concentrer sur ce qu'il donne, sur *l'ensemble* qu'il fait apparaître *in concreto*, et élever sa forme générale à la conscience conceptuelle générale. », *ibid.*, p. 174.

¹⁶⁸⁵ *Cf.*, *ibid.*, p. 190.

¹⁶⁸⁶ « Tandis que ceux-là se groupent autour de l'idée vide du quelque chose ou de l'objet en général, et sont reliés à lui par les axiomes ontologiques formels, ceux-ci s'ordonnent autour des différents genres concepts les plus généraux (*catégories matérielles*) dans les lesquels sont

sensible, précède ¹⁶⁸⁷ l'intuition ou la compréhension catégorique.

Comme l'a montré Husserl, puisque la compréhension, ou l'intuition catégorique, repose sur la compréhension sensible, les lois catégoriques telles que le « principe de non-contradiction » ne sont pas en mesure, ou bien elles n'en sont pas valables légitimement, d'empêcher l'apparition de l'absurdité qui survient avec la perception ou la capacité de découverte perceptuelle dans la compréhension sensible. Selon l'influence de la force affective des données, comme analysé dans le premier chapitre, l'intentionnalité n'est pas une capacité indépendante, même si elle a l'intention ¹⁶⁸⁸ de former l'unité, par rapport à la matérialité du monde telle que décrite par Husserl. Elle dépend également de la façon dont est réalisée la combinaison avec d'autres données, comme mentionné précédemment, et peut être influencée par la compatibilité ou l'incompatibilité de la nature d'espèce des données singulières. En d'autres termes, la nature des données, la manière dont elles se rapportent à d'autres données en tant

enracinées des *ontologies matérielles*. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV, et V)*, op. cit., p. 36.

¹⁶⁸⁷ Cf., *ibid.*, pp. 250-251.

¹⁶⁸⁸ « Toute perception est caractérisée par l'intention d'appréhender son objet comme présent dans son ipséité corporelle. A cette intention *correspond* éminemment la perception, elle est adéquate quand en elle l'objet lui-même est effectivement, et au sens le plus strict de ce mot, présent "en personne" (*leibhaftig*), est appréhendé totalement tel qu'il est, quand par conséquent il est lui-même réellement inclus dans l'acte de percevoir. », *ibid.*, p. 154.

que mode de combinaison, ainsi que les différences entre les espèces peuvent influencer la capacité ou la possibilité de former une unité. La perception, en tant que capacité à la fois active et passive de découverte, comme examiné dans le chapitre sur Merleau-Ponty, a la possibilité de rencontrer le conflit, c'est-à-dire l'incompatibilité entre les données perceptives ou les « espèces non-compatibles » telles que décrites par Husserl. Ce conflit appartient à la « partie » de l'objet, y compris les données à remplir. Le conflit perçu sous forme de contradiction « sensible » par la perception, qui est la possibilité de découverte, est capable, comme présenté dans la « façon de combinaison » et la « neutralisation » mentionnées précédemment, de perturber la formation ou l'intention de former l'unité qui se caractérise par sa distinction par rapport aux autres êtres ou sens.

Pour contourner l'incompatibilité, Husserl envisage premièrement une « abstraction »¹⁶⁸⁹ spéciale qui est différente de celle dont nous avons discuté précédemment. Cette dernière néglige l'élément « non-correspondant » ou « non-coopérant » particulier, c'est-à-dire qu'elle exclut passivement certains éléments concrets afin de former l'unité malgré l'incompatibilité de l'élément non-correspondant.

¹⁶⁸⁹ « Mais nous faisons maintenant abstraction de cette intention tout comme, en ce qui concerne la conciliabilité, nous avons fait abstraction de l'intention d'unification et, pareillement, du processus de transposition et d'unification. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, op. cit., p. 135.

Cependant, Husserl reconnaît que cet élément non-correspondant ne doit pas jouer un rôle significatif dans la formation de cette unité, c'est-à-dire qu'il ne doit pas contribuer de manière essentielle¹⁶⁹⁰ ou « principale » à l'unité des parties. Pour l'élément qui est « vraiment »¹⁶⁹¹ incompatible, Husserl suggère qu'il est possible d'avoir une autre « intuition »¹⁶⁹², c'est-à-dire une autre compréhension de

¹⁶⁹⁰ « Les difficultés disparaissent si nous pensons que ce n'est pas seulement le terme d'inconciliabilité, mais aussi celui de conciliabilité, qui se rapporte nécessairement à un certain tout *G* qui, subjectivement parlant, régit l'intention. C'est en considérant son contenu spécifique que nous qualifions les parties de compatibles. Nous qualifierons d'incompatibles les mêmes contenus *p, q...* qui font ici figure de parties si, avec l'intention symbolique de leur unité à l'intérieur d'un tout exactement semblable, nous avons l'expérience, au lieu d'une unité intuitive, d'un conflit intuitif. La corrélation entre ces deux cas possibles, dans leur relation à chaque espèce déterminée de tous ou de connexions de contenus compatibles ou incompatibles, est claire. », *ibid.*, p. 136.

¹⁶⁹¹ « La conscience de conflit fonde une "désunion" (*Uneinigkeit*), puisqu'elle exclut l'unité *G* de *p, q...*, qui est *ici* en question. Dans cette orientation de l'intérêt, le conflit *lui-même* ne vaut pas comme unité, mais comme diversité, non pas comme "connexion" mais comme "séparation". », *ibid.*, pp. 136-137.

¹⁶⁹² « Mais si nous inversons les relations, une incompatibilité peut aussi faire fonction d'unité, par exemple d'unité entre le caractère du conflit et les contenus qui seront "séparés" grâce à lui. Ce caractère est compatible avec ces contenus et peut être incompatible avec d'autres. Si l'intention dominante se porte sur le tout du conflit en tant que tout des parties que nous venons de nommer, il y a, là où nous le trouvons, là où, par conséquent, le conflit a lieu, une compatibilité de ces parties, c'est-à-dire de *p, q...* dans leur liaison *et à la fois* dans le *conflit* qui les sépare. Là où le conflit manque et où ce manque apparaît intuitivement, une nouvelle conscience de conflit se rattache aux éléments dès lors dispersés dans des intuitions différentes. Ce conflit n'est pas un conflit entre les membres du conflit visé, dont précisément il indique bien l'absence, mais un conflit se rattachant aux contenus *p, q...* réunis sans conflit en *une seule* intuition, et au moment *conflit* apparaissant intuitivement dans *une autre* intuition. », *ibid.*, p. 137.

l'« objet » caractérisée par la formation d'une nouvelle unité¹⁶⁹³ de combinaison des éléments. Par exemple, dans le cas de l'arbre mentionné précédemment, lorsque ce dernier n'est ni beau ni laid avec la nouvelle découverte, le jugement ou la compréhension précédente « cet arbre est beau » ou « la beauté de l'arbre » a été *neutralisée de manière passive*, c'est-à-dire par une découverte ou une rencontre inattendue et non voulue. Mais le jugement, ou la compréhension de l'arbre, malgré les facteurs contradictoires, peut être subdivisé en partie ou conditionné par des éléments supplémentaires. Par exemple, cela pourrait être « cet arbre est beau de ce côté » ou « cet arbre est beau à condition qu'il soit vu de loin avec le fond du paysage ». Dans ce cas, le conflit, ou la possibilité de conflit, est résolu par un ajustement de la compréhension. D'un point de vue théorique ou logique, la compréhension de l'unité ou de l'être peut être continuellement subdivisée ou affinée en trouvant de nouvelles caractéristiques, comme lorsque le jugement « toutes les chaises sont en bois » est remis en question par la découverte que certaines chaises sont en métal, ce qui conduit à une nouvelle compréhension « il y a des

¹⁶⁹³ « Par rapport à une relation phénoménale connue, *rouge* et *vert* sont dits incompatibles, *rouge* et *ronds* compatibles. Le caractère du conflit dans le premier cas détermine l'incompatibilité, il produit une "séparation" entre *rouge* et *vert*. Il contribue néanmoins à produire une unité en ce qui concerne une autre espèce de relation, à savoir en ce qui concerne le mode de relation "*conflit entre des caractères sensibles d'un objet phénoménal*". Le conflit entre *rouge* et *vert* est donc maintenant une unité, et naturellement une unité concernant les éléments : *conflit, rouge, vert*. Par contre, le conflit entre "*rouge et rond*" est maintenant une désunion, et cela concernant ces éléments : *conflit, rouge, rond*. », *ibid.*, p. 138.

chaises en bois ». Théoriquement ou logiquement, une unité ou un « être » peut être subdivisé pour devenir une nouvelle unité ou un nouvel être, mais une unité divisée ou conditionnée par d'autres éléments implique l'existence d'autres aspects qui sont présents au sein de cette unité en tant qu'« entité entière » qui s'ouvre au monde. Par exemple, « cet arbre est beau de ce côté » implique l'existence de l'autre côté de cet arbre. En d'autres termes, l'autre côté est également perçu comme ce côté de l'arbre. La division, ou le conditionnement de l'unité, implique que cette unité est associée à d'autres aspects ou éléments en tant qu'unité entière. L'incompatibilité entre ces aspects ou éléments de l'unité mène à la dissolution, ou la dévalidation passive, de la signification de cette unité qui était entendue dans le sens existentiel ou substantiel précédemment.

D'ailleurs, la division, ou le conditionnement de l'unité, ne signifie pas nécessairement que cette nouvelle « unité » ou cet « être » affecte également le sujet. Si cette nouvelle « unité » est affective pour ce dernier, cela n'empêche pas, comme mentionné précédemment, de nouvelles découvertes qui peuvent anéantir cette « unité » ou « être », et susciter la conscience de vigilance, que nous aborderons par la suite. Si l'ancienne unité, ou être, était comprise de manière substantielle ou existentielle, c'est-à-dire avec une relation unique ou spécifique entre le sujet et l'objectivité d'être, comme dans le cas de la beauté de l'arbre ou de cet arbre qui attire spécifiquement le sujet, mais pas d'autres formes de beauté, alors la « neutralisation » passive sous forme d'anéantissement

de l'être ne conduirait pas à une aussi grande « affectivité » envers d'autres objets ou êtres par rapport à elle, qui était précédemment considérée comme substance ou affection. Cela peut susciter une conscience de vigilance, dont nous discuterons dans les parties suivantes, en relation avec l'anéantissement de l'être au sens substantiel.

Deuxièmement, selon Husserl, le changement d'« intuition »¹⁶⁹⁴ peut être une manière d'éviter le conflit. Prenons l'exemple de l'arbre : ce qui est dévalidé, c'est la beauté de l'arbre en tant qu'être. Il est compris non pas du point de vue de sa beauté, mais du point de vue d'un arbre normal ou ordinaire. Dans ce cas, le *conflit* entre ce qui est beau et ce qui ne l'est pas dans l'arbre n'interfère pas avec la formation de l'être en tant qu'« arbre normal » ou ordinaire. Ou, si cet arbre n'est pas considéré du point de vue de la beauté, mais plutôt du point de vue de la qualité du bois en tant que matériau pour la fabrication de meubles, le conflit entre ce qui est beau et ce qui ne l'est pas ne se révèle pas comme tel ou comme un « problème ». Autrement dit, un arbre normal n'implique plus nécessairement la beauté, à moins que celui-ci soit à nouveau considéré comme beau. Comme illustré précédemment, un retour à l'objet d'affection ou à l'être ne prévient pas la possibilité d'une nouvelle découverte qui l'« anéantit » ou le neutralise. Cela peut, d'un point de vue existentiel ou substantiel, conduire à la compréhension du non-

¹⁶⁹⁴ Cf., *ibid.*, p. 137.

être en opposition à l'être, c'est-à-dire à l'absence ou à la négation de l'être.

Le changement de point de vue présuppose l'anéantissement de l'être précédent. Le nouvel objet ou être n'est pas nécessairement lié de manière existentielle au sujet, contrairement à ce qui était le cas précédemment. Si ce nouveau point de vue devient affectif pour le sujet, cela n'empêche pas la possibilité d'une rencontre imprévue avec un facteur contradictoire associé à cette unité ou à cet objet. La rencontre, ou la révélation de la contradiction, se caractérise par la dévalidation passive de l'objectivité de l'objet ou de l'être qui le distinguait des autres objets ou êtres. Autrement dit, cette rencontre ou cette révélation de la contradiction est l'anéantissement de la distinction entre cet objet ou être et les autres êtres, dont nous reparlerons dans les parties suivantes. Concernant le caractère intentionnel qui vise à maintenir l'unité ou l'être distinct des autres, nous aborderons cette question à la fin de notre recherche.

Revenons à la discussion sur le conflit. Selon Husserl, le conflit n'empêche pas la formation d'autres unités par l'intentionnalité. Celle-ci a une « intention »¹⁶⁹⁵, en tant que caractéristique ontologique selon Husserl, de former l'unité, en tant que sens ou objet, avec des données compatibles entre elles. Le philosophe souligne que le conflit n'entraîne pas

¹⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 135.

nécessairement une séparation définitive ou absolue¹⁶⁹⁶. En d'autres termes, le conflit et l'unité, ou la formation d'unité, sont en relation relative, ce qui signifie qu'ils sont interdépendants et impliquent la possibilité de se trouver mutuellement. Ainsi, chez Husserl, le conflit peut être identifié par la découverte, et la formation de l'unité peut être réalisée en trouvant d'autres moyens de combinaison ou de compréhension :

« Le paradoxe de l'expression d'*union par conflit* s'éclaire donc si nous tenons compte de la relativité de ces concepts. On ne peut plus objecter maintenant : conflit exclut *absolument* unité ; que, sous la forme du conflit, tout et n'importe quoi serait finalement à "unir" ; là où l'unité fait défaut, il y a précisément conflit, et le considérer à son tour comme unité, cela signifierait vouloir dissoudre l'opposition absolument rigide entre unité et conflit et ôter toute valeur à son sens authentique. – Non, serions-nous en droit de dire maintenant, conflit et unité s'excluent, *non pas "absolument"*, mais seulement dans une corrélation qui se détermine chaque fois et qui ne change que selon les cas. »¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹⁶ *Ibid.*, pp. 137-138.

¹⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 137.

L'intentionnalité, qui « réside »¹⁶⁹⁸ comme le « vécu pur »¹⁶⁹⁹ à la suite de la réduction phénoménologique¹⁷⁰⁰, consiste à tenter ou re-tenter de former des unités¹⁷⁰¹, en tant que sens¹⁷⁰², à partir des données, en les combinant de manière spécifique. Cependant, comme expliqué précédemment, cette formation continue d'intentionnalité n'empêche pas de nouvelles découvertes en raison de la nature d'être-au-monde de la perception, ce qui peut potentiellement dissoudre les nouveaux êtres ou objets formés. En étant dans le monde, avec la perception, il ne s'agit pas seulement de former des unités mais aussi de rencontrer des conflits lors de la découverte de nouvelles données. La formation de nouvelles unités ou de

¹⁶⁹⁸ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 168.

¹⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷⁰⁰ Cf., *ibid.*, pp. 242-243.

¹⁷⁰¹ « On voit aisément, en effet, qu'il n'appartient pas à tout moment réel, dans l'unité concrète d'un vécu intentionnel, de posséder lui-même le caractère fondamental de l'intentionnalité, donc la propriété d'être "conscience de quelque chose". Cela concerne par exemple tous les data de sensation, qui jouent un si grand rôle dans les intuitions perceptives de choses. Dans le vécu de la perception de ce papier blanc, plus précisément dans la composante de celle-ci qui se rapporte à la qualité de blancheur du papier, nous trouvons, en orientant convenablement le regard, le datum de sensation "blanc". Ce blanc est quelque chose qui appartient de façon inséparable à l'essence de la perception concrète, et qui lui appartient en tant qu'élément (*Bestandstück*) concret réel. En tant que contenu exposant pour le blanc apparaissant du papier, il est support d'une intentionnalité, mais n'est pas lui-même une conscience de quelque chose. », *ibid.*, p. 107.

¹⁷⁰² « Réalité et monde sont ici justement les intitulées de certaines unités de sens valides, c'est-à-dire d'unités du "sens", en relation à (bezogen auf) certains enchaînements de la conscience pure, absolue, qui en vertu de leur essence donnent sens, et légitiment la validité de ce sens, de cette façon précisément, et non d'une autre. », *ibid.*, p. 171.

sens n'empêche pas non plus la découverte de nouveaux conflits ou incompatibilités parmi ces nouvelles combinaisons de singularités. Autrement dit, le nouveau sens, ou l'unité, peut être perturbé par la découverte de nouveaux conflits. L'objet perceptif, se trouvant dans le monde, a la possibilité de rencontrer des éléments inconnus ou imprévus dans les différentes situations du monde. La découverte de nouveaux conflits peut dissoudre l'unité préalablement formée, ce qui signifie la dévalidation passive de la spécificité ou de l'objectivité substantielle, et l'annulation de la frontière ou de la distinction entre les êtres, en restant ouvert au monde. Du point de vue phénoménologique, la dévalidation de l'unité permet un détachement, libérant ainsi l'être, qui peut ne pas entrer en opposition avec d'autres êtres, comme nous l'examinerons dans les sections suivantes. Cette dissolution passive, qui dévalide passivement l'objectivité spécifique ou affective, permet la phénoménalisation d'autres êtres ou du monde en annulant les frontières ou les distinctions ontologiques entre eux :

« Si l'on tire des réalités *naturelles*, des unités d'une expérience possible, le concept de la réalité, le "monde entier", la "nature universelle" équivalent, certes, (*freilich*) au tout des réalités ; mais identifier ce tout à la totalité de l'*être* et ainsi en faire un absolu, c'est un contresens. Une *réalité absolue*, cela équivaut exactement à un carré rond. Réalité et monde sont ici justement les intitulés de certaines *unités de sens*

valides, c'est-à-dire d'unités du "sens", en relation à (*bezogen auf*) certains enchaînements de la conscience pure, absolue, qui en vertu de leur *essence* donnent sens, et légitiment la validité de ce sens, de *cette* façon précisément, et non d'une autre. »¹⁷⁰³

5) La neutralisation active et la *neutralisation passive*

Comme illustré auparavant, la découverte de nouvelles données singulières offre une possibilité de dissoudre l'unité envisagée de manière passive. Cette dissolution passive ne se confond pas avec la suspension de la validité du sens telle que décrite par Husserl, qui est une neutralisation active. La suspension¹⁷⁰⁴ phénoménologique consiste à mettre « hors circuit »¹⁷⁰⁵ ou à « mettre entre parenthèses »¹⁷⁰⁶ l'effectivité¹⁷⁰⁷ du sens en tant que dévalidation. Comme mentionné dans le premier chapitre, la suspension phénoménologique implique un changement d'attitude par rapport à celle, naturelle, qui accepte le sens ou l'être comme tel, pour adopter une attitude phénoménologique¹⁷⁰⁸ qui met activement « hors validité »¹⁷⁰⁹ le sens en tant que « mode de

¹⁷⁰³ *Ibid.*, p. 171.

¹⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁷⁰⁹ *Cf., ibid.*, p. 91.

l'inactualité »¹⁷¹⁰ ou « anéantissement du monde »¹⁷¹¹, selon les termes de Husserl. En suspendant¹⁷¹² la validité du sens du monde en tant que « spectateur impartial »¹⁷¹³, tel que décrit dans *Philosophie première* (1923-1924), et en se retirant de la participation naturelle, le sujet phénoménologique découvre le soi transcendantal¹⁷¹⁴, selon Husserl, en tant que résidu de la réduction. Le soi transcendantal, qui vise son objet intentionné, est la structure de la phénoménalisation. Le soi phénoménologique exerce la réduction phénoménologique de manière active ou subjective en suspendant la validité du sens. Le soi ou le sujet phénoménologique, qui se dissocie ou devient indépendant de son objet, est un « être libre »¹⁷¹⁵. En

¹⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹⁷¹¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁷¹² Cf., Edmund HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, traduit de l'allemand par Arion L. Kelkel, Paris, Presses universitaires de France, 1972, p. 151.

¹⁷¹³ *Ibid.*, p. 138.

¹⁷¹⁴ « L'ἐποχή possible à l'égard du monde de l'expérience tout entier, dans une réflexion dirigée sur la subjectivité connaissante, révèle la subjectivité pure qui subsiste lors même que le monde n'existerait point. Ensuite cette subjectivité élargie par-delà le présent au passé et à l'avenir devint le sujet pur de la vie transcendante infinie selon les deux dimensions du temps. », *ibid.*, p. 176.

¹⁷¹⁵ « Le Moi – ainsi nous exprimions-nous également – “vit ” dans de tels actes. Ce vivre ne signifie pas l'existence de n'importe quels “contenus ” dans un flux de contenus, mais une multiplicité de modalités descriptibles selon lesquelles le Moi pur vit, dans certains vécus intentionnels ayant le mode général du *cogito*, comme l'“être libre” qu'il est. L'expression “comme l'être libre” ne signifie toutefois rien d'autre que des modes du vivre tels que sortir-librement-de-soi-même ou rentrer-en-soi-même', faire-spontanément, éprouver quelque chose de la part des objets ou le subir, etc. Ce qui se déroule dans le flux du vécu, en dehors du rayon du Moi ou du *cogito*, se caractérise de manière essentiellement différente ; cela se trouve en dehors de l'actualité du moi et a pourtant, comme nous l'avons indiqué déjà auparavant, une relation d'appartenance au Moi,

d'autres termes, la pratique de l'anéantissement de la validité du sens, en mettant en doute la validité ou la certitude du sens, est réalisée par la volonté subjective en tant que choix libre¹⁷¹⁶ du sujet :

« Cette modification de valeur est l'affaire de notre entière liberté ; elle s'oppose à toutes les prises de position intellectuelles susceptibles de se coordonner avec la thèse, et incompatibles avec elle dans l'unité du "à-la-fois", comme en général avec toutes les prises de position au sens propre du terme. » (souligné par l'auteur)¹⁷¹⁷

Selon Husserl, la suspension du sens du monde n'est pas une « négation »¹⁷¹⁸ d'objet, car la négation implique également son objet ou suppose l'existence de l'objet en tant que l'objet visé. Comme le dit Husserl, la négation est la « négation de quelque chose »¹⁷¹⁹, elle n'est pas indépendante de l'être. Autrement dit, elle dépend ou présuppose l'être ou l'objectité de l'être. Par exemple, les jugements tels que « le verre n'est pas là » ou « le verre n'existe pas » impliquent le « verre » en tant qu'objet visé qui se différencie des autres objets comme

dans la mesure où c'est le champ de la potentialité pour des actes libres du Moi. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., pp. 284-285.

¹⁷¹⁶ *Ibid.*, pp. 87-89.

¹⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷¹⁸ Cf., *ibid.*, p. 323.

¹⁷¹⁹ « Tout négation est négation de quelque chose, et ce quelque chose nous renvoie à quelque modalité de croyance. », *ibid.*, p. 318.

la table, ayant sa propre objectité. Par ailleurs, l'anéantissement du verre implique également la position de l'« objet », comme le « rien » qui se distingue de l'être ou s'oppose à lui. Cela maintient¹⁷²⁰ l'objet d'une manière différente : le « rien » ici est entendu comme une manière de l'être étant donné que le « rien » se distingue de l'être, comme l'être spécifique se distingue des autres êtres. Nous en discuterons plus tard dans un autre contexte. Le but de la suspension, en tant que neutralisation, est de dévalider le sens en tant que tel, ou de désactiver l'effectivité en tant qu'anéantissement de la validité du sens. La suspension phénoménologique, qui consiste en une « neutralisation », est un acte subjectif ou actif de désactivation de la validité du sens :

« Il s'agit maintenant pour nous d'une modification qui, d'une certaine manière, supprime complètement toute modalité doxique à laquelle elle se trouve appliquée, lui ôte toute force, mais en un sens totalement différent de la négation, qui en outre, comme nous l'avons vu, a dans le lié son produit positif, un non-être qui est lui-même à son tour être. Elle ne biffe pas, elle n'"opère" rien, elle est, dans la conscience, le contrepoint de toute opération (*Leisten*) : sa *neutralisation*. »¹⁷²¹

¹⁷²⁰ « Du point de vue noétique, la négation est donc "modification" de quelque "positon" (*Position*) ; cela ne veut pas dire d'une affirmation, mais d'un acte de "poser" (*Setzung*), au sens élargi d'une quelconque modalité de croyance. », *ibid.*, p. 318.

¹⁷²¹ *Ibid.*, p. 323.

D'après Husserl, la pratique de la suspension phénoménologique, en tant que « neutralisation », ne se réduit pas à une « simple imagination »¹⁷²² qui pose¹⁷²³ l'objet comme étant « figuré en image »¹⁷²⁴ ou qui implique une position de l'objet en tant qu'image. La neutralisation, dans le sens phénoménologique-réductif, consiste à effectuer une modification en négligeant, ou dans les termes de Husserl, par le biais de ce qu'il appelle la manière « quasi- »¹⁷²⁵, ce qui a pour effet de désactiver¹⁷²⁶ ou de refuser la validité du sens concernant la « nature » de l'objet ou de son état¹⁷²⁷. Expliquée par Husserl, la suspension ne consiste pas à « saisir » l'objet, mais plutôt à « flotter »¹⁷²⁸, comme sans participation active,

¹⁷²² « Mais il est d'une importance fondamentale de ne pas confondre cette modification idéalement possible à tout moment, qui convertirait tout vécu, y compris le vécu d'imagination lui-même, en la simple imagination exactement correspondante, ou, ce qui revient au même, en un souvenir neutralisé, avec cette modification de neutralité que nous pouvons opposer à tout vécu "positionnel". », *ibid.*, p. 327.

¹⁷²³ Cf., *ibid.*, p. 327.

¹⁷²⁴ *Ibid.*, p. 328.

¹⁷²⁵ « La "saisie" a l'actualité de l'orientation-vers, cependant elle n'est pas une saisie "effective", mais simplement une saisie dans la modification du "quasi-", la position n'est pas position actuelle, mais position modifiée dans le "quasi-". », *ibid.*, p. 333.

¹⁷²⁶ *Ibid.*, p. 323.

¹⁷²⁷ « Il faudrait justement commencer par entrevoir qu'il s'agit ici d'une différence de conscience et que, par conséquent, le fantasme n'est pas un simple datum sensoriel anémié, mais qu'il est, selon son essence, imagination du datum sensoriel correspondant ; et, de plus, que ce "de" ne peut provenir d'aucune atténuation, si prononcée soit-elle, de l'intensité, de la plénitude du contenu, etc., du datum de sensation concerné. », *ibid.*, p. 329.

¹⁷²⁸ « L'imaginé est conscient non pas comme "effectivement" présent, passé ou à venir, il "flotte" seulement comme tel devant l'esprit, sans actualité de la position. », *ibid.*, p. 334.

en raison d'une « conscience neutre »¹⁷²⁹ ou d'un « *cogito* impropre »¹⁷³⁰ qui n'attribue aucune¹⁷³¹ validité au sens ou à l'être. Chez Husserl, la neutralisation permet de passer du positionnement de l'objet à la potentialité¹⁷³², où l'objet est considéré comme un « ombrage »¹⁷³³ qui n'affirme ni ne nie l'objet¹⁷³⁴, et qui ne pose aucun objet intentionné en le « figurant en pensée »¹⁷³⁵ :

« La possibilité, la probabilité, la problématicité, le n'est-pas-être et l'être-en-effet (*das Fassein*) – tout cela même est quelque chose d'“étant” : c'est-à-dire est caractérisé en tant que tel dans le corrélat, “visé” comme tel dans la conscience. Mais les positions neutralisées se distinguent essentiellement par ceci que *leurs corrélats*

¹⁷²⁹ *Ibid.*, p. 328.

¹⁷³⁰ *Ibid.*, p. 337.

¹⁷³¹ *Ibid.*, p. 331.

¹⁷³² « Lorsque le regard de l'esprit se détourne du *fictum*, l'actualité attentionnelle de la position neutralisée se transforme en potentialité : l'image apparaît encore, mais elle n'est pas objet d'“attention”, elle n'est pas – sur le mode du “quasi-” – saisie. L'essence de cette situation et de sa potentialité comporte des possibilités d'orientations actuelles du regard, qui toutefois ici ne suscitent jamais des actualités de la *position*. », *ibid.*, p. 333.

¹⁷³³ *Cf.*, *ibid.*, p. 337.

¹⁷³⁴ « Cet objet-image figuratif (*abbildende*) ne se tient devant nous ni comme étant ni comme non-étant, ni dans une quelconque autre modalité de position ; ou, plutôt, on a conscience de celui-ci en tant qu'étant, mais comme quasi-étant dans la modification de neutralité de l'être. », *ibid.*, p. 328.

¹⁷³⁵ « En revanche, le simple “se figurer en pensée” ne “pose” rien, ce n'est pas une conscience positionnelle. La “simple pensée” d'effectivités, possibilités, etc., ne “prétend” rien, elle n'est ni à reconnaître comme correcte ni à rejeter comme incorrecte. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 325.

ne contiennent rien que l'on puisse poser, rien que l'on puisse effectivement prédiquer, la conscience neutre ne joue à aucun égard, pour ce dont elle est conscience, le rôle d'un "croire". » (souligné par l'auteur)¹⁷³⁶

En ce qui concerne la nature de cette neutralisation en tant qu'autre mode de conscience¹⁷³⁷, Husserl maintient une différence fondamentale¹⁷³⁸ entre l'imagination au sens de présentification¹⁷³⁹ et l'imagination au sens de la neutralisation phénoménologique, caractérisée par le « comme si »¹⁷⁴⁰. Il souligne que la potentialisation est inhérente à l'une des formes de conscience¹⁷⁴¹, ou qu'elle est une « particularité »¹⁷⁴², en tant que « contrepartie »¹⁷⁴³, de la conscience qui ne pose pas l'effet de l'être. Selon Husserl, il

¹⁷³⁶ *Ibid.*, pp. 324-325.

¹⁷³⁷ *Cf.*, *ibid.*, p. 339.

¹⁷³⁸ « La différence radicale entre l'imagination au sens d'un présentification neutralisante et la modification neutralisante en général se montre en ceci – pour faire ressortir encore une fois de façon tranchée ce différentiel décisif – que la *modification d'imagination* est, en tant que présentification, *réitérable* (il y a des imaginations de degré quelconque : des imaginations "dans" des imaginations), tandis que la *répétition de l'opération* de neutralisation est par essence exclue. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 329.

¹⁷³⁹ *Ibid.*, p. 329.

¹⁷⁴⁰ E. HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, op. cit., p. 159.

¹⁷⁴¹ « Toute conscience d'acte accomplie de façon non doxique est, dans cet acte, *potentiellement* objectivante, *seul le cogito doxique accomplit une objectivation actuelle*. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 352.

¹⁷⁴² *Ibid.*, p. 336.

¹⁷⁴³ *Ibid.*, p. 337.

est possible¹⁷⁴⁴ que la conscience ne pose pas l'objet comme un « noème modifié », cité ci-dessous, en refusant d'accepter l'effectivité du sens :

« Et encore une fois, la *conscience en général* est ainsi faite qu'elle est d'un double type (*Typus*) : modèle et ombre, conscience *positionnelle* et conscience *neutre*. L'une caractérisée par le fait que sa potentialité doxique conduit à des actes doxiques qui posent de manière effective ; l'autre par le fait qu'elle ne met au jour que des ombres portées de tels actes, que des modifications de neutralité de ceux-ci ; en d'autres termes, par le fait qu'elle ne comporte dans son contenu noématique absolument rien qui se prête à une saisie doxique, ou bien, ce qui est de nouveau équivalent, qu'elle ne contient pas de noème "effectif", mais seulement la réplique d'un tel noème. Aux vécus neutres il reste simplement *une* possibilité de position doxique, celle qui leur appartient en tant que *data* de la conscience immanente du temps, et qui les détermine justement comme conscience modifiée d'un noème modifié. »¹⁷⁴⁵

Comme indiqué ¹⁷⁴⁶ dans *Idées I*, Husserl mentionne la neutralisation en tant que « modification qualitative », la

¹⁷⁴⁴ Cf., *ibid.*, p. 338.

¹⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 339.

¹⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 330.

distinguant de la « représentation imaginative »¹⁷⁴⁷ dans *Recherches logiques* (Recherche V). Husserl estime que la neutralisation ou la « modification qualitative » n'appartient pas au « vécu intentionnel »¹⁷⁴⁸ qui est le fondement de la phénoménalisation de l'expérience ou du monde. Autrement dit, la neutralisation ne consiste pas en une « représentation »¹⁷⁴⁹ ou en une position d'être. Selon Husserl, la conscience « explicite » ou « normale » peut se transformer en une conscience « non-explicite »¹⁷⁵⁰, où l'objet intentionné cesse de se manifester en tant qu'objet apparaissant, mais devient plutôt un objet d'« arrière-plan »¹⁷⁵¹, perdant sa validité ou son effet d'être. Ce changement de la nature de l'apparition de l'être, passant de l'apparition explicite à l'apparition non-explicite, est rendu possible par la conscience qui possède deux modes d'apparition¹⁷⁵² en elle-même. Cependant, l'apparition non-explicite, comme le souligne¹⁷⁵³

¹⁷⁴⁷ « Au lieu du jugement en tant que “croyance” de son état de choses, nous effectuons plutôt la modification *qualitative*, l'acceptation neutre de ce même état de choses, que l'on ne saurait, en aucun cas, identifier avec une représentation imaginative de cet état de choses. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV, et V)*, *op. cit.*, pp. 304-305.

¹⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 298.

¹⁷⁴⁹ Cf., *Ibid.*, p. 299 ; « La modification qualitative d'un acte est, en quelque sorte, une “opération” tout autre que la production d'une représentation qui s'y rapporte. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 300.

¹⁷⁵⁰ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 341.

¹⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 341.

¹⁷⁵² Cf., *ibid.*, p. 341.

¹⁷⁵³ « Le vécu d'une perception accomplie, d'un jugement, d'un sentiment, d'un vouloir accomplis ne disparaît pas lorsque l'attention se tourne “exclusivement” vers un vécu nouveau ; ce qui implique que le

Husserl, implique un changement d'objet visé, ce qui signifie qu'un nouvel objet¹⁷⁵⁴ est nécessaire pour remplacer l'objet explicitement visé ou pour se distinguer de l'objet explicite. En d'autres termes, il y a un autre objet qui n'est pas « neutralisé » en lui-même, ce qui suppose l'objectité spéciale de cet « objet » non-explicite posé, d'une autre manière, par la conscience.

Husserl observe que la neutralisation, en tant que potentialisation de l'être, implique une forme d'imagination¹⁷⁵⁵, mais elle est différente de l'imagination représentative, car elle ne pose pas la validité¹⁷⁵⁶ de l'être en

moi "vit" exclusivement dans un nouveau *cogito*. Le *cogito* précédent "s'estompe", s'enfonce dans "l'obscurité", mais il a encore et toujours une existence-là de vécu, quoique déjà modifiée. De même, des *cogitationes* se lèvent et se pressent à l'arrière-plan du vécu, tantôt sur le mode du souvenir ou modifiées par neutralisation, tantôt aussi à l'état non modifié. », *ibid.*, p. 341.

¹⁷⁵⁴ « Or voici maintenant une nouvelle modification eidétique. Le Moi pur peut se *retirer* entièrement des thèses, il *laisse échapper de sa "prise"* les corrélats thétiques : il "se tourne vers un autre thème". Ce qui à l'instant était encore son thème (théorique, axiologique, etc.) avec toutes ses articulations, quoique plus ou moins obscurcies, n'a pas disparu de la conscience, cela est encore conscient, mais n'est plus sous sa prise en tant que thème. », *ibid.*, p. 364.

¹⁷⁵⁵ « À tout présent actuel de vécu correspond idéellement une modification de neutralité, c'est-à-dire un présent de vécu imaginaire possible, dont le contenu lui correspond exactement. Chaque vécu imaginaire de ce genre n'est pas caractérisé comme existant présentement de manière effective, mais comme "quasi"-existant présentement. », *ibid.*, p. 332.

¹⁷⁵⁶ « D'emblée est donc préfiguré dans l'essence de *chaque* vécu de conscience un ensemble fixe de *positions d'être potentielles* ; et, en fonction du type dont relève d'emblée la conscience concernée, c'est un champ de positions effectives possibles, ou de possibles "ombres de positions" neutres. », *ibid.*, p. 339.

se concentrant sur le « figuré-en-image »¹⁷⁵⁷ plutôt que sur le sens apparu. Dans *Philosophie première*, Husserl considère que l'imagination neutralisante, caractérisée par le « comme si »¹⁷⁵⁸, en fictionnalisant¹⁷⁵⁹ l'objet, ne fonctionne pas comme une représentation de sens en tant qu'objet. Cependant, il est important de se demander si cette imagination neutralisante, qui potentialise l'être du monde par la « réflexion »¹⁷⁶⁰ du sujet, en adoptant une position de « désintéressement »¹⁷⁶¹

¹⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 333.

¹⁷⁵⁸ « C'est un objet de fiction, mais non pas un objet de l'imagination reproductive. L'imagination n'est pas elle-même une représentation qui rend présent, mais une représentation qui *re-présente*. En quoi elle ressemble au souvenir. Cependant au souvenir s'attache la croyance à l'existence du souvenu tandis que l'objet fictif n'est présent à la conscience qu'avec le caractère du "comme si", comme s'il existait et était ainsi. Il est clair du même coup que lorsque j'imagine, ce qui m'apparaît avec le caractère du "comme si" n'est pas donné à ma conscience ni ne vaut pour moi pour ainsi dire comme représentation d'autre chose, en cela ressemblant à nouveau au souvenir où ce qui m'est présent dans la représentation comme passé n'offre rien de moins qu'une image figurant autre chose. », E. HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, op. cit., p. 159.

¹⁷⁵⁹ « De l'autre côté lui correspond (selon une possibilité idéale) un acte parallèle qui attribue à un même contenu la validité du "comme si", la validité d'un objet existant "en imagination", d'une valeur, d'une œuvre imaginée, etc. Corrélativement, les objets se distinguent dès lors à leur tout en objets tout court entendus comme réalités, et *quasi*-objets entendus comme pures fictions. », *ibid.*, p. 162.

¹⁷⁶⁰ « L'ἐποχή, l'abstention du moi dans l'attitude phénoménologique, est son affaire à lui, non l'affaire de la perception qu'il observe dans et par la réflexion. Elle est du reste accessible elle-même à une réflexion de ce genre, et par elle seulement nous en savons quelque chose. », Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 29.

¹⁷⁶¹ « Par contre, il peut se faire aussi qu'en tant que moi réfléchissant, et pendant que je considère mon acte, celui que j'accomplis en ma qualité de

subjectif ¹⁷⁶² ou de « spectateur » ¹⁷⁶³ détaché ¹⁷⁶⁴, est véritablement indépendante de la structure ou de l'activité constitutive de la conscience. Autrement dit, est-ce que l'imagination neutralisante, qui agit de manière active, reste une forme de « conscience de valeur » ¹⁷⁶⁵ qui annihile la valeur ou la validité du sens par la volonté ou le vouloir du sujet ? Husserl ne semble pas considérer que la neutralisation, qui est activement effectuée par la volonté subjective ¹⁷⁶⁶, puisse poser l'objet en tant qu'« être » dans une manière similaire à l'objet « précédent » ou à l'objet positionnel par le biais de la participation de l'activité de conscience. D'après le philosophe, l'imagination neutralisante, en impliquant la

moi, je sois *totalelement non intéressé* par ce qui est l'objet de croyance de cet acte et est donné à la conscience comme but existant. », E. HUSSERL, *Philosophie première. Deuxième partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, op. cit., p. 136.

¹⁷⁶² Cf., *ibid.*, p. 139.

¹⁷⁶³ « Ce qui a lieu ici peut aussi se décrire de la façon suivante : Si nous disons du moi qui perçoit le “monde” et y vit tout naturellement, qu'il est *intéressé au monde*, alors nous aurons, dans l'attitude phénoménologiquement modifiée, un *dédoublement du moi* ; au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s'établira en *spectateur désintéressé* le moi phénoménologique. Ce *dédoublement du moi* est à son tour accessible à une réflexion nouvelle, réflexion qui, en tant que transcendantale, exigera encore une fois l'attitude “désintéressée du spectateur”, préoccupé seulement de voir et de décrire de manière adéquate. », E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, op. cit., p. 30.

¹⁷⁶⁴ Cf., *ibid.*, p. 29.

¹⁷⁶⁵ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 346.

¹⁷⁶⁶ « Il y a ici pour la spontanéité un abîme que le Moi pur ne peut franchir que sous la forme essentiellement nouvelle de la réalisation par l'action et la création (au compte desquelles il faut mettre aussi l'hallucination volontaire). », *ibid.*, p. 330.

« simple image »¹⁷⁶⁷ ou le « figuré en image »¹⁷⁶⁸, qui ne pose pas d'objet « concret » ou « précis », a la capacité d'éviter¹⁷⁶⁹ la « présentification »¹⁷⁷⁰ ou la formation d'unité. De cette façon, Husserl ne semble pas reconnaître que la neutralisation subjective, lorsqu'elle est effectuée de manière active, puisse encore poser l'« être » en tant que « sens », de manière similaire à l'objet « précédent » ou à l'objet positionnel, qui est exercé par la participation de l'activité de conscience. Nous y reviendrons plus loin.

Comme présenté dans les sections précédentes, il est possible de rencontrer des « données » qui entrent en contradiction avec la compréhension de l'être « envisagée », créant ainsi une incompatibilité. Celle-ci mène à la décomposition ou à la dissolution de manière passive de l'unité ou de l'objet, en raison de la rencontre passive de contradiction. Autrement dit, ce n'est pas le sujet qui délibérément dévalide l'effectivité du sens ou de l'être par la « neutralisation » active résultant d'une volonté ou un vouloir subjectif, mais cela se passe plutôt de manière non volontaire.

¹⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 328.

¹⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 328.

¹⁷⁶⁹ « Cet objet-image figuratif (*abbildende*) ne se tient devant nous ni comme étant ni comme non-étant, ni dans une quelconque autre modalité de position ; ou, plutôt, on a conscience de celui-ci en tant qu'étant, mais comme quasi-étant dans la modification de neutralité de l'être. », *ibid.*, p.328.

¹⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 329.

Dans *De la synthèse passive*, Husserl considère que le doute est un mode ou une « variation »¹⁷⁷¹ de l'intentionnalité qui implique à l'avance la formation ou la position de l'objet¹⁷⁷². Douter signifie remettre en question quelque chose¹⁷⁷³ qui appartient au caractère de l'intentionnalité. Par exemple, nous ne sommes pas sûr que la personne que nous voyons de loin soit notre ami. Cette personne, vue de loin, ressemble à notre ami, qui nous est familier, mais comme nous n'avons pas une perception « complète », nous ne pouvons pas en être certain. La personne sur laquelle nous doutons ne ressemble à personne d'autre qu'à notre ami. Ainsi, le doute consiste à remettre en question quelque chose qui est déjà impliqué ou posé dans le doute, comme le caractère des « possibilités » qu'il s'agisse

¹⁷⁷¹ E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, op. cit., p. 124.

¹⁷⁷² « Nous devons de façon générale, dans la considération phénoménologique, dont le but est bien une compréhension ultime de la conscience, toujours diriger le regard sur ces deux côtés : le côté noétique, celui du vécu et le côté noématique, celui de ce qui est conscient dans la vie de la conscience, le côté du sens et de ses nombreux modes. Ainsi dans la présente sphère de questionnement. En regardant en direction de la conscience et du moi qui l'accomplit, nous trouvons, déjà guidé (*geleitet*) par l'être et les modalités d'être, le mode originaire de la certitude perceptive naïve ou, si l'on veut, de la croyance perceptive naïve, puis les modes modifiés, l'être-incertain qui doute, la négation comme décision négative qui biffe une certitude, la supprime sous la forme d'une contre-certitude positive. Puis l'affirmation, le devenir certain renouvelé, mais qui est certitude dans la forme de la décision qui confirme. », *ibid.*, p. 124.

¹⁷⁷³ « Cela signifie cependant que dans la mesure où la conscience est ce qu'elle est comme conscience de quelque chose, comme une donation de sens, toute variation de ce type s'indique à même (*an*) le sens et que même là où le sens objectif voire même le mode d'apparition sont identiques, telle variation s'exprime à même le sens comme une modalité, une variation. », *ibid.*, pp. 123-124.

d'un objet « vide »¹⁷⁷⁴ ou non rempli. Dans le cas de l'imagination « neutralisante », Husserl a remarqué que la possibilité de la potentialisation de l'être, c'est-à-dire la possibilité de ne pas assurer l'existence ou la valeur de l'être, implique l'« incertitude » de l'être. Cependant, cette « incertitude », dans le contexte de la neutralisation, ne découle pas de la découverte passive de nouveautés concernant l'être, mais résulte du vouloir subjectif. En exerçant la suspension phénoménologique, le sujet « neutralise » le sens du monde par un acte subjectif ou volontaire appliqué par la conscience. En refusant de reconnaître la validité du sens en tant que praticien de la suspension, le sujet devient le « résidu » de la réduction en tant que « soi transcendantal » qui est le constituteur du sens du monde avec un statut ou une signification ontologique.

IV) La dissolution négative et le « néant »

¹⁷⁷⁴ « A l'essence générale de chaque intention vide, donc aussi à celle d'une telle pré-indication indéterminée, appartient la possibilité de l'explication (Explizierbarkeit) sous forme de présentifications. », *ibid.*, pp. 125-126.

1) Le « néant » ou le non-être en tant qu'opposé de l'être

Revenons à la discussion sur la dissolution de l'être. Le « contenu » d'affection ne réside pas en dehors du monde, c'est-à-dire qu'il est également ouvert au monde, permettant ainsi la possibilité de l'émergence d'une altérité ou d'une nouveauté non anticipée. L'exposition à la possibilité de découverte inconnue ou imprévue est le caractère d'être-au-monde qui est la possibilité de sur-prise chez Maldiney comme déjà illustré. Ainsi qu'il l'a été précédemment expliqué, l'incident, en tant que découverte rendue possible par ce caractère ouvert au monde, a la possibilité de modifier ou de renverser la compréhension de l'être qui est donnée auparavant. Ainsi, la possibilité de découvertes, du fait de ce caractère ouvert au monde, non seulement apporte la nouveauté du monde au sujet ou à la compréhension de l'être, mais pourrait aussi altérer passivement l'objectivité affective de l'objet en la neutralisant. Par exemple, en regardant un arbre, la découverte de son côté moins beau peut « changer » l'impression ou l'image de ce dernier, qui était initialement un objet d'affection, le transformant en quelque chose de moins beau en soi. En d'autres termes, la beauté de l'arbre est dévalidée en tant que neutralisation passive, résultant de la découverte inattendue, plutôt que d'une volonté ou d'un vouloir subjectif.

Dans le cas de la « neutralisation » en tant que dissolution passive, le lien, à savoir l'objectivité affective de l'objet ou ce qui est lié au sujet, en tant qu'« être » ou « il y a », se dissout,

c'est-à-dire que l'objectité affective perd sa spécificité ou son effectivité en devenant similaire à d'autres objets non affectifs comme s'ils n'existaient pas. Avec la dissolution de l'objectité affective de l'objet, il s'agit d'un changement dans la compréhension de l'être ou de l'« il y a », qui était liée de manière affective au sujet, vers la compréhension du « néant » ou du « non-être » en tant qu'absence ou négation de l'être affectif, qui est l'opposé de l'être, car l'objectité affective de l'objet « disparaît » à travers la dissolution passive avec l'émergence de nouveauté ou d'une nouvelle « donnée » du monde. L'effectivité de la relation unique entre l'objet affectant et le sujet affecté a été dévalidée par la neutralisation passive. Le sujet, qui était auparavant lié à l'objectité affective de l'objet, n'est plus lié à cette objectité affective, mais entre en « contact » avec l'absence ou la négation de l'être, c'est-à-dire le « néant » ou le non-être, qui s'oppose à l'être. La compréhension du « néant » ou du non-être est une nouvelle compréhension de l'« être » qui s'oppose à la compréhension antérieure de l'être. Nous montrerons que la manière dont le sujet se rapporte au « néant », ou à la compréhension du « néant », est similaire à celle de l'être. Cette compréhension du « néant » devient une autre manière de comprendre l'être, et nous l'illustrerons par la suite.

2) La compréhension du « néant » et la réceptivité correspondante

La surprise, comme précédemment expliqué, qui se produit de manière passive grâce à la capacité transpassive du sujet, a la possibilité de détourner l'attention de l'objet. Ce dernier, qui était précédemment l'objet de concentration, sous l'impact de la surprise, pourrait ne plus être perçu comme un objet intentionnel ou affecté, mais plutôt comme libéré de manière passive et inattendue. La dissolution de l'objectivité affective de l'objet n'empêche pas le sujet de rencontrer d'autres objets affectants ou de « former » des liens avec d'autres objets, mais la relation avec la nouvelle affection, ou l'attitude envers elle, n'est plus la même que celle entretenue avec l'objet précédent si ce dernier était en relation existentielle ou substantielle avec le sujet. En d'autres termes, si le sujet était lié à l'objet en tant qu'objet « substantiel », la neutralisation de cette objectivité de l'objet ou de l'être influence la « perception » suivante. L'objectivité de l'objet qui participait passivement à l'être du sujet en tant qu'objet affectant n'est plus valide. Le sujet aboutit à une compréhension de la négation de l'être en tant que « néant » ou non-être, qui est l'opposé de l'être, et maintient une distance par rapport aux nouvelles affections en comprenant que l'affection n'est plus « stable » ou substantielle.

En ce qui concerne la confrontation avec ce qui est incompatible avec l'objectivité de l'objet, se pourrait-il que le

sujet évite ce qu'il rencontre, en d'autres termes, que le sujet détourne son attention de ce qui va à l'encontre de l'objectivité liée au sujet ? Prenons l'exemple de l'arbre : est-il possible que le sujet refuse de reconnaître ce qui n'est pas beau, mais se concentre uniquement sur la beauté de cet objet ? Échapper ou détourner son attention de ce qui contre-dit la compréhension préalable signifie que le sujet ignore ce qui est contradictoire ou non conforme à la compréhension précédemment établie, et continue à croire ou à maintenir cette compréhension antérieure. Il est possible que le sujet continue à « percevoir » ou comprendre l'objet comme il le faisait auparavant, lorsque l'objet aimé est détruit ou endommagé par accident. Ce phénomène, tel qu'il est décrit et analysé par Maldiney, pourrait résulter de troubles psychotiques, comme illustré précédemment. La haine, ou le désir de vengeance, qui présuppose l'existence de l'objet, peut surgir en tant que « réaction »¹⁷⁷⁵, comme l'a noté Max Scheler [1874-1928], lorsque l'objet aimé est détruit ou endommagé¹⁷⁷⁶, qui est

¹⁷⁷⁵ « Le désir de vengeance est la plus importante des sources du ressentiment. Le mot "ressentiment" indique à lui seul qu'il s'agit d'un mouvement affectif qui a son point de départ dans la saisie de l'état affectif d'une *autre* personne, qu'il s'agit bien d'une *ré-action*. », Max SCHELER, *L'homme du ressentiment*, traduction autorisée, Paris, Librairie Gallimard, 1933, pp. 14-15.

¹⁷⁷⁶ « Le ressentiment est un auto *empoisonnement psychologique*, qui a des causes et des effets bien déterminés. C'est une disposition psychologique, d'une certaine permanence, qui, par un refoulement systématique, libère certaines émotions et certains sentiments, de soi normaux et inhérents aux fondements de la nature humaine, et tend à provoquer une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté du jugement. Parmi les émotions et les sentiments qui entrent en ligne de compte, il faut placer avant tout : la

entendu comme perte, par quelqu'un d'autre. Les réactions envers l'objet détruit, que ce soit dans le contexte des maladies psychotiques ou de la haine et de la vengeance envers autrui, impliquent que l'existence de l'objet persiste d'une autre manière. Dans les maladies psychotiques, cela peut prendre la forme d'un souvenir ou d'une imagination fictive, tandis que dans la haine ou la vengeance, cela se manifeste par le maintien de l'objet ruiné ou détruit.

Cependant, la neutralisation n'équivaut pas à une destruction ou à une ruine forcée, mais plutôt à une dévalidation passive du sens ou de l'effet de l'objectité. En tant que réaction de dissolution passive, le sujet a voulu dévier ou prétend ne pas avoir eu, comme contournement, cet événement ou cet élément qui neutralise l'objectité, en se réfugiant dans l'imagination en guise d'altérative à ce qu'il s'est passé. Cependant, le retour de cet élément dans la réalité rompt cette imagination qui est entendue comme une fuite ou une évasion. Par exemple, Alexandre aime bien la voiture, mais cette dernière pollue l'air. Comme il aime cette voiture, il tente d'ignorer cette réalité. Cependant, la pollution de l'air est si grave qu'elle dérange la santé de son enfant, laquelle a une importance pour lui. Il ne peut pas ignorer ce facteur de pollution malgré son affinité pour la voiture. Dans la dissolution passive, l'objet, dans un sens physique, n'est ni détruit ni ruiné par autrui, mais il demeure physiquement présent. Néanmoins, le sens de l'objet,

rancune et le désir de se venger, la haine, la méchanceté, la jalousie, l'envie, la malice. », *ibid.*, p. 14.

tel que la beauté dans le cas de l'arbre, change. Ce qui diffère ou ce qui est modifié, c'est l'ajout d'un « élément » à cet objet par le biais d'une découverte inattendue. Cet « élément » ajouté, dans le cas de la neutralisation passive, est incompatible avec l'unité « préétablie » ou prévue de cet objet. Il ne se trouve pas à l'« extérieur » de l'objet, qui est affectif pour le sujet, mais plutôt « avec » l'objet de manière incontournable, en tant que partie intégrante de celui-ci. Une fois que cet objet est rencontré, il existe la possibilité de découvrir cet « élément » en association avec cet objet ou cette objectivité de l'objet, ce qui signifie que cet « élément » peut se révéler avec cet objet. Avec la révélation de cet « élément » qui est associé à cet objet, le sens de l'objet ne reste pas le même. « Objectivement », l'objet demeure identique et continue d'exister physiquement, mais la compréhension de ce dernier devient différente. Prenons l'exemple de l'arbre : le côté qui n'est pas beau est découvert, ce qui rend cet arbre, qui n'est plus perçu comme aussi beau qu'auparavant, différent. La « proximité » phénoménologique ou affective avec cet arbre n'est plus la même. Dans la pratique, la dissolution sera comprise par le sujet avec la fréquence de retour de cet élément contradictoire ou de cet événement.

La résistance à la neutralisation, ou l'évitement de celle-ci comme refus, peut se produire de manière « indirecte », telle que la compréhension de la changeabilité du monde acquise dans la dissolution positive de l'affection négative dont nous discuterons dans les sections suivantes, ainsi que par la

création d'une « distance » sous la forme d'un « intervalle » phénoménologique. Ce dernier ne renvoie pas à une distance physique, mais plutôt à l'écart entre ce qui se révèle et ce qui est reçu par le sujet en ce qui concerne l'effectivité affective. L'« intervalle » concerne le « comment » de la réceptivité au sens affectif. Par exemple, nous sommes moins sensible à la parole qu'à ce que nous voyons. Un ami nous dit que les canards se nourrissent d'herbe ou de légumes, mais nous n'y croyons pas vraiment, car nous pensions que ces animaux ne mangeaient que des vers. Cependant, dès que nous voyons des canards en train de brouter de l'herbe sur le bord de la rue, nous sommes convaincu qu'ils se nourrissent également de végétaux. Dans ce cas, nous sommes plus réceptif à ce que nous voyons plutôt qu'à ce que nous entendons. Notre « domaine » de réceptivité est principalement visuel, ce qui signifie que ce que nous voyons est plus « persuasif » pour nous que ce que nous entendons. Un autre exemple est notre réceptivité attentive à ce que dit Arnaud, un ami proche, par rapport à ce que disent les autres, bien qu'ils disent la même chose. Cela est dû au fait qu'Arnaud est un ami proche avec qui nous avons grandi. En ce sens, ce qu'il dit est plus « affectif » ou a un impact plus significatif sur notre réceptivité que ce que disent les autres. Les mots d'un ami proche n'ont pas le même poids que ceux des autres.

La manière dont est perçue la réalité, comme les paroles d'un ami proche, n'est qu'une des multiples façons de recevoir des informations affectives. Il existe d'autres « formes » ou

d'autres manières de « recevoir » en ce qui concerne la réceptivité affective, telles que le ton de la parole, le contexte, les couleurs, etc. La manière dont quelque chose est présenté, y compris sa tonalité, joue un rôle dans la réceptivité des informations affectives. Ce qui devient affectif pour le sujet ne se limite pas seulement à la « forme » de la présentation mais aussi au « contenu » de cette présentation en tant que sens visé par le signe ou la langue. Par exemple, nous sommes moins intéressé par un mot écrit en caractères normaux, mais dès que ce mot désigne un objet qui nous intéresse, comme « vélo » ou « *bicycle* » en anglais, nous devenons sensible à ce son ou à ce mot qui représente l'objet que nous aimons. Ce qui peut être captivant, ce n'est pas seulement la « forme » de la présentation mais aussi le « contenu » ou l'objet représenté par cette « forme » ou ces éléments matériels. En ce qui concerne la réceptivité, il peut exister une tension ou une « compétition » possible entre la force affective de la « forme » et celle du « contenu » de la présentation d'un objet. Le sujet peut être attiré par la « forme » de cette présentation, même si le « contenu » de la présentation ne l'attire pas. Par exemple, il peut être attiré par la couleur ou la « forme » de l'objet, comme la couleur d'une voiture, sans pour autant être intéressé par le « contenu » ou l'objet signifié. Ou au contraire, le sujet peut être attiré par le « contenu », par exemple d'un roman, malgré le caractère peu attrayant de la forme de la présentation, comme la police de caractère ou la mise en page du roman. Le « contenu » du roman peut motiver à surmonter la lecture des mots physiques qui ne sont pas très attrayants.

Mais pour « accéder » au contenu, la forme est nécessaire, ce dont nous discuterons plus loin.

Il est possible que certains éléments du signe ou du langage soient affectivement inertes. Par exemple, la couleur d'un panneau peut ne pas être particulièrement voyante et ressembler à la couleur des feuilles des arbres. Un autre exemple serait la nécessité d'une lumière ou d'un son de voiture pour percevoir le danger lié au passage de la voiture. Si une voiture roule silencieusement dans l'obscurité de la nuit, sans éclairage, le danger de son passage ne peut pas être anticipé. Pour percevoir ou détecter le danger lié au passage de la voiture, il est nécessaire qu'elle soit visible ou que son rapprochement soit signalé par un son. En utilisant les termes de Husserl, dont nous avons précédemment parlé, un « contraste » entre ce qui est exprimé et le fond de cette expression est nécessaire. Dans le cas de l'affectivité inerte ou de la difficulté de réception du signe ou du langage, le « contenu » de ce signe, tel que l'écriture, ne peut pas être compris par le sujet. Les « matériaux »¹⁷⁷⁷ sont, selon Husserl,

¹⁷⁷⁷ « En tant que telles, ces formes n'ont pas été engendrées de façon purement causale, et nous savons toujours déjà que la tradition est précisément tradition, engendrée dans notre espace d'humanité à partir d'une activité humaine, donc en une genèse spirituelle — même si, en général, nous ne savons rien ou à peu près rien de la provenance déterminée et de la spiritualité qui, en fait, a ici opéré. Et pourtant dans ce non- savoir se tient toujours et essentiellement un savoir implicite, savoir qui appelle donc aussi son exploitation, mais savoir dont évidence est irrécusable. Il commence avec des vérités de surface qui vont de soi : ainsi, tout traditionnel est né d'une production humaine ; par suite, des hommes et des humanités passées ont existé, auxquels ont appartenu les

des conditions qui servent de « médiation »¹⁷⁷⁸ permettant d'exprimer ce qui n'est pas physiquement visible, à savoir le sens ou l'être. La « qualité » ou la présence des matériaux est nécessaire pour représenter le contenu en tant qu'objet ou sens. Si cette « qualité » des matériaux n'était pas présente, comme observé par Jacques Derrida [1930-2004] dans l'introduction de *L'origine de la géométrie* (1936), les objectités ou les sens pourraient disparaître¹⁷⁷⁹, malgré le caractère

premiers créateurs qui, à partir des matériaux prédisponibles, matériaux bruts et matériaux déjà informés par l'esprit, donnaient forme au neuf, etc. », Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Épiméthée, 6^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p.176 ; « Mais les idéalités des mots et des propositions géométriques, les théories — considérées purement en tant que formations linguistiques — ne sont pas les idéalités qui, dans la géométrie, constituent ce qui est énoncé et accrédité comme vérité les objets, les états-de-chose géométriques idéaux, etc. En tout énoncé, l'objet thématique, ce dont on parle (son sens), se distingue de l'énonciation qui, en elle-même, n'est et ne peut jamais être thème au cours de l'énoncer. Et ici le thème consiste précisément en objectités idéales et tout autres que celles qui se tiennent sous le concept de langage. », *ibid.*, p. 180.

¹⁷⁷⁸ « Nous le voyons par avance : c'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire, sa chair linguistique ; », *ibid.*, p. 181.

¹⁷⁷⁹ « L'acte d'écriture authentique est une réduction transcendantale opérée par et vers le *nous*. Mais puisque, pour échapper à la mondanité, le sens *doit* d'abord *pouvoir* se recueillir dans le monde et se déposer dans la spatio-temporalité sensible, il lui faut mettre en péril sa pure idéalité intentionnelle, c'est-à-dire son sens de vérité. On voit ainsi apparaître dans une philosophie qui, au moins par certains de ses motifs, est le contraire d'un empirisme, une possibilité qui, jusqu'ici, ne s'accordait qu'à l'empirisme et à la non-philosophie : celle d'une *disparition* de la vérité. C'est à dessein que nous utilisons le mot ambigu de disparition. Ce qui disparaît, c'est ce qui s'anéantit mais aussi ce qui cesse, de façon intermittente ou définitive, d'apparaître *en fait* sans être néanmoins atteint dans son être ou dans son sens d'être. », *ibid.*, p. 91.

d'indépendance¹⁷⁸⁰ de l'objectité ou du sens par rapport aux matériaux, comme l'écriture¹⁷⁸¹, et malgré le rapport contingent¹⁷⁸² entre le signe ou le son et ce qui est visé par le signe ou la langue.

En ce qui concerne la résistance à la neutralisation comme refus, il y a aussi des cas de révélation d'éléments, en tant que découvertes passives, qui ne neutralisent pas l'objectité, mais qui provoquent des réactions telles que la négligence de l'élément et la défense de l'objectité. Pour le cas de négligence,

¹⁷⁸⁰ « Mouvement de l'incorporabilité essentielle et constituante, il est aussi le lieu de l'incorporation factice et contingente pour tout objet absolument idéal, c'est-à-dire pour la vérité ; celle-ci, inversement, a son origine dans un droit pur à la parole et à l'écriture, mais une fois constituée, elle conditionne à son tour l'expression comme un fait empirique. Elle dépend de la pure possibilité du dire et de l'écrire, mais elle est indépendante du dit et de l'écrit en tant qu'ils sont dans le monde. Si c'est donc en son langage, par lui, que la vérité souffre d'une certaine labilité, sa déchéance sera moins une chute vers le langage qu'une dégradation à l'intérieur du langage. », *ibid.*, p. 90 ; « La vérité *ne* dépendant essentiellement d'*aucun d'eux*, ils pourraient tous être détruits sans que l'idéalité absolue, *dans son sens même*, en soit atteinte. Sans doute serait-elle modifiée, mutilée, bouleversée *en fait*, peut-être disparaîtrait-elle en fait de la surface du monde, mais son sens-d'être de vérité, qui n'est pas dans le monde — ni dans ce monde-ci, ni dans un autre — resterait en lui-même intact. », *ibid.*, p. 94.

¹⁷⁸¹ « C'est la possibilité de l'écriture qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendante universelle. Elle le fera en émancipant le sens à l'égard de son évidence *actuelle* pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l'intérieur d'une communauté déterminée. », *ibid.*, p. 84.

¹⁷⁸² « L'idéalité du sens s'accommode d'une intention de vérité déçue ou inauthentiquement satisfaite, sur le mode symbolique. Il reste que si l'omni-temporalité de la non-valeur est possible, c'est toujours au sens de la possibilité empirique, c'est-à-dire de l'éventualité contingente. », *ibid.*, pp. 66-67.

celle-ci se produit, sous la forme de contournement, lorsque le nouvel élément ou la nouvelle découverte ne correspond pas directement à l'objectivité de l'objet, c'est-à-dire que cet élément ou cette découverte, est « secondaire », par rapport à l'élément qui « entre » ou touche l'objectivité, au sens qu'il existe un moyen, comme une sorte de prétexte, de contourner la relation entre cet élément et l'objectivité de l'objet. Par l'exemple d'Alexandre, si le problème de santé de son enfant est juste une toux qui pourrait aussi être provoquée par la grippe ou d'autres maladies, dans ce contexte, la preuve du contre-facteur de voiture comme pollution de l'air s'affaiblit. Autrement dit, la preuve est « secondaire » dans ce cas, car elle peut être contournée, ou le sujet peut encore trouver un prétexte pour écarter cette évidence de l'objectivité de l'objet.

En cas de défense, il s'agit d'éléments ou d'aspects qui soulignent les aspects de non-objectivité de l'objet du point de vue du sujet, c'est-à-dire qui ne présentent pas le contraire ou le contre-sens de l'objectivité, mais les aspects communs entre cet objet et d'autres objets. Autrement dit, il s'agit d'une non-objectification, qui est différente de la neutralisation passive, qui banalise l'objectivité en montrant les aspects de la non-objectivité ou la non-spécificité de l'objet. Cette banalisation ne se produit pas par l'élément contradictoire, à savoir pas comme dans la neutralisation passive, mais par la révélation des aspects communs entre cet objet spécifique et d'autres objets. La banalisation de l'objectivité est considérée comme une « attaque » ou une « diffamation » de l'objectivité et elle

provoque la défense ou la protection contre cette révélation, ce qui implique une opposition entre l'objectité et les autres objets. Par exemple, le père de George est un bon père selon lui, malgré son handicap physique. Il fait des efforts pour s'occuper de ses enfants. Un jour, si le handicap de son père a été moqué par des élèves, George a pu considérer ce geste de moquerie comme une diffamation à l'encontre de son père. Il a donc défendu l'image de celui-ci contre ces gestes de moquerie, jusqu'à ce qu'il découvre que ce dernier avait commis des crimes violents contre sa mère.

Bien qu'il existe la possibilité de différents degrés de correspondance concernant l'objectité de l'objet, et que la manifestation du sens ou de l'être dépende de la matière qui pourrait disparaître et de la réceptivité affective du sujet, il est possible de rencontrer la contradiction, parmi les différentes possibilités de manifestation, qui se révèle sous des approches différentes. Cela n'empêche pas la possibilité de rencontrer la contradiction de manière plus « proche » et plus « pertinente », au sens de proximité et de correspondance phénoménologique, de la vie ou de la compréhension du sujet. En d'autres termes, il peut y avoir une possibilité de « forme » de « présentation » de ce qui a été manifesté et de « contenu » pertinent qui sont en contradiction avec l'objectité. Cette forme et ce contenu correspondent de manière plus proche et plus pertinente au domaine de réceptivité affective du sujet. Malgré la possibilité appartenant au caractère de la matière non-affective et au contenu non-pertinent, cela n'empêche pas la participation

d'autres « éléments » dans cette « présentation » et cette « pertinence » du sens ou de l'être. Par exemple, dans le cas du passage silencieux et sans lumière d'une voiture la nuit, nous ne pouvons pas percevoir ce passage sans lumière ni bruit, mais cela n'empêche pas l'apparition de lumières émanant d'autres voitures dans la même rue, qui n'est pas celle de l'île lointaine.

La matière, même si elle n'est pas affective, s'expose au monde. L'auto-exposition au monde de l'objet, en étant « chosique »¹⁷⁸³, permet la possibilité de l'avènement d'autres données ou la possibilité du changement de la « qualité » de la matière, comme la couleur du panneau qui devient visible pendant la saison où les feuilles changent de couleur ou tombent des branches. L'objet ou la matière de l'objet s'expose au monde et possède la possibilité de changer, en tant que possibilité de « déformation »¹⁷⁸⁴ ou de transformation des conditions de présentation. Autrement dit, la matière, en étant dans le monde ou appartenant au monde, a la possibilité de subir des changements passifs ou de subir un mouvement de reconditionnement. De même, être ouvert au monde permet également l'avènement de nouveauté, en tant que découverte de nouvel élément ou matière, qui correspond de manière pertinente à la neutralisation passive de l'objectivité de l'objet.

¹⁷⁸³ « 1. que ce monde pré-géométrique était monde de *choses* disposées selon un espace et un temps anexacts ; », *ibid.*, p. 130.

¹⁷⁸⁴ « 3. que ces corps purs devaient avoir des formes spatiales, des formes de mouvements et des "*processus de déformation*" ; » (souligné par l'auteur), *ibid.* p. 130.

Revenons à la possibilité de réception. La réceptivité affective signifie qu'il existe un rapport possible entre ce qui se révèle et ce qui est reçu par le sujet. Comme illustré précédemment, la perception « réelle » chez un ami ou ce qui est dit par un ami proche est une approche plus affective ou plus efficace que d'autres. Le mode de compréhension ou le « contenu » possible de la zone de réceptivité affective n'est pas le même d'un sujet à l'autre. Lorsque la manière dont quelque chose de contradictoire est présenté s'approche du « point » ou du domaine subjectif de la réceptivité affective comme si elle « touchait » ce « point » ou cette zone subjective de réceptivité, et le contenu dévoilé qui correspond à ce « point » ou à cette zone subjective de réceptivité affective de manière pertinente, comme pour le cas de l'affection positive, cela offre la possibilité de révéler la contradiction en tant que telle, sans la contourner ou la nier par l'ignorance, en ne restant plus sur la compréhension précédente.

3) La conscience de vigilance

En comprenant l'absence de l'être comme le « néant » ou le non-être, avec la dissolution de l'objectivité affective ou « substantielle » en tant que « neutralisation » de manière passive, une réaction surgit en tant que « conscience » du sujet face à de nouveaux objets, ou d'autres objets qui présentent des caractéristiques affectives. Cette réaction ne relève pas

simplement des réactions normales ou du sens naturel qui impliquent une « participation » au monde, mais vise plutôt à se distancier de ces participations en suspendant de manière active ou subjective l'effet de ces objets.

La notion de surprise chez Natalie Depraz implique l'émergence passive¹⁷⁸⁵ de « quelque chose »¹⁷⁸⁶ de nouveau qui échappe aux prévisions¹⁷⁸⁷ du sujet. Elle se compose de trois phases¹⁷⁸⁸ : l'attente, la crise ou le « choc-rupture », et la réaction du sujet en tant que contrecoup. La surprise, dans son aspect négatif, offre la possibilité de perturber la compréhension ou l'affection agréable à laquelle le sujet était attaché en tant que préoccupation, en introduisant un nouvel élément.

La notion de surprise chez N. Depraz, qui survient par la rencontre de l'altérité, permet au sujet d'avoir une possibilité d'être indépendant, comme s'éloigner¹⁷⁸⁹ ou s'élever, de l'acte d'intentionnalité qui se dirige vers l'objet en tant

¹⁷⁸⁵ Natalie DEPRAZ, « De l'événement à la surprise : le trauma et son expression », *Lectures du Monde Anglophone / LMA*, 2, 2016, *Littérature et événement* © Publications Électroniques de l'ERAC, 2016. URL : <http://eriac.univ-rouen.fr/de-levenement-a-la-surprise-le-trauma-et-son-expression/>, p. 131.

¹⁷⁸⁶ Natalie DEPRAZ, *Le sujet de la surprise : un sujet cardinal*, Bucarest, Zeta books, 2018, p. 11.

¹⁷⁸⁷ N. DEPRAZ, « De l'événement à la surprise : le trauma et son expression », *Lectures du Monde Anglophone*, op. cit., p. 130.

¹⁷⁸⁸ Cf., *ibid.*, p. 132.

¹⁷⁸⁹ Cf., N. Depraz, *Le sujet de la surprise : un sujet cardinal*, op. cit., p. 19.

qu'expérience « naturelle ». En d'autres termes, la focalisation sur l'objet est libérée, déracinée de l'attention « normale » ou de la compréhension précédente. N. Depraz qualifie cet acte de détachement en tant que réaction par le nom d'attention de « vigilance »¹⁷⁹⁰, qui est une conscience ou une « attention » pouvant être provoquée par une « surprise esthétique »¹⁷⁹¹. Cette attention ou conscience diffère des consciences normales ou naturelles qui « participent » au monde, car elle implique une suspension¹⁷⁹² conscientielle¹⁷⁹³ qui se sépare¹⁷⁹⁴ des consciences naturelles. L'attention de vigilance chez N. Depraz ne relève pas d'une des propriétés de l'attention ou d'une de ses variétés, mais, par une « conversion »¹⁷⁹⁵, elle se distingue des attentions préoccupées et maintient une distance par rapport à celles-ci. En d'autres termes, l'attention de vigilance est une conscience des consciences de l'expérience naturelle ou de la pré-attention¹⁷⁹⁶, tandis que la conscience de l'expérience naturelle est caractérisée par l'absence¹⁷⁹⁷ d'attention de vigilance. Ainsi, l'attention de vigilance, en tant que conscience qui se garde de sombrer dans les préoccupations ou les consciences naturelles, opère un

¹⁷⁹⁰ Natalie DEPRAZ, *Attention et Vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Épipiméthée, 2^e tirage, collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion, Paris, Presses universitaires de France, 2015, p. 39.

¹⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷⁹² *Ibid.*, p. 40 ; *Cf.*, *ibid.*, p. 349.

¹⁷⁹³ *Ibid.*, p. 232.

¹⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 347.

¹⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 226.

¹⁷⁹⁷ *Cf.*, *ibid.*, p. 229.

retrait ¹⁷⁹⁸ par rapport aux consciences de l'expérience, s'éloignant d'elles en tant que processus de distanciation, et ne reconnaissant pas la validité ou l'effectivité du sens des objets en tant que tels. L'attention de vigilance, en tant qu'« éveil » ¹⁷⁹⁹ qui se concentre sur la distanciation par rapport à l'acte ou à l'expérience empirique ¹⁸⁰⁰, se caractérise par le fait qu'elle ne se limite pas à focaliser l'attention sur l'objet, mais inclut également une attention partagée ¹⁸⁰¹, comme dans la « méditation » ¹⁸⁰², qui reste en état de « surveillance » ¹⁸⁰³ ou d'alerte face à ce qui peut surgir.

L'attention de vigilance ne se limite pas seulement à l'objet qui occupe la concentration, mais elle met l'accent sur la conscience « postérieure » de la focalisation ¹⁸⁰⁴, qui se situe « au-dessus » des consciences pré-réfléchies ou empiriques. Elle se distingue ¹⁸⁰⁵ d'elles par un acte de distanciation ou de

¹⁷⁹⁸ Cf., *ibid.*, p. 343.

¹⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸⁰⁰ « Non un *acte* thématique dirigé vers un objet (comme les actes bien connus de perception, imagination, mémoire, émotion et abstraction), une *visée* (*spezielles Meinen*) ouverte en tant qu'orientation vécue non finalisée, caractérisée par deux traits : 1) la co-donation indirecte avec l'acte. Elle se greffe sur un acte thématique en le traversant : son existence n'est ni visible directement, ni isolable ; 2) la qualification par le rehaussement : elle rend l'acte plus présent à ma conscience en l'accentuant. », *ibid.*, pp. 194-195.

¹⁸⁰¹ Cf., *ibid.*, p. 357.

¹⁸⁰² « La méditation libère deux qualités attentionnelles contrastées mais corrélées : une attention focalisée sur l'objet de la méditation, d'une part ; une attention panoramique, ouverte à l'espace environnant comme contenant interne, d'autre part. », *ibid.*, p. 19.

¹⁸⁰³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸⁰⁴ Cf., *ibid.*, p. 100.

¹⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 39.

« détournement »¹⁸⁰⁶. Reprenons l'exemple de l'arbre dont nous avons précédemment discuté : ayant été trompé par la beauté d'un côté de l'arbre, nous avons découvert que l'autre côté de l'arbre n'est pas aussi beau que nous le pensions initialement, contrairement à nos attentes. En conséquence, nous ne percevons plus cet arbre comme beau comme auparavant et nous réalisons que sa beauté n'existe pas en nous. Si d'autres arbres semblent beaux à nos yeux, nous nous efforçons de ne pas retomber dans l'attrait « apparent » des arbres, mais nous maintenons une certaine distance vis-à-vis de ces apparences, en restant vigilant. En d'autres termes, nous ne croyons plus facilement à ce que nous voyons, nous devenons méfiant et nous remettons en question ce qui nous apparaît attrayant.

L'attention de vigilance, qui se distancie des actes ou des influences d'actes de l'expérience, implique une préparation¹⁸⁰⁷ que N. Depraz nomme « auto-

¹⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁰⁷ « What do we mean by the term “auto-antecedence”? It designates a relationship to time that is a kind of “expectation-consciousness” and that is composed of a serene vigilance joined to an emotional quality of hope or expectation. In auto-antecedence, the component of lucidity highlights the awakened or even practiced consciousness of the body, even with respect to its internal knowledge, that is, its sensory-motor capacities of anticipation. », Natalie DEPRAZ, “Phenomenology of surprise. Levinas and Merleau-Ponty in the light of Hans Jonas”, T. Nenon and P. Blosser (eds.), *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree, Contributions to phenomenology* 62. Springer Science + Business Media B. V., 2010, p. 224.

antécédence »¹⁸⁰⁸. Cette auto-antécédence anticipe les changements¹⁸⁰⁹ inattendus¹⁸¹⁰ en allégeant¹⁸¹¹ l'effet des objets de préoccupation. Du côté des objets de préoccupation, le sujet ne les perçoit plus comme ayant une influence de valeur significative. En d'autres termes, l'effet des objets diminue. De l'autre côté, en se détachant des influences des objets et en adoptant une attitude légère¹⁸¹², les actes d'expérience deviennent les « objets » de cette attention¹⁸¹³, ce qui, selon N. Depraz, entraîne une « augmentation de l'être »¹⁸¹⁴. Autrement dit, cela amplifie¹⁸¹⁵ ou densifie¹⁸¹⁶ la distanciation¹⁸¹⁷ ou l'« espace intérieur »¹⁸¹⁸ vis-à-vis des influences des objets :

« C'est faire du même coup ressortir une propriété de la conscience qui n'est plus visée directionnelle vers l'objet mais degré qualitatif accentué, ce premier trait de l'attention-vigilance autrement nommé *augmentation d'être*. De là il n'y a qu'un pas, qu'il

¹⁸⁰⁸ Cf., N. DEPRAZ, *Attention et Vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, op. cit., p. 274.

¹⁸⁰⁹ Cf., *ibid.*, p. 274.

¹⁸¹⁰ Natalie DEPRAZ, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer academic publishers, 2001, p. 56.

¹⁸¹¹ Cf., N. DEPRAZ, Natalie, *Attention et Vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, op. cit., p. 62.

¹⁸¹² Cf., *ibid.*, p. 201.

¹⁸¹³ Cf., *ibid.*, pp. 194-195.

¹⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 205.

¹⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 109.

convient de franchir, en direction du *processus* attentionnel. » (souligné par l'auteur)¹⁸¹⁹

L'attention de vigilance, en tant que réaction ou implication¹⁸²⁰ possible de la surprise, est une forme de « subjectivité »¹⁸²¹ maintenue par le vouloir¹⁸²² du sujet. Cette conscience de l'attention, sous la forme de vigilance selon N. Depraz, n'est pas sans rapport¹⁸²³ avec la suspension phénoménologique de Husserl, car cette dernière est considérée comme « une libération pro-éthique »¹⁸²⁴ qui permet au sujet de prendre ses

¹⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁸²⁰ N. DEPRAZ, « De l'événement à la surprise : le trauma et son expression », *Lectures du Monde Anglophone*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁸²¹ « Bref, il ne s'agit pas de rehausser pour accentuer de l'extérieur ou augmenter en quantité, mais de transformer de l'intérieur en qualité. L'attention-vigilance tient dans cette présence modifiée, qualifiée : densifiée à l'acte. », N. DEPRAZ, *Attention et Vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁸²² *Cf.*, *ibid.*, pp. 87-88.

¹⁸²³ *Cf.*, *ibid.*, pp. 18-19.

¹⁸²⁴ *Ibid.*, p. 106.

distances¹⁸²⁵, par le biais de sa volonté¹⁸²⁶ et de sa participation subjective, vis-à-vis des êtres ou de l'effectivité des êtres du monde. Le caractère de distanciation, en tant que dévalidation de manière active ou subjective, est commun à l'attention de vigilance¹⁸²⁷, qui surmonte les effets ou la participation des actes des consciences pré-réfléchies ou empiriques. Pour reprendre les termes de N. Depraz, il s'agit d'une « rupture par rapport à notre attitude spontanée »¹⁸²⁸ en déplaçant¹⁸²⁹ l'attention du « dedans », qui concerne l'expérience naturelle, vers le « dehors », ce qui implique une conscience « augmentée » supervisant les consciences naturelles. Les consciences empiriques ne font pas office d'objets d'échappement ou d'évasion pour cette nouvelle attention ou conscience, mais deviennent au contraire les objets de cette nouvelle attention ou conscience, qui se distingue des premières. L'attention de vigilance chez N. Depraz n'est pas

¹⁸²⁵ « Que l'attitude soit initialement naturelle, naturaliste, mondaine ou intersubjective personnaliste, on s'y affranchit par l'*epochè* d'une focalisation sur le contenu de la chose, de l'objet de l'expérimentation, du monde ou d'autrui, pour se rendre disponible à la qualité de l'attitude elle-même. On nommera cette *epochè* "transcendantale" si elle me décolle de l'adhérence au monde et ouvre en moi l'espace de l'interrogation ; on la baptisera "psychologique" si elle défait en moi la collusion avec mon ressenti corporel et libère l'espace du vécu intérieur ; on l'appellera "éthique" si elle produit un mouvement de recul par rapport à l'action activiste immédiate et introduit le registre du dés-intéressement ; on la nommera enfin "pratique" si elle désédimente nos habitus et creuse en nous la grotte de l'agir charnel archaïque. Il y a là dans tous les cas un décentrement radical de l'ego individuel et l'émergence d'une habitation de l'autre en moi. », *ibid.*, p. 106.

¹⁸²⁶ Cf., *ibid.*, p. 41.

¹⁸²⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸²⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸²⁹ Cf., *ibid.*, p. 41.

une « praxis transcendantale »¹⁸³⁰, car la seconde n'est pas considérée comme un « savoir-faire »¹⁸³¹ dans la vie quotidienne. L'attention de vigilance ne vise pas à explorer en profondeur¹⁸³² ou à rechercher le fondement des actes de conscience, mais plutôt à pratiquer un « epochè naturel »¹⁸³³ qui se distancie¹⁸³⁴ des activités de la vie courante. Autrement dit, cette forme de conscience chez N. Depraz n'est pas comprise comme un moyen de rechercher ce qui est immuable ou substantiel, mais plutôt comme un exercice¹⁸³⁵ de suspension, suspension pratiquée dans la vie quotidienne ou pré-réfléchie. L'attention de vigilance, en mettant en pratique cette suspension sous forme de détachement¹⁸³⁶ actif vis-à-vis des préoccupations, vise à dévalider ce qui occupe les consciences en tant qu'effectivité des êtres du monde.

L'attention chez Husserl, examinée par N. Depraz, était initialement considérée comme un mode¹⁸³⁷ de l'intentionnalité, caractérisé par le fait de viser quelque chose

¹⁸³⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸³¹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸³² *Cf.*, *ibid.*, p. 350.

¹⁸³³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸³⁴ « Je me situe ainsi au point d'intensité entre critique et incarnation, et cela engage une réhabilitation du transcendantal : en écoutant dans l'*epochè* son opérativité pragmatique, je fais du transcendantal un *faire*. J'en déplie les gestes concrets, sens noms : suspendre le cours des pensées et des activités, convertir mon attention de l'extérieur ver l'intérieur, lâcher prise pour accueillir en s'abandonnant, c'est devenir présent à moi-même en m'ouvrant à l'espace intérieur. C'est devenir *vigilant*. », *ibid.*, p. 109.

¹⁸³⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸³⁶ *Cf.*, *ibid.*, p. 357.

¹⁸³⁷ *Cf.*, *ibid.*, pp. 152-153.

en tant qu'objet intentionné. Cependant, comme l'a souligné N. Depraz, Husserl a développé sa pensée plus tard dans le cours publié *Phénoménologie de l'attention* (textes issus du fonds posthume, 1893-1912) en notant que le caractère de la visée¹⁸³⁸ peut être variable¹⁸³⁹ ou ambivalent¹⁸⁴⁰, ce qui signifie que la visée peut être indépendante de l'acceptation du sens de l'objet, se plaçant ainsi « au-dessus » de la compréhension empirique. N. Depraz a voulu souligner que la place de l'attention chez Husserl a évolué graduellement¹⁸⁴¹, suggérant que l'attention n'est plus exclusivement liée à l'acte

¹⁸³⁸ Cf., *ibid.*, pp. 156-157.

¹⁸³⁹ « La visée n'y est plus ouverture orientatrice noétique comme en 1904-1905, mais pas pour autant intentionnalité noético-noématique perceptive : elle est une visée signitive qui se feuillette en une multiplicité de modes attentionnels croisant les motifs du *Meinen* et du *Bemerken*. Husserl y montre l'intrication entre l'être attentif aux mots et l'être attentif à leur signification. Il fait varier les registres de la visée comme vécu d'orientation ouverte non finalisée où s'exprime le sens (*thematisches Meinen*) plutôt que ne sont donnés les termes dans leur matérialité ou *vice versa*, mais aussi les expériences de double attention, l'accent étant porté plus à l'un qu'à l'autre : *primäres Merken, sekundäres Bemerken, Aufmerken, nebenbei Meinen*. », *ibid.*, p. 160.

¹⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 156.

¹⁸⁴¹ « L'attention en ressort bouleversée, quitte son manteau de "concentration" et attrape sa robe de vigilance, composée de trois couleurs principales : 1) celle de 1904-1905, l'attention en ouverture d'orientation accompagne, légère adjuvante en demi-teintes, la perception ; 2) en 1913, l'attention toute brillante de ses variations qualitatives et de ses accents modificateurs fait "muer" la conscience intentionnelle hors d'elle-même ; 3) en 1918-1926, l'attention engendrée par sa dynamique affective vire au rouge de la pulsion éthique. Voilà les trois traits du nouveau visage de l'attention-vigilance qui *déplacent* la conscience : de sa propriété standard, l'intentionnalité, relation formelle et statique à l'objet, on se rend à sa fonction qualitative et dynamique : la gradualité légère de l'ouverture orientée, l'accent mutationnel, l'énergie affective de l'*ethos*. », *ibid.*, p. 169.

intentionnel, mais peut désormais être indépendante de la conscience intentionnelle. D'après N. Depraz, l'attention chez Husserl possède en elle-même la possibilité de s'émanciper du domaine de l'acte intentionnel ou d'exister de manière indépendante par rapport à celui-ci. Ce trait particulier de l'attention, qui lui permet de se détacher ou d'être autonome par rapport à l'intentionnalité, trouve, dans le cadre de la pensée de N. Depraz, une similarité¹⁸⁴² avec la possibilité de maintenir une distance vis-à-vis des êtres ou des effets des êtres, à l'instar de la conscience de « vigilance »¹⁸⁴³ qui, selon N. Depraz, surmonte ou dévalide les actes naturels de l'intentionnalité.

La conscience, ou l'attention de vigilance, qui cherche à se distancier des consciences naturelles, est une réaction découlant de la compréhension du « néant » ou du non-être, compréhension qui est « donnée » de manière passive, comme

¹⁸⁴² « Alternative assurément factice : d'une part, Husserl l'atteste dès 1904-1905, l'attention déborde le champ perceptif intuitif en s'appliquant, on l'a dit, au plan conceptuel symbolique ; d'autre part, il insiste au même moment sur l'indépendance de l'activité de remarquer vis-à-vis de l'appréhension liée à l'objet. Car cette orientation visante contemplative est une "fonction supérieure" qui "flotte" "au-dessus de l'appréhension". Bref, alors que l'appréhension intentionnelle conditionne la visée attentionnelle et que la perception fait la base de l'activité symbolique, l'attention qualifie un vécu indépendant de l'objet appréhendé et non subordonné à l'activité perceptive. », *ibid.*, p. 161.

¹⁸⁴³ « Plus avant, c'est le terme de *vigilance* qui est mis en avant comme concept opératoire pour décrire ce processus, ce qui ne saurait nous laisser indifférent : plus pertinent que le terme de "conscience", la vigilance est présentée comme la condition enactive (*enabling condition*) du processus conscient, en vertu de sa qualité minimale graduelle de seuil réceptif. », *ibid.*, p. 232.

c'est le cas lors d'un événement de dissolution négative d'une affection positive. La question de savoir si la conscience de vigilance, en tant qu'activité visant à se détacher des influences ou des effets des êtres, est indépendante de la structure des consciences naturelles ou de la structure de l'acte intentionnel, sera examinée plus en détail en se basant sur les observations de Fink concernant le caractère de la réduction phénoménologique de Husserl.

Avant d'aborder les remarques de Fink et la discussion concernant la comparaison entre la structure de la conscience de vigilance et celle des consciences naturelles, nous allons illustrer la libération passive de la compréhension du « néant » ou du non-être en élucidant les similitudes entre ces deux formes de compréhension. Nous explorerons également l'autre possibilité de dissolution par rapport à une affection, telle que mentionnée précédemment, qui revêt un caractère positif.

4) La similitude entre le « néant » et l'être : une libération passive

Comme illustré précédemment, la rencontre de l'altérité, en tant que possibilité d'être-au-monde, permet une possibilité de changer, de manière passive, la compréhension de l'être. Lorsque l'objectivité de l'objet ou de l'être se dissout, ce qui se manifeste sous la forme d'une « neutralisation » passive de

l'être ou de la compréhension de l'être, la compréhension de l'être s'anéantit et se transforme en une compréhension du « néant » ou du non-être qui est l'opposé de l'être. Cette nouvelle compréhension, s'opposant à celle de l'être, implique qu'il n'y a rien à saisir ou à retenir dans le « néant » ou le non-être. En d'autres termes, cette compréhension du « néant » ou du non-être se caractérise par la vacuité, qui contraste avec l'être ou la présence de l'être, et est considérée comme différente des compréhensions de l'être.

Cependant, cette manière de concevoir le « néant » ou le non-être, en le traitant comme un objet distinct, c'est-à-dire en le considérant comme quelque chose de séparé de l'être, risque de le faire ressembler aux compréhensions de l'être. La compréhension du « néant » ou du non-être, lorsqu'elle est perçue comme une vérité que nous pouvons saisir de manière insistante, peut sembler similaire à la manière dont nous saisissons les compréhensions de l'être. En d'autres termes, lorsque la compréhension du « néant » ou du non-être est considérée comme un objet distinct se distinguant des autres ou de son opposé, elle présente une similarité avec celle de l'être qui se différencie des autres par son identité propre.

Avec la découverte de la contradiction entre l'aspect affectif et l'aspect non-affectif, ou plutôt le contre-affectif, de l'objet, la compréhension de l'être a été passivement neutralisée. Contrairement aux compréhensions des êtres dites « naturelles », la compréhension du « néant » ou du non-être

est caractérisée par le « rien » ou la vacuité, ce qui signifie qu'il n'y a pas de « chose » qui persiste en tant que substance. Ainsi, la compréhension du « néant » ou du non-être diffère « essentiellement » des compréhensions portant sur les êtres, comme « le paysage est beau » ou « la glace à la vanille est délicieuse », qui présupposent l'existence ou la validité de l'être en relation avec le sujet. En revanche, cette compréhension du « néant » ne reconnaît pas la validité ou l'effectivité de l'être, contrairement aux compréhensions des être(s). Dans le cas du « néant », la compréhension du néant se focalise sur le non-être ou l'absence d'être, qui se distingue des être(s) ou de la présence des être(s). En d'autres termes, le « néant » ou le non-être est considéré comme un objet ou un être qui se différencie des autres objets ou êtres. Par exemple, l'être d'une tasse, conçue pour boire, diffère de celui d'une chaise, conçue pour s'asseoir. L'objectivité, ou l'identité, d'un objet est caractérisée par sa distinction par rapport à d'autres êtres, souvent définie en contraste avec eux. L'établissement de cette distinction implique une relation de dépendance vis-à-vis des autres objets, comme l'a souligné¹⁸⁴⁴ Derrida, pour

¹⁸⁴⁴ « Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du *Je*. Que je sois aussi “vivant” et que j'en aie la certitude, cela vient pardessus le marché du vouloir-dire. Et cette structure est active, elle garde son efficience originale même quand je dis “je suis vivant” au moment précis où, si cela est possible, j'en ai l'intuition pleine et actuelle. La *Bedeutung* “Je suis” ou “je suis vivant”, ou encore “mon présent vivant est” n'est ce qu'elle est, elle n'a l'identité idéale propre à toute *Bedeutung* que si elle ne se laisse pas entamer par la fausseté, c'est-à-dire si je puis être mort au moment où elle fonctionne. Sans doute sera-t-elle différente de la *Bedeutung* “je suis mort”, mais non nécessairement du *fait* que “je suis mort”. L'énoncé “je suis vivant” s'accompagne de mon être-mort et sa

définir son identité. Par conséquent, l'identité d'être suppose la présence d'autres objets en tant que condition préalable. En d'autres termes, l'identité de l'être dépend des autres objets, car elle est caractérisée par la différence essentielle par rapport à ces derniers. Le « néant » ou le non-être, en raison de sa neutralisation ou de sa dévalidation passive, est interprété comme l'absence d'être, s'opposant ainsi à l'être. Le « néant » ou le non-être est considéré comme distinct de l'être, car il est perçu comme le « rien » ou le « vide ». Par conséquent, le « néant » ou le non-être est envisagé comme un objet qui se différencie des autres objets, en particulier par sa distinction par rapport à l'être ou à la présence de l'être.

Comme l'être se distingue des autres êtres par son identité ou essence, le « néant » ou le non-être n'est pas indépendant de l'être ou du caractère de l'être, ayant besoin des autres êtres pour établir son identité ou essence. La validité du sens du « néant » ou du non-être dépend de la différence entre son essence et celle des autres objets ou êtres. Le « néant » ou le non-être est compris comme un objet ou un « être » qui possède sa propre objectité et se distingue des autres objets, étant ainsi son opposé ou distinct. Le caractère d'objectification du « néant » ou du non-être est en commun avec celui de l'être, qui se constitue par sa dépendance vis-à-

possibilité requiert la possibilité que je sois mort ; et inversement. Ce n'est pas là une histoire extraordinaire de Poe, mais l'histoire ordinaire du langage. », Jacques DERRIDA, *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Quadrige, 5^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 113.

vis des autres objets et par sa distinction par rapport aux autres objets ou être(s). En ce sens, le « néant » ou le non-être compris ne diffère pas de la nature de l'être ou de la compréhension de l'être.

L'objectification du « néant » ou du non-être implique également la manière dont est réalisée la saisie. L'être, dans le cadre de l'affection, n'est pas simplement un être parmi les autres, mais il entretient un rapport spécifique qui « participe » à l'être du sujet. L'être est compris comme une « vérité » ou une chose « substantielle » qui existe en relation avec le sujet. En d'autres termes, l'objet substantiel est saisi comme une vérité, selon la manière dont le sujet le comprend. Le « néant » ou le non-être, qui est compris comme un objet distinct des autres objets, ne diffère pas de la manière dont l'être est compris. La similitude entre la manière de comprendre le « néant » en tant qu'objet et la manière de comprendre l'être réside dans l'aspect de l'insistance, qui est un mode de compréhension sous forme d'assertion.

Le mode de compréhension du « néant » ou du non-être en tant qu'assertion ressemble à celui des être(s) par l'insistance. Le « néant », ou le non-être, est compris comme un objet qui signifie le « rien », ou qu'il n'y a pas de « chose » qui existe en tant que « substance », s'opposant ainsi à l'être ou à la présence de l'être. Le « néant », ou le non-être, est compris comme une vision du monde avec le caractère d'une « vérité » trouvée, considérant qu'il n'y a rien qui subsiste. Ce mode de

compréhension en tant qu'assertion dénote une « vérité » trouvée en tant que « nouvelle » substance du monde, saisie avec le caractère de l'insistance ou de la persistance. De cette manière, cette compréhension, du point de vue de la manière dont est réalisée la saisie, ressemble à celle des compréhensions des être(s). Par exemple, la compréhension du « néant » ou du non-être signifie qu'« il n'y a que le "rien" qui existe au sens substantiel dans le monde » ou « il n'y a que le "néant" qui existe dans le monde », en impliquant que le rien ou le « néant » est compris comme un objet. Cette compréhension, avec l'objectification du « néant » ou du non-être, est saisie comme mode d'assertion ou de jugement, comme cela a été montré. Et ce mode de saisie de la compréhension en tant qu'assertion ou jugement n'est pas différent de celui des être(s), concernant le mode de saisie comme assertion ou jugement dans les être(s), tel que « Il y a une discipline, à l'égard des voitures, sur les routes » quand nous voyons les conducteurs de voitures qui respectent les codes ou d'autres utilisateurs de routes. La « discipline » trouvée dans le monde en tant que « réalité » est une affirmation ou un jugement concernant un objet. Si quelqu'un dit qu'il manque d'ordre sur la route, nous montrerons ce que nous avons vu avec insistance sur le « fait » ou la « vérité » trouvée. Le mode de saisie de la compréhension de l'être, à savoir l'insistance sur la vision du monde, rappelle qu'il y a une ressemblance entre la compréhension du « néant » ou du non-être, en tant que rien, qui se distingue de la présence de l'être, et de celle des être(s) dans la vie courante.

Par exemple, des spectateurs regardent un match de football et discutent de la meilleure équipe. La discussion sur la meilleure équipe de football se caractérise par l'insistance sur la meilleure équipe selon chaque point de vue. La discussion parmi les spectateurs peut nous rappeler une autre discussion que nous avons eue avec des amis, sur l'existence de beauté et la non-existence de beauté en tant que néant. Cette discussion sur la beauté et la non-beauté se caractérise par l'insistance sur la « vérité » de l'existence ou de la non-existence de la beauté en tant que néant. Le « néant », ou la non-beauté ici, qui est entendu comme « vérité », est présenté comme un objet qui est saisi de manière insistante. La ressemblance réside dans la manière de comprendre le « néant » qui est considéré comme un « objet » distinct des autres objets, à travers l'assertion ou l'insistance. Ce mode de saisie en tant qu'insistance sur ce qui est perçu comme la « vérité » ou l'essence rappelle que le « néant » ou le non-être n'est pas « substantiellement » différent de l'être, mais partage une similitude avec la manière de comprendre l'être en tant que caractère de l'être. La similitude découlant de la contradiction entre la nature du « néant » qui implique de se distinguer de l'être, et la nature de la compréhension de l'être, montre que la compréhension du « néant » n'est pas différente de celle de l'être en ce qui concerne la nature de l'être ou la manière de le saisir comme insistance, mais plutôt qu'elle implique un autre mode de compréhension de l'être.

La compréhension du « néant » ou du non-être, en revendiquant la différence entre elle et les compréhensions des être(s) en tant que compréhensions précédentes, a été trouvée similaire à ces compréhensions des être(s), en partageant le caractère de l'être ou le mode de compréhension de l'être en commun. La similitude entre ces genres de compréhension, à savoir la nature de l'être ou l'objectification du « néant » et la manière de compréhension comme insistance, contre-dit la compréhension du « néant » en tant qu'une compréhension qui diffère de celle des être(s). La contradiction révélée libère la saisie ou la compréhension du « néant » ou du non-être comme telle, à savoir compris comme opposition de l'être. Autrement dit, le « néant », ou la compréhension du « néant », ne s'entend plus comme l'opposition à celle de l'être, mais se libère de la distinction ou de l'opposition entre le néant et l'être. La compréhension, ou l'identité du « néant », qui s'oppose à celle de l'être, se dévalide en tant que « neutralisation » de manière passive qui est une libération de la différence entre l'être et le non-être.

5) La remarque de Fink

Avec des similitudes entre la compréhension du « néant » ou du non-être et la compréhension de l'être, la compréhension du « néant » ou du non-être ne demeure plus comme telle, mais s'est libérée de son « identité », en tant que neutralisation de

manière passive, et de l'opposition avec la compréhension de l'être. La conscience de vigilance, illustrée plus haut, destinée à se distinguer des consciences pré-réfléchies, est-elle indépendante de la structure des consciences naturelles ? L'attention, ou la conscience de vigilance, est destinée à maintenir une distance par rapport à l'influence ou à l'effectivité de l'objet en tant que dés-effectuation. Il s'agit d'une volonté ou d'un vouloir visant à se distancier des objets influents. La distanciation est pratiquée ou voulue par le sujet en tant qu'activité de volonté. Dans ce cas, cette conscience implique un but ou un objectif qui est de diminuer les effets des objets empiriques en correspondant à la compréhension du « néant » ou du non-être. De cette manière, cette conscience n'est pas *neutre*, mais comporte un souhait volitif qui est d'éloigner des effets des consciences naturelles, et cela ressemble aux vouloirs des consciences naturelles dans la vie courante. Par exemple, devant la vitrine d'une boutique qui attirait l'attention sur la beauté d'un vêtement, nous nous sommes dit que nous devrions en rester éloigné. En effet, nous avons déjà expérimenté que la beauté du vêtement ne se révélait pas comme telle pour tout le monde, qu'elle ne pouvait être exhibée qu'aux occasions formelles, et que celles-ci restent rares. Un autre jour, nous avons vu dans la même avenue un enfant demandant à sa maman de l'éloigner d'une décoration monstrueuse et effrayante devant la vitrine d'un magasin pendant la fête d'Halloween. Ces scénarios similaires nous rappellent que le vouloir de s'éloigner ou de se distancier ressemble, par nature, aux vouloirs de la vie courante. Les

deux vouloir impliquent une volonté et une « destination » de la volonté, c'est-à-dire l'« objet » ou l'objectif de cette activité subjective.

En ce qui concerne la relation entre la nature de l'activité de la réduction phénoménologique chez Husserl et le domaine ou la structure de l'expérience naturelle, Eugen Fink [1905-1975] a remarqué que la première ne se trouve pas en dehors ou n'est pas indépendante de la seconde. Il y a une « analogie »¹⁸⁴⁵ entre ces deux types d'activités. Dans le contexte de Husserl, comme illustré dans le premier chapitre, la réduction phénoménologique, en tant que suspension de la validité du sens, est considérée comme une méthode visant à découvrir ce qui persiste, à savoir la phénoménalité ou la possibilité de phénoménalisation. Comme décrit par Fink, la réduction phénoménologique, en tant qu'activité de réflexion radicale¹⁸⁴⁶ qui suspend la validité du sens afin de découvrir la phénoménalité, est considérée comme distincte¹⁸⁴⁷. Elle

¹⁸⁴⁵ Eugen FINK, *Sixième médiation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, texte établi et édité par Hans Ebeling, Jann Holl et Guy Van Kerckhoven, traduit de l'allemand par Nathalie Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 65.

¹⁸⁴⁶ « La réduction phénoménologique se forme – comme nous l'avons vu – dans une époque réflexive d'une structure dynamique inouïe : se transformant par la réflexion sur soi la plus profonde, l'homme lui-même et son être naturellement humain *dans le monde* s'outrepassent par la production du spectateur transcendantal. », *ibid.*, p. 62.

¹⁸⁴⁷ « Par l'accomplissement de la réduction phénoménologique, l'être transcendantal n'est pas seulement “découvert” et inauguré, mais il est aussi *étendu* à un être transcendantal qui, en tant que tel, *n'est aucunement homogène quant à sa nature d'être* avec l'être ouvert par la réduction. En d'autres termes, l'accomplissement de la réduction phénoménologique fait s'ouvrir un *abîme* dans le champ de la subjectivité

demeure en dehors ou indépendante, dans le domaine transcendantal, ce qui est un « dualisme »¹⁸⁴⁸, par rapport aux actes d'expérience dans la vie courante qui acceptent le sens ou l'être. La suspension, en impliquant le soi « phénoménalisant »¹⁸⁴⁹, qui découvre la phénoménalité ou la structure de la phénoménalisation¹⁸⁵⁰, n'est pas pratiquée par

transcendantale, instaure une *scission de l'être transcendantal* en deux districts hétérogènes. La théorie transcendantale des éléments a affaire à l'un de ces districts, c'est-à-dire à l'activité transcendantale constituante (à la formation du monde et de l'être). La vie du spectateur phénoménologisant, "*désintéressée*" à l'égard de la constitution du monde, *se mettant à distance* d'elle par l'épochè, est l'objet de la théorie de la méthode. La distinction entre théorie des éléments et théorie de la méthode n'est donc aucunement "de l'ordre de la technique scientifique" (elle n'est pas pour ainsi dire une théorie de la méthode préalable ou postérieure), mais elle est une distinction en "*domaines*", elle s'ancre donc, en tant que telle, dans un *dualisme de la vie transcendantale*. », *ibid.*, p. 73.

¹⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁸⁴⁹ « Le moi phénoménologisant de la réflexion se trouve dans un *contraste plus profond* avec la vie transcendantale qu'il rend thématique dans son mouvement de constitution du monde, que ne l'est jamais un moi de la réflexion dans l'attitude naturelle avec la vue du moi saisie réflexivement. », *ibid.*, p. 64.

¹⁸⁵⁰ « Dans l'*épochè* universelle, dans la mise hors-circuit de toutes les positions de croyance, le spectateur phénoménologique se produit lui-même. La tendance transcendantale qui s'éveille en l'homme, qui le pousse à inhiber d'un seul coup toute validité, supprime (*aufhebt*) l'homme lui-même, l'homme *se dés-humanise* (*sich entmenscht*) dans l'accomplissement de l'*épochè*, c'est-à-dire qu'il libère en lui le spectateur transcendantal, il périt en lui. Mais celui-ci n'est pas d'abord advenu par l'*épochè*, il s'est seulement *affranchi* du travestissement voilant de l'être-homme. La tendance transcendantale qui *s'éveille en l'homme* n'est rien d'autre que l'*activité phénoménologisante* "intime" du spectateur transcendantal *qui est déjà à l'œuvre dans le projet de la motivation*. En se libérant lui-même dans son agir (*épochè* universelle), celui-ci est aussi le *premier* moi transcendantale (et la *première* vie transcendantale), qui advient en tant que tel à lui-même. Mais l'advenir à soi-même du spectateur phénoménologique n'est que ce qui rend possible

l'« homme »¹⁸⁵¹ au sens de l'expérience naturelle. Au contraire, elle se comporte différemment¹⁸⁵² par rapport aux actes d'expérience naturelle, ce qui constitue une forme de « suppression de l'humanité »¹⁸⁵³ comme le remarque Grégori

un advenir à soi-même *plus fondamental* : dans la vie de connaissance du moi phénoménologisante, la subjectivité transcendante advient à elle *comme constituante*. En d'autres termes, le spectateur n'est que *l'exposant fonctionnel* de la vie transcendante constituante ; il n'est certes pas lui-même à nouveau constituant, mais rend justement possible, par son *altérité (Andersartigkeit) transcendante*, la conscience de soi (le devenir-pour-soi) de la subjectivité constituante. Cette conscience de soi se forme pour autant que le spectateur advenu à lui-même par l'*époque réduit l'immanence humaine "mise entre parenthèses"* par un questionnement-en-retour express qui remonte au-delà des validités auto-aperceptives de l'humanité, c'est-à-dire de l'appartenance mondaine, et libère ainsi la vie transcendante de l'expérience et l'avoir transcendante du monde (*Welthabe*). » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 93-94.

¹⁸⁵¹ « La réflexion phénoménologique réductive sur soi-même n'est pas une radicalité accessible à l'homme, elle ne réside donc pas du tout dans l'horizon des possibilités humaines. Bien plutôt, dans le devenir-effectif de la réduction se produit une réflexion sur soi-même dont la structure est d'un genre tout à fait nouveau : ce n'est pas l'homme qui fait réflexion sur son soi, mais c'est la subjectivité transcendante, voilée dans l'auto-objectivation sous la forme de l'homme, qui fait réflexion sur elle-même, en prenant son départ *apparemment* comme homme, en se dépassant et se ruinant comme homme, à savoir en s'orientant vers le fond vital (*Lebensgrund*) propre, en dernière instance le plus intime. », *ibid.*, p. 86.

¹⁸⁵² « Or, dans l'époque réductive, une tendance inverse se forme dans la vie transcendante, qui se déroule en sens contraire, qui ne prend pas part ni ne s'inscrit dans la direction constituante de la vie, mais retourne à *l'encontre* de cette tendance de la vie, *brise la tendance de la vie qui a le monde pour fin*. Ce par là et ce grâce à quoi la vie transcendante se tire de sa retraite vieille comme le monde. Le spectateur *qui ne participe pas* à la croyance au monde (à la constitution du monde) fait surgir par la réduction la source qui est à la base et la dimension originelle de la croyance au monde, il "découvre" la subjectivité transcendante comme constituante. », *ibid.*, pp. 76-77.

¹⁸⁵³ Grégori JEAN, « "Le mondain, le transcendantal, l'absolu – et le reste". Essai sur la "clôture du transcendantal" dans la Sixième méditation

Jean. De cette manière, la réduction, c'est-à-dire la suspension phénoménologique, semble demeurer à l'extérieur¹⁸⁵⁴ ou « autre que »¹⁸⁵⁵ le domaine de l'expérience naturelle ou de la structure de la phénoménalisation qui s'effectue dans la vie courante.

Dans *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode* (1932), Fink aborde la question¹⁸⁵⁶ du rapport entre ces deux types d'activités : l'activité de suspension de la validité du sens et l'activité de l'expérience ou de la conscience naturelle. Il cherchait à montrer que ces dernières sont probablement liées plutôt que

cartésienne de Fink », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, ISSN : 1782-2041, Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de l'Université de Liège, Volume I, numéro 3, <http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>, Décembre 2005, p. 41. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=130>

¹⁸⁵⁴ Cf., E. FINK, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, op. cit., p. 75 ; *ibid.*, p. 85.

¹⁸⁵⁵ « Tant que nous nous tenons dans l'attitude naturelle, l'agir phénoménologisant n'est pas même pré-donné quant à sa *possibilité* totalement *vide*, il ne peut être imaginé (*erdacht*) par aucune imagination (*Phantasie*) "scientifique", aussi inventive soit-elle. Cet agir ne subsiste à titre de *possibilité* en général que par l'accomplissement de la réduction, par quoi le monde n'est pas seulement donné comme effectif, mais est également "transcendé" dans le style de ses possibilités. », *ibid.*, p. 81.

¹⁸⁵⁶ « L'activité thématitante réflexive du devenir constitutif est-elle quelque chose de *principiellement autre*, de différent dans son sens intentionnel d'expérience de l'activité thématitante réflexive de "l'être immanent" ? La réflexion qui est *élucidée de manière constitutive* dans la théorie transcendantale des éléments est l'expérience humaine de soi-même (l'expérience de l'"être immanent") – simplement, précisément, réduite de manière transcendantale. Cette réflexion qui a par l'époché, perdu son humanité se tient *dans la tendance à l'être* ; l'interrogation constitutive de cette dernière porte à la lumière le royaume implique de la vie constituante cachée. », *ibid.*, pp. 74-75.

d'être séparées ontologiquement. Selon Fink, la recherche ou la possibilité de réflexion ne se trouve pas, par nature, en dehors du domaine de l'expérience naturelle. Au contraire, la possibilité de réflexion est impliquée dans la structure de la vie courante, partageant sa structure ¹⁸⁵⁷ avec les activités naturelles. La réflexion phénoménologique, en tant que méthode qui se concentre sur la possibilité de l'apparition elle-même¹⁸⁵⁸, implique son « objet » rapporté¹⁸⁵⁹ et éclairci¹⁸⁶⁰ par la conscience, en étant dans le domaine transcendantal¹⁸⁶¹ considéré comme l'objectif de la recherche phénoménologique. En d'autres termes, la réflexion phénoménologique, en

¹⁸⁵⁷ « Considérée ainsi de manière formelle, la réflexion du spectateur transcendantal sur lui-même a une *structure analogue* à la réflexion humaine sur soi. Même la conscience humaine de soi et du moi existent déjà avant la "réflexion". L'"anonymat" de la vie qui fait expérience, par exemple dans l'expérience extérieure tournée vers les choses, n'est pas un manque ni un état d'égarement de la conscience de soi, mais bien plus, c'est précisément le *mode normal* de celle-ci. La réflexion ne fait qu'objectiver le savoir de soi-même auparavant a-thématique du moi. », *ibid.*, p. 65.

¹⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸⁵⁹ Cf., *ibid.*, p. 126.

¹⁸⁶⁰ « Dans la thématization du spectateur phénoménologique et par cette dernière, la cosmogonie constitutive advient à elle-même, elle sort de l'obscurité et de "*l'être-en-dehors-de-soi*" et entre dans la clarté de "*l'être-pour-soi*" transcendantal. Ainsi donc, la *théorie* transcendantale des éléments est le mouvement de l'"*advenir-à-soi-même*" de la subjectivité transcendantale, qui s'accomplit par le spectateur phénoménologisant dans son agir théorique, *dans la mesure où celle-ci, et pour autant qu'elle l'est, est origine constituante du monde* en tant qu'univers de tout étant. », *ibid.*, pp. 66-67.

¹⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 151.

incluant son « objet » à découvrir¹⁸⁶² ou le « mode d'être »¹⁸⁶³ selon Fink, est une activité de « thématization »¹⁸⁶⁴ similaire à celles¹⁸⁶⁵ que nous trouvons dans l'expérience naturelle.

¹⁸⁶² « Tous ces actes sont des expériences de *l'étant*, de données de l'expérience externe et interne – mais à ceci près que, à présent, ce dont il est fait l'expérience par ces expériences, c'est-à-dire l'"étant", a été, par le spectateur phénoménologique de cette vie, mais entre parenthèses et métamorphosé en *phénomène*. Cependant, le spectateur phénoménologique n'en reste pas à la considération thématique de l'expérience transcendante du monde (de l'expérience de l'étant incluant les réflexions sur l'être immanent), mais questionne-en-retour depuis l'expérience-du-monde jusqu'à la constitution-du-monde, questionne en retour depuis les validités d'être achevées jusqu'aux *procès de formation* de ces validités d'être, et ainsi également jusqu'aux *couches profondes constitutives des réflexions*. Il dévoile la *tendance téléologique* de toute vie constituante, c'est-à-dire la *tendance à l'être*. Fondamentalement, il conçoit tellement à rebours, que *l'étant n'est que le résultat d'une constitution, la constitution toujours constitution de l'étant*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 73-74.

¹⁸⁶³ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸⁶⁴ « En aucun cas, car la posture thématique du "spectateur désintéressé" est déjà une activité thématizante, un agir d'un moi de la réflexion, non d'un moi vivant de manière directe. », *ibid.*, p. 66.

¹⁸⁶⁵ « "L'étant" au sens naturel, c'est-à-dire au sens *originel* est l'étant qui se rencontre dans l'horizon et l'entourage de l'attitude naturelle : *l'étant dans le monde*. C'est dans l'*emprisonnement mondain* de l'attitude naturelle que surgit pour nous en tout premier lieu *l'idée et le concept de l'être*. Même si l'accomplissement de la réduction phénoménologique nous porte alors au-delà de l'étroitesse de l'attitude naturelle et nous ouvre la dimension jamais pressentie de la constitution du monde, même si nous acquérons l'idée selon laquelle ce que nous comprendrons communément comme la totalité de l'étant ne représente en vérité qu'une couche dans la constitution du monde nouvellement découverte, précisément la couche des produits finaux constitués, nous ne sommes pourtant pas sortis le plus souvent de l'*emprisonnement dans l'idée mondaine d'être*. Inextricablement pris en elle, nous interprétons ce qui, par la réduction phénoménologique, est parvenu pour nous à la "donnée" à la lumière du concept d'être bien entendu formalisé, à savoir comme une sphère d'être "transcendantal". Quoiqu'elle soit nécessaire, ceci est une *naïveté phénoménologique*, dans la mesure où nous cherchons tout d'abord à saisir l'être transcendantal en étant secrètement conduit par le

Comme montré dans l'introduction¹⁸⁶⁶ d'*Être et Temps* (1927) de Martin Heidegger, l'« objet » n'est pas absent dans la recherche. Ce qui est impliqué dans la recherche ou le questionnement, c'est son objet ou sa direction guidée qui se distingue des autres objets ou directions. De cette manière, la structure ou la nature de l'activité de réflexion phénoménologique, qui vise à explorer le domaine transcendantal en tant qu'objet de questionnement, n'est pas extérieure au domaine naturel¹⁸⁶⁷, mais plutôt une forme de

concept naturel d'être qui n'a pas encore été proprement surmonté, en tant que dimension indépendante de l'étant représentant en tant que tel le substrat de l'expérience théorique phénoménologisante. Nous sommes emprisonnés dans la croyance tout à fait naturelle qui veut que l'être transcendantal soit un nouveau mode d'être, précisément découvert par la réduction, qui serait dès lors à poser à côté du mode d'être de l'être mondain. », *ibid.*, pp. 127-128.

¹⁸⁶⁶ « Tout questionner est un chercher. Tout chercher tire de ce qu'il recherche la direction qui précède et guide sa démarche. Questionner, c'est, sur le plan de la connaissance, chercher l'étant quant au fait qu'il soit et quant à son être tel. Chercher, sur le plan de la connaissance, s'appelle "recherche" quand est dégagé pour le déterminer ce après quoi la question se pose. En tant que questionnement après... le questionner a son *questionné*. Tout questionner après... consiste d'une manière ou d'une autre à s'enquérir auprès... Au questionner appartient, outre de son questionné, un *interrogé*. Dans la recherche, c'est-à-dire dans la question qui est spécifiquement théorique, le questionné doit être déterminé et porté au concept. Dans le questionné se trouve alors en tant que ce qui est proprement visé le *point en question* avec lequel le questionnement parvient à son but. », M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁸⁶⁷ « Parce que justement, avec l'analyse et l'élucidation constitutives d'une auto-réflexion humaine (dans sa figure réduite !) portant sur "l'être immanent", la structure transcendantale de l'activité phénoménologisante n'est pas encore comprise, cette dernière demeure comme un *reste* non-conçu dans l'auto-élucidation tendant à l'universalité de la subjectivité transcendantale, et motive ainsi l'*esquisse de l'idée* de la théorie transcendantale de la méthode. », E. FINK, *Sixième médiation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, *op. cit.*, p. 75.

« métamorphose »¹⁸⁶⁸ de l'être. La possibilité de questionnement ou de réflexion phénoménologique est incluse¹⁸⁶⁹, selon Fink, dans la structure ou le domaine de l'expérience naturelle, avec une « affinité »¹⁸⁷⁰ :

« Dans l'expérience théorisante de la connaissance phénoménologique, nous *ne* nous rapportons certes *pas* à l'étant (dans la mesure où l'étant est originellement l'étant *dans le monde*, dont la dignité transcendantale est un résultat constitutif), mais nous nous rapportons à la *constitution* transcendantale *du monde analogiquement, comme à un étant*. L'“*analogia entis*”

¹⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁸⁶⁹ « Eu égard à cette situation, cela a-t-il encore en général un sens à parler de *voies* vers l'attitude transcendantale ? Des voies vers la phénoménologie, au sens d'une *motivation continue* commençant dans l'attitude naturelle et conduisant de manière cohérente et contraignante à l'attitude transcendantale, *il n'y en a pas*. Mais cela ne veut pas dire qu'il soit absolument absurde de parler de “voie vers la phénoménologie”. Ainsi par exemple, partir de l'idée d'une réflexion radicale sur soi-même est une véritable voie, parce que, dans l'accomplissement d'une telle réflexion sur soi-même, peut jaillir l'éclaircissement transcendantal qui seul fraye la voie en direction d'un retour sur soi-même à radicaliser en un nouveau sens ; parce qu'à l'occasion d'un advenir-en-soi résolu et inexorable, est créée la possibilité d'une disposition pour qu'un coup d'œil productif soit jeté sur la dimension de la radicalité transcendantale. La voie ne deviendra contraignante que si nous apportons déjà avec nous un savoir transcendantal, – aussi entièrement obscur soit-il. La voie qui part de l'idée d'une science définitive et ultimement fondée devient aussi contraignante lorsque nous pouvons déjà chercher une “fondation ultime” en direction d'une assise transcendantale, lorsque nous ne nous en tenons pas à une absence mondaine de préjugé qui, vue transcendentale, est encore de part en part un emprisonnement (*Befangenheit*) dans des préjugés. », *ibid.*, pp. 86-87.

¹⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 151.

entre l'être mondain et l'être transcendantal n'est pas une "analogia attributionis", mais une "analogia *propositionalis*" : de même que l'expérience théorique est communément référée à l'étant, de même nous sommes, nous qui phénoménologisons, référés *de manière analogique* à la constitution du monde qui en soi n'est pas, mais qui n'est pas non plus non-étant. Si tout étant – conformément à l'idée transcendantale de la phénoménologie – n'est pas rien d'autre qu'un *étant devenu* constitutif, le *devenir de l'étant dans la constitution* n'est alors pas lui-même déjà étant. » (souligné par l'auteur)¹⁸⁷¹

Sous l'objectif de la recherche de ce qui demeure en tant que phénoménalité, la réduction phénoménologique, comme remarqué par Fink, est pratiquée ou initiée par la « motivation »¹⁸⁷² ou le vouloir actif du sujet, qui suspend la validité du sens de manière active. La suspension de validité, ou la « neutralisation »¹⁸⁷³ active, ne résulte pas d'une action aléatoire, mais est réalisée par le vouloir du sujet « désintéressé »¹⁸⁷⁴ qui anéantit ou dévalide l'effectivité du sens¹⁸⁷⁵ en tant qu'objectif de l'activité volitive. De cette

¹⁸⁷¹ *Ibid.*, pp. 128-129.

¹⁸⁷² *Ibid.*, p. 83.

¹⁸⁷³ E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, *op. cit.*, p. 323.

¹⁸⁷⁴ E. FINK, *Sixième médiation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸⁷⁵ « Qui donc exerce l'*epochè* universelle ? Personne d'autre précisément que le moi transcendantal de la réflexion, c'est-à-dire le

manière, la suspension implique une tendance à l'« être »¹⁸⁷⁶ qui vise son « objet » en tant que néantisation active du sens de l'objet, c'est-à-dire que cet « être » n'est plus l'être au sens ordinaire de la vie courante, mais il devient l'« objet » visé en tant que dévalidation de l'effectivité du sens ou de l'être, avec la participation du vouloir de suspension du sens de l'objet ou de l'être.

Le sens anéanti ou suspendu en tant que « rien »¹⁸⁷⁷ ou néant, qui se distingue de la validité du sens, s'entend comme un « effet » ou une conséquence de la suspension. Impliquant la motivation derrière la suspension, qui consiste en la recherche de la possibilité de phénoménalisation, la suspension de la validité du sens, qui place l'effet ou la validité du sens entre parenthèses par la volonté ou le vouloir du sujet, appartient à

*spectateur phénoménalisant. Celui-ci ne cesse pas d'exercer la croyance au monde parce qu'il n'a absolument jamais vécu dans la croyance au monde. Pourtant, il est précisément avant tout formé à ne pas participer, à être désintéressé à la croyance à la croyance au monde. En tant que moi réfléchissant, il ne s'intéresse pas à la vie de croyance du moi thématique, par son attitude thématique il exerce l'époché sur cette vie de croyance, mais seulement au sens où il ne prend pas parti, où il ne participe pas. Eu égard à son objet, la croyance au monde en tant que telle, il est dans une attitude de croyance ininterrompue. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 95.*

¹⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁸⁷⁷ « Mais le fait que ce “moyen” lui soit absolument assigné, qu'il ne puisse avoir de langue propre, de concepts propres, a sa raison d'être dans la réduction phénoménologique. Elle place bien d'une certaine manière le “spectateur” qui vient d'être établi devant le *rien* : le monde est mis entre parenthèses et l'ensemble de la *pré-donnée* du monde, l'ensemble des possibilités du monde sont également par là même mises entre parenthèses, seule la vie transcendante actuellement fluante avec ses horizons non-dévoilés reste le seul et unique thème du spectateur. », *ibid.*, p. 149.

l'activité d'objectification qui anéantit ou dévalide activement l'effet du sens en tant qu'objet. De cette façon, l'activité de réduction phénoménologique n'est pas fondamentalement différente ¹⁸⁷⁸ ni indépendante du caractère de l'activité volontaire. Autrement dit, la pratique de suspension, en tant que dévalidation de l'effectivité du sens ou de l'être, est un autre mode d'« être », au lieu d'avoir une différence essentielle avec le domaine ou la structure de l'expérience. La réduction phénoménologique dans ce sens n'est pas complète, selon Fink, car elle « se présuppose elle-même » et est

¹⁸⁷⁸ « Or, si la mondanéisation de l'activité phénoménologisante est bien elle-même une *nécessité constitutive* qui repose sur des tendances et des donations de sens transcendantales, on ne peut pas pour autant répondre à la question de savoir “qui” phénoménologise en renvoyant simplement au spectateur transcendantal, – qui a été reconnu comme “sujet” proprement dit lors de l'accomplissement de la réduction. Le *sujet à part entière* de l'activité phénoménologisante n'est ni le moi transcendantal (qui persiste dans sa transcendantalité), ni l'“homme” fermé au transcendantal, ce qui fait la naïveté de l'attitude naturelle, mais bien plutôt la *subjectivité transcendantale* qui “apparaît” dans le monde – par le biais d'une mondanéisation impropre. Cela veut dire que le “qui” recherché est un sujet théorisant qui doit être caractérisé *aussi bien comme transcendantal que comme mondain*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 172.

« conditionnée »¹⁸⁷⁹ en tant qu'une des variations¹⁸⁸⁰ du domaine de l'expérience naturelle en ce qui concerne la nature de l'activité et l'implication de l'objet.

L'attention de vigilance, qui vise à maintenir une distance active par rapport à l'influence ou à des effets de l'objet en tant que dés-effectuation ou dévalidation, implique une volonté ou

¹⁸⁷⁹ « En tout premier lieu, l'attitude naturelle est la *présupposition de tout savoir phénoménologique*, dans la mesure où la connaissance phénoménologique n'est possible que si la constitution du monde a déjà eu lieu – précisément dans "l'état de l'oubli de soi". En d'autres termes, l'*advenir à soi-même* de la subjectivité transcendante *présuppose un être-hors-de-soi préalable de cette dernière*. Par là, on ne désigne pas une nécessité "logique", dérivée analytiquement du concept de l'*advenir à soi-même*, mais une *nécessité transcendante* qui précède toute saisie logique. Le fait que l'"attitude transcendante" soit conditionnée par le mode transcendantal d'existence de l'"attitude naturelle" ne consiste pourtant pas seulement en ce que la vie constituante, en tant que thème et substrat de la connaissance phénoménologique, doit être déployée dans la naïveté avant de pouvoir être "éclairée pour elle-même", précisément par la réduction phénoménologique et la question-en-retour dans la constitution par là rendu possible ; mais ce fait réside en outre dans la *dépendance de la connaissance phénoménologique à l'égard de la situation mondaine d'expression*. Cela veut dire que toute connaissance transcendante de soi qui se réalise dans la question-en-retour dans la constitution, ne part pas seulement de l'attitude naturelle, mais *lui demeure également rétro-référée*. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, pp. 192-193.

¹⁸⁸⁰ « En accomplissant la réduction phénoménologique, nous acquérons bien justement l'idée fondamentale selon laquelle *toutes* les actions humaines sont au fond des actions et des activités *transcendantes*. La "transcendentalité" de ces dernières, tout comme précisément l'ensemble de la vie qui effectue de manière constitutive se trouve *avant* le dévoilement réductif dans une obscurité méconnaissable. Il est vrai que toutes les activités humaines sont "en soi" transcendantes et que "par conséquent" l'activité phénoménologisante n'est qu'*une activité parmi les autres* activités transcendantes qui sont constituées et aperçues comme *humaines* par l'auto-constitution du sujet transcendantal en homme dans le monde. », *ibid.*, p. 167.

un vouloir de s'éloigner activement des effets des objets influents, en cohérence avec la compréhension du « néant » ou du non-être résultant de la dissolution au sens négatif. L'activité pratiquée par la conscience de vigilance, visant à s'éloigner des préoccupations ou des effets d'objets influents en impliquant son objet ou son « objectif » sous forme de distanciation, partage une structure similaire avec les vouloirs qui surviennent dans la vie courante ou la vie pré-réfléchie. La similitude identifiée entre la structure de l'activité de la conscience de vigilance et celle des consciences naturelles conduit le sujet à ne plus considérer cette conscience volontaire comme une activité au sens « substantiel ». Il ne demeure plus fixé sur cette conscience, en tant que libération passive, de la même manière que dans le cas de la similitude entre la compréhension du « néant » et celle de l'être.

V) La dissolution positive et le désir

Comme mentionné précédemment, il y a deux manières de surprendre en ce qui concerne l'affection. La première forme de surprise concerne l'émergence de l'affection. Celle-ci peut être perçue de manière positive, se caractérisant par l'attrait ou le rapprochement, et de manière négative, se manifestant par l'éloignement. La seconde forme de surprise concerne la dissolution de l'affection. La dissolution peut également être perçue de manière positive et négative. La dissolution de

l'affection dans un sens négatif, que nous avons explorée, se caractérise par l'*anéantissement*, c'est-à-dire la dévalidation passive de l'être en révélant le « néant » ou le non-être. La dissolution, dans un sens positif que nous allons explorer, se caractérise par la compréhension de la flexibilité en annulant la contrainte ou la limite de manière passive. L'objet désagréable ou effrayant, dans le contexte de l'affection négative, dénote une « frontière » ou une étrangeté entre l'objet et le sujet. Comme illustré précédemment, le désagrément ou la peur éloigne le sujet de l'objet. Par exemple, les bruits ne nous plaisent pas ou nous dérangent, alors nous faisons un détour pour nous éloigner des bruits provenant d'un chantier. Nous avons le sentiment que nous ne sommes pas en harmonie avec ce bruit, comme s'il n'« appartenait » pas à notre être. En ce qui concerne la peur, nous nous éloignons autant que possible de l'objet de notre crainte, comme un reptile, car nous percevons cet objet comme étant « hétérogène » et ne convenant pas à notre être. L'affection au sens négatif se caractérise par une réaction d'éloignement et une différence d'homogénéité qui crée une sensation d'étrangeté.

La dissolution au sens positif est la « neutralisation », de manière passive, de l'objectivité de l'objet comme telle. Prenons l'exemple des sons que nous avons précédemment illustré. Les sons de percussion nous sont désagréables, nous ne prenons pas de plaisir à les écouter. Cependant, lorsqu'ils sont intégrés à une belle mélodie, ces derniers peuvent devenir « agréables »

à écouter. Les sons désagréables, grâce à une certaine combinaison, peuvent changer leur « perception » ou leur impression. Nous constatons que nous les acceptons dans le contexte de la « forme » mélodique. Un autre exemple concerne la peur. Les reptiles nous effraient initialement en raison de l'impression qu'ils dégagent. Cependant, à travers la présentation d'un ami, nous avons découvert qu'ils ne sont pas aussi agressifs que nous l'imaginions. Nous avons même pu les toucher avec la main et les considérer comme des animaux de compagnie. Cette « incidente » imprévue nous a montré quelque chose de contraire à ce que nous avions prévu ou de contradictoire par rapport à nos attentes initiales. En conséquence, notre compréhension précédente ou notre première impression des reptiles a été modifiée ou renversée. En d'autres termes, notre peur s'est atténuée, c'est-à-dire qu'elle s'est dissolue de manière passive, grâce à cette rencontre inattendue avec quelque chose de nouveau et d'imprévu.

Avec la dissolution positive d'affection, la validité de l'objet affectif pour le sujet se dissipe de manière passive. Le changement inattendu de la compréhension précédente ou de l'impression initiale signifie que la perception de l'objet n'est plus la même. L'objet qui était dérangeant ou effrayant ne l'est plus autant, voire il pourrait ne pas être tel qu'il paraissait. Cela suggère que, du point de vue du sujet, ce qui est présenté n'est pas nécessairement figé, mais plutôt modifiable ou flexible. La compréhension résultant de cette dissolution au sens positif est

la possibilité du changement ou de la flexibilité de l'objectivité d'objet. En « neutralisant » passivement l'objectivité affective, il remet en question la « nature » de l'objet en tant qu'étrangeté et l'effet de son être, qui est compris comme créant une distance ou une frontière entre l'objet et le sujet. En dévalisant la « frontière » entre le sujet et l'objet ou l'étrangeté de l'objet, le sujet ne se sent plus « coincé » par cet objet, mais son « monde » s'élargit en supprimant cette barrière. En d'autres termes, le sujet n'est plus limité ou contraint par l'objet en raison de la dévalidation de l'objectivité de celui-ci. Il se sent plutôt « libéré » dans le domaine subjectif. Cette libération, qui implique la suppression de ce qui est négatif pour le sujet, comme ce qui est étranger ou contraignant, élargit un aspect du monde du sujet. En d'autres termes, ce qui était « négatif » disparaît, laissant place à ce qui est positif, en offrant au sujet la compréhension de la changeabilité et en montrant la flexibilité de son monde.

Remarquons l'effet de cette compréhension de la changeabilité du monde sur l'affection positive, celle qui plaît au sujet ou celle qui est en « union » avec le sujet, à moins qu'elle ne soit « neutralisée » par une rencontre inattendue. Cet effet rend le sujet inquiet ou angoissé à l'idée que son affection positive puisse être changeable. En d'autres termes, le sujet ne souhaite pas activement remettre en question ce qui lui plaît ou ce qui est en « union » avec lui, à moins qu'un nouveau facteur majeur ne surgisse passivement et ne dissolve l'objectivité de l'objet de manière imprévue, comme nous l'avons discuté

précédemment. Dans ce cas, la dissolution négative de l'affection positive est perçue par le sujet comme une possibilité « théorique », n'ayant pas encore eu lieu, ou étant « loin » de son être. Elle n'est pas une possibilité « existentielle » liée au sujet ou faisant partie de son être.

Revenons à la neutralisation en tant que dissolution positive de l'objectivité de l'objet. La neutralisation passive libère le sujet de ses contraintes ou limites en lui révélant la changeabilité du monde. Le monde ou l'objet du monde n'est pas nécessairement tel qu'il semble être ou tel qu'il se présente. La possibilité du changement rend l'objectivité de l'objet plus flexible, c'est-à-dire qu'elle n'est plus considérée comme « substantielle », mais elle a la possibilité de se transformer en fonction des conditions. Avec cette compréhension de la changeabilité ou de la flexibilité de l'objectivité, le sujet se voit offrir la possibilité d'agir en réaction lorsqu'il est de nouveau confronté à un objet qui ne lui plaît pas ou qui lui fait peur. Cette possibilité se présente comme un « choix » qui implique la distance entre cette compréhension de la changeabilité et le nouvel objet désagréable ou effrayant. Étant imprégné de la compréhension de la changeabilité, l'ancienne « substantialité » de l'objet précédemment désagréable se dissout passivement. Le nouvel objet désagréable se manifeste avec une nouvelle frontière entre l'objet et le sujet. Le choix qui s'offre au sujet est de décider s'il accepte cet état tel qu'il est. Autrement dit, avec la révélation de la changeabilité du monde et la rencontre d'un nouvel objet, le sujet est confronté

à un « choix » entre l'acceptation de l'objet tel qu'il est et l'action qui découvre la « changeabilité » de l'objectivité en tant que dévalidation de manière active.

Dans ce contexte, l'écart entre le nouvel objet exprimant son désagrément et la compréhension de la changeabilité pousse le sujet à chercher une harmonie entre ce qu'il a compris lors de la dissolution précédente et ce qui apparaît comme un objet désagréable avec son objectivité actuelle. Cette tendance découle de la différence entre l'objet apparu et la compréhension « obtenue » passivement. Par exemple, nous nous approchons d'une belle fleur ou nous nous éloignons des insectes qui nous font peur. Nos actions ou réactions de rapprochement ou d'éloignement impliquent des compréhensions telles que l'adoration ou la peur. Dans le cas du « choix » entre l'acceptation de l'être tel qu'il est et la découverte active de l'objectivité en tant que dévalidation possible, la tendance signifie le pouvoir de cette nouvelle compréhension sur la « réalité » apparente, c'est-à-dire le vouloir de l'harmonisation entre la compréhension de la changeabilité et l'objectivité de l'objet désagréable, soupçonné d'être changeable. La tendance à « choisir » de découvrir de manière active découle de cette nouvelle compréhension sur le monde en tant que changeabilité résultant d'une dissolution passive. Cette compréhension tend à « guider » ou à influencer les comportements en tant que « choix » appropriés, sous forme de « ré-action », conformément à la nouvelle compréhension de la « réalité » du monde.

Dès que le sujet a « choisi » de découvrir activement ce qui se trouve « derrière » l'objet et a réussi à trouver ou à retrouver la « réalité » de l'objectité en tant que changeabilité, cela crée une tentation qui le pousse à chercher davantage à dépasser son état actuel en remettant en question les limites ou les contraintes qui pesaient sur lui, en libérant activement ces contraintes ou cet état donné. Par exemple, nous ne savions pas cuisiner. Nous avons découvert cette capacité de manière inattendue lorsqu'un groupe d'amis a fait une visite impromptue chez nous en pleine nuit. Comme les restaurants étaient fermés et que nos amis étaient fatigués, nous avons été « contraint » de cuisiner en suivant une recette. Le repas s'est avéré délicieux, ce qui a modifié notre image de nous en tant que quelqu'un qui ne savait pas cuisiner. Si d'autres occasions se présentent où nous sommes « invité » ou « sollicité » pour cuisiner, nous n'hésitons pas à nous essayer à préparer un repas. Si nous réussissons à le faire, comme la dernière fois, cela confirme notre capacité à cuisiner, qui n'était pas évidente au départ, et nous encourage à expérimenter davantage en préparant d'autres plats ou même des desserts plus complexes pour nous. La découverte de cette capacité de manière passive, avec un succès notable, incite le sujet à avoir tendance à essayer davantage.

Lorsque le sujet réussit ce qu'il essaie, allant au-delà de sa condition initiale, cela le confirme et le motive à entreprendre d'autres choses. Cette impulsion motivante, en tant que tentation, diffère de la tendance évoquée précédemment qui se

manifeste de manière passive. La tendance est suscitée par une compréhension passive qui est donnée de manière passive ou qui n'est pas sous le contrôle du sujet, tandis que la tentation en tant que pulsion est provoquée par l'action ou par l'achèvement actif de la libération des contraintes, ce qui modifie l'état initial du sujet. Autrement dit, la tentation découle du « choix » actif ou de l'action du sujet qui est rendue possible par la révélation de changeabilité du monde.

1) Le désir et l'existence

La tentation mentionnée précédemment est déclenchée par la réussite d'une découverte active qui modifie ou renverse la compréhension préalablement donnée de manière passive. Cette modification libère le sujet des limites ou des contraintes en tant que changement de son état factuel. L'action de renversement ou le « choix » de la découverte active incline vers la tendance à s'aligner ou à être en cohérence entre la compréhension récente et le nouvel objet apparu comme désagréable, résultant de l'événement qui renverse la compréhension précédente de manière passive et inattendue en tant que dissolution au sens positif.

Cette tendance est suscitée par la volition de remettre en question ou de renverser l'image ou la « compréhension » préalable de l'autre objet, qui est apparu comme désagréable

ou contraignant pour le sujet, à la lumière de la compréhension de la changeabilité. L'achèvement de cette découverte active, résultant du « choix » ou de l'action du sujet lui-même qui modifie ou renverse l'image ou la « compréhension » apparente de cet autre objet, engendre une tentation. Celle-ci découle de la réussite de la libération active de ses propres limites ou contraintes par le sujet, créant ainsi l'envie de continuer à faire de nouvelles découvertes capables de renverser les nouvelles impressions d'objets qui semblent contraignants pour le sujet. En ce sens, la recherche constante du renversement ou du changement des compréhensions ou des « images » des objets contraignants dénote un dépassement actif de l'état du sujet. Cela implique l'envie de dépasser, qui naît des efforts déployés par le sujet en se libérant de son état passivement imposé, et de l'achèvement du changement d'état en tant que libération de ce qui a été préalablement donné.

En dépassant les être(s) ou les états, en renversant ou changeant les compréhensions ou les images des objets contraignants dans ce contexte, le dépassement lui-même, ou l'envie du dépassement, a été trouvé comme le nouvel « être » pour le sujet sans s'en rendre compte, en remplaçant les être(s) ou les états « précédents » sur lesquels le sujet a demeuré en tant que son essence ou identité. Comme montré par Jean-Paul Sartre [1905-1980], l'existence se caractérise par le manque de plénitude ou par l'insatisfaction de l'état donné, et ainsi l'auto-demande du sujet qui tente de poursuivre ce qui est « plus

que » ou « hors » de l'état donné en tant que l'envie du dépassement.

Sartre distingue l'être-pour-soi de l'être-en-soi. L'« être-en-soi »¹⁸⁸¹ désigne le caractère d'être qui a un sens en lui-même, où ce sens est « avec » cet être. Par exemple, cet objet rouge est compris comme un fruit qui est comestible, ou un stylo est compris comme un outil d'écriture. Sartre qualifie le caractère des objets qui ont un sens d'être-en-soi, ce qui signifie qu'il y a un sens qui émerge avec l'objet lui-même. Le sens est inhérent à l'objet. Si ce dernier n'a pas de sens clair, c'est-à-dire s'il est difficile de comprendre sa signification, il est possible, pour l'être humain, de questionner¹⁸⁸² le sens de cet objet. L'interrogation, ou le questionnement, caractérisé par la quête de sens ou d'essence, implique que le sujet se trouve dans une « négation »¹⁸⁸³ de son état qui n'est pas clair, c'est-à-dire que le sujet ne se contente pas de l'état qui lui est donné comme tel. L'interrogation ou le questionnement, qui est l'activité propre à l'être humain, implique à la fois la révélation du néant en tant qu'absence ou non-donation de l'être évident, et la négation de l'état actuel en étant à la recherche de l'être.

¹⁸⁸¹ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Éditions Gallimard, 1943, p. 38.

¹⁸⁸² *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁸⁸³ L'être ou le sens clair implique également une forme de négation, qui réside dans la distinction entre cet être ou sens et d'autres objets. Par exemple, un fruit en tant qu'objet clair est destiné à être mangé, mais il ne convient pas pour s'asseoir comme une chaise. Ainsi, le sens de l'objet se maintient en se distinguant des autres sens ou objets. Cf., *ibid.*, pp. 40-41.

L'être humain, contrairement à l'être d'un étant dont le sens est déjà donné ou fixé, n'est pas indépendant du « néant » ou de la négation. Il possède un caractère particulier en tant qu'« être-pour-soi », c'est-à-dire l'« être » de l'homme¹⁸⁸⁴, qui ne se contente pas de l'être ou de l'état donné tel quel, mais qui participe au « non-être » en tant que négation de « ce qu'il est »¹⁸⁸⁵. Il est constamment en quête de sens dans les objets¹⁸⁸⁶, ce qui implique la possibilité de questionnement¹⁸⁸⁷ au-delà¹⁸⁸⁸ de l'état ou de l'être. L'« être » de la conscience, en tant qu'« être-pour-soi », ne se caractérise pas uniquement par l'activité de poser ou de demeurer sur le sens¹⁸⁸⁹, ou l'être en tant que phénoménalisation de l'être, mais aussi par l'activité significative de nier¹⁸⁹⁰ l'être ou le sens donné, ou de maintenir une séparation sous forme de « fissure »¹⁸⁹¹ par rapport à l'être ou au sens donné. Ainsi, l'« être-pour-soi » est

¹⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁸⁵ « Nous verrons que l'être du *pour soi* se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est. », *ibid.*, p. 32.

¹⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸⁸⁷ « Mais, en même temps, la question émane d'un questionneur qui se motive lui-même dans son être comme questionnant, en décollant de l'être. Elle est donc, par définition, un processus humain. L'homme se présente donc, au moins dans ce cas, comme un être qui fait éclore le néant dans le monde, en tant qu'il s'affecte lui-même de non-être à cette fin. », *ibid.*, p. 58.

¹⁸⁸⁸ « Toutefois, la conscience peut toujours dépasser l'existant, non point vers son être, mais vers le *sens* de cet être. C'est ce qui fait qu'on peut l'appeler ontico-ontologique, puisqu'une caractéristique fondamentale de sa transcendance, c'est de transcender l'ontique vers l'ontologique. », *ibid.*, p. 29.

¹⁸⁸⁹ *Cf.*, *ibid.*, p. 29.

¹⁸⁹⁰ *Cf.*, *ibid.*, p. 32.

¹⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 113.

ontologiquement distinct¹⁸⁹² de l'« être-en-soi ». Ce dernier se caractérise par sa positivité¹⁸⁹³ ou sa « plénitude »¹⁸⁹⁴ d'apparition de l'être en tant que telle :

« En fait, le *soi* ne peut être saisi comme un existant réel : le sujet ne peut *être* soi, car la coïncidence avec soi fait, nous l'avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être* soi, puisque le soi est indication du sujet lui-même. Le *soi* représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref, d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la *présence à soi*. La loi d'être du *pour-soi*, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi. »¹⁸⁹⁵

L'être-pour-soi, par rapport à l'être-en-soi qui s'identifie à son être ou au sens donné, se caractérise ontologiquement par la négation. Comme expliqué précédemment, cette négation

¹⁸⁹² *Ibid.*, p. 30.

¹⁸⁹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁹⁴ « L'en-soi est plein de lui-même et l'on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant. », *ibid.*, p. 110.

¹⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 113.

consiste à remettre en question l'être ou l'état actuel. Selon Sartre, le « soi » ou l'« être » du sujet ne se limite pas à l'identification à son état du moment, mais dépasse cet état donné en étant dans la négation de l'état donné. En d'autres termes, le statut ontologique du sujet se situe dans une distanciation immanente ¹⁸⁹⁶ qui va « au-delà » de l'« essence » ou de l'état donné du sujet, le distinguant ainsi de l'« en-soi » de l'étant. Autrement dit, le sujet n'est jamais totalement identique à son « soi » ou à l'« en-soi » de l'étant, car il parvient à être « transcendant » à lui-même. Dans les termes de Sartre, l'« être » du sujet se caractérise par la distanciation entre le « soi » du sujet et l'état donné du sujet. Et la distance entre le « soi » du sujet et son état donné est le « néant » ¹⁸⁹⁷ qui est l'« être » ontologique du sujet en étant toujours « plus-que » ou « au-delà » de lui-même ou de l'état donné. Selon Sartre, l'« être » du sujet, ou cette « subjectivité » ¹⁸⁹⁸, en se caractérisant par la négation d'être,

¹⁸⁹⁶ « En fait, le *soi* ne peut être saisi comme un existant réel : le sujet ne peut *être* soi, car la coïncidence avec soi fait, nous l'avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être* soi, puisque le soi est indication du sujet lui-même. Le *soi* représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref, d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la *présence à soi*. La loi d'être du *pour-soi*, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi. », *ibid.*, p. 113.

¹⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 114.

¹⁸⁹⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les éditions Nagel, 1960, p. 12.

en étant « ailleurs »¹⁸⁹⁹, et en se caractérisant également par poser l'être, possède l'« événement absolu »¹⁹⁰⁰ qui se distingue de l'être-en-soi de manière ontologique. Le pour-soi, en se mettant à distance avec son « être » ou avec son état donné, signifie ontologiquement que le sujet se trouve dans le néant.

Comme le néant signifie que le sujet n'est plus simplement dans son « être »¹⁹⁰¹ ou son état, mais plutôt « au-delà »¹⁹⁰² de son être, cela peut engendrer en lui l'angoisse¹⁹⁰³, qui découle de la possibilité¹⁹⁰⁴ de choix qui se présente. Selon Sartre,

¹⁸⁹⁹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 114.

¹⁹⁰⁰ « C'est un événement absolu qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être. L'être en soi étant isolé dans son être par la totale positivité, aucun être ne peut produire de l'être et rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant. Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n'apparaît-elle que dans l'acte absolu qui la réalise. Le néant étant néant d'être ne peut venir à l'être que par l'être lui-même. Et sans doute vient-il à l'être par un être singulier, qui est la réalité-humaine. », *ibid.*, p. 115.

¹⁹⁰¹ « Cette liberté, qui se découvre à nous dans l'angoisse, peut se caractériser par l'existence de ce *rien* qui s'insinue entre les motifs et l'acte. Ce n'est pas *parce que* je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté. », *ibid.*, p. 69.

¹⁹⁰² *Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁰³ « Nous pourrions fournir à cette question une réponse immédiate : c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même. », *ibid.*, p. 64.

¹⁹⁰⁴ « L'angoisse, en effet, est la reconnaissance d'une possibilité comme *ma* possibilité, c'est-à-dire qu'elle se constitue lorsque la conscience se

Chapitre Quatre : La transpassibilité et une possibilité de liberté

l'angoisse, en signifiant ontologiquement que le sujet se trouve dans le néant, peut le mener à fuir¹⁹⁰⁵ cette expérience de néantisation. Dans l'angoisse, la fuite de ce qui n'accepte pas ou ne reconnaît pas la nature de l'être-pour-soi est appelée par Sartre « mauvaise foi »¹⁹⁰⁶. Il illustre ce concept avec le

voit coupée de son essence par le néant ou séparée du futur par sa liberté même. », *ibid.*, pp. 70-71.

¹⁹⁰⁵ Cf., *ibid.*, p. 79.

¹⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 79.

« garçon de café »¹⁹⁰⁷, qui se livre à une « représentation »¹⁹⁰⁸ en présumant une nature préétablie de l'être humain qui

¹⁹⁰⁷ « Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à *être* garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la *réaliser*. Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier, du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard "fixé à dix pas"). Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition. Mais c'est que, parallèlement, du dedans le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier *est* encrier, où le verre est verre. Ce n'est point qu'il ne puisse former des jugements réflexifs ou des concepts sur sa condition. Il sait bien ce qu'elle "signifie" : l'obligation de se lever à cinq heures, de balayer le sol du débit avant l'ouverture des salles, de mettre le percolateur en train, etc. Il connaît les droits qu'elle comporte : le droit au pourboire, les droits syndicaux, etc. Mais tous ces concepts, tous ces jugements renvoient au transcendant. Il s'agit de possibilités

échappe à la néantisation préalable, c'est-à-dire à l'existence du sujet. La fuite signifie que le sujet refuse¹⁹⁰⁹ cette néantisation, perçue comme le destin de l'être humain. Dans les sections suivantes, nous reviendrons sur l'état du « garçon de café » pour montrer qu'il s'agit également d'un état caractérisé par le maintien de l'être ou de l'état donné avant l'événement de la dissolution ou de la dévalidation passive de l'être ou de l'objectivité de l'être en tant que condition de la néantisation subjective.

Revenons à l'être-pour-soi qui se caractérise par la négation de l'être par rapport à l'être-en-soi. Ce caractère, ou cet « être » du sujet, est « plus que » son être ou son état donné, ce qui se manifeste par une distanciation. Cette distanciation entre le « soi » du sujet et son état actuel est le propre du néant, qui refuse de s'identifier¹⁹¹⁰ à l'être ou à l'état donné tel qu'il est.

abstraites, de droits et de devoirs conférés à un "sujet de droit". », *ibid.*, p. 94.

¹⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁹⁰⁹ « Pourtant, fuir l'angoisse ou être l'angoisse, ce ne saurait être tout à fait la même chose : si je suis mon angoisse pour la fuir, cela suppose que je puis me décentrer par rapport à ce que je suis, que je puis être l'angoisse sous la forme de "ne l'être pas", que je puis disposer d'un pouvoir néantisant au sein de l'angoisse même. Ce pouvoir néantisant néantit l'angoisse en tant que je la fuis et s'anéantit lui-même en tant que je la suis pour la fuir. C'est ce qu'on nomme la *mauvaise foi*. », *ibid.*, p. 79.

¹⁹¹⁰ « Mais la fissure intraconscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le *néant*. ... Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à *distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant.

Phénoménologiquement, ce refus, ou cette inacceptation, se manifeste¹⁹¹¹ comme un « manque »¹⁹¹², signifiant que l'état actuel du sujet est perçu comme incomplet¹⁹¹³ ou que le sujet n'est pas satisfait de l'état donné. Cela implique un « désir »¹⁹¹⁴ de compléter ce qui n'est pas encore présent¹⁹¹⁵ en tant qu'être ou état futur. La recherche d'un autre état ou être, au-delà¹⁹¹⁶ de ce qui est donné, vise à « combler »¹⁹¹⁷ le manque ressenti par le sujet en tant qu'achèvement de la « totalité »¹⁹¹⁸ de son être. Cependant, il est important de noter que le sujet ne parvient jamais à accomplir cette totalité, car il

Ainsi, pour qu'il existe un *soi*, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique. », *ibid.*, p. 114.

¹⁹¹¹ « Le néant est toujours un *ailleurs*. C'est l'obligation pour le pour-soi de n'exister jamais que sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même, d'exister comme un être qui s'affecte perpétuellement d'une inconsistance d'être. », *ibid.*, p. 114.

¹⁹¹² « Par contre, il est un type de négations qui établit un rapport interne entre ce qu'on nie et ce de quoi on le nie. De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être dont elle nie avec l'être *qu'elle* nie, c'est le *manque*. Ce manque n'appartient pas à la nature de l'en-soi, qui est toute positivité. Il ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité-humaine. », *ibid.*, p. 122.

¹⁹¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹¹⁴ « Le désir est manque d'être, il est hanté en son être le plus intime par l'être dont il est désir. Ainsi témoigne-t-il de l'existence du manque dans l'être de la réalité-humaine. », *ibid.*, p. 124.

¹⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 233.

¹⁹¹⁶ « La réalité-humaine, en se dépassant vers sa propre possibilité de négation, se fait être ce par quoi la négation par dépassement vient au monde ; c'est par la réalité-humaine que le *manque* vient aux choses sous forme de "puissance", "d'inachèvement", de "sursis", de "potentialité". », *ibid.*, p. 232.

¹⁹¹⁷ Cf., *ibid.*, p. 125.

¹⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 122.

se caractérise par son être-pour-soi qui ne peut pas satisfaire l'être-en-soi achevé.

Selon Renaud Barbaras, le désir se distingue en ce sens qu'il ne peut jamais être pleinement satisfait¹⁹¹⁹ par l'atteinte d'un état achevé, contrairement au manque ou au besoin qui peut être comblé en recherchant ce qui fait défaut en tant que position¹⁹²⁰ ou être de l'en-soi¹⁹²¹, qui remplit¹⁹²² le pour-soi. Le manque, ou le besoin, a tendance à être dirigé vers quelque chose de concret ou de précis, ce qui n'est pas le cas pour le

¹⁹¹⁹ « Le désir est manqué par *défait de distance* en tant qu'il est défini comme manque d'une totalité déterminée, en tant que sa négativité, loin d'être par elle-même irréductible, est pensée comme absence, c'est-à-dire envers d'une présence positive. Or, ce qui distingue le désir du besoin, c'est que le désiré l'exacerbe dans la mesure où il le satisfait, qu'il ne manque donc de rien car rien ne le comble, bref, que sa négativité n'est précisément pas de l'ordre du manque. », *Sartre. Désir et liberté*, coordonné par Renaud BARBARAS, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 132.

¹⁹²⁰ « Pour le pour-soi, ne pas être l'en-soi signifie d'abord *l'être d'une certaine manière*, se rapporter à lui sur le mode de ce qui fait défaut et donc aspirer à le devenir, tendre vers sa réalisation. En tant que manque, la négation n'est que l'envers d'une position, et non son autre : elle est position différée et non sa suppression. », *ibid.*, p. 123.

¹⁹²¹ « Le pour-soi qui serait ce qu'il est permet de comprendre le pour-soi comme n'étant pas ce qu'il est : ce qui est manqué par le pour-soi, en tant qu'il est caractérisé par le manque, c'est le soi, à savoir soi-même comme en-soi. », *ibid.*, p. 126.

¹⁹²² *Ibid.*, p. 124.

désir¹⁹²³, caractérisé par sa « négativité »¹⁹²⁴ en ce sens qu'il ne vise ni ne recherche quelque chose de positif. Selon l'explication de R. Barbaras, le désir ne possède pas un objet concret, ou nous pouvons dire qu'il « n'a pas d'objet »¹⁹²⁵, contrairement au manque ou au besoin, qui est dirigé vers quelque chose de spécifique. Pour satisfaire le désir, qui est essentiellement absent¹⁹²⁶ dans l'en-soi, il est nécessaire

¹⁹²³ « Tout d'abord, il va de soi que le Désir se distingue radicalement du besoin. Le besoin est toujours déterminé et circonscrit, il est besoin de quelque chose, se rapporte à un objet défini : un besoin vague ou indéterminé, qui serait incapable de désigner son objet, ne serait pas un besoin. Il s'ensuit que c'est une tension ou une aspiration qui, dans sa modalité même, dans la façon dont elle s'éprouve, est déjà qualifiée par l'objet qu'elle vise. ... Le besoin est de part en part tourné vers la satisfaction, dont l'exigence est impérieuse et, sauf si des circonstances exceptionnelles s'y opposent, il l'obtient. C'est donc en même temps l'épreuve d'une perturbation, d'un déséquilibre vital et l'incitation à engager l'action qui permettra le retour à l'équilibre, comme une dépression vitale entre deux états d'équilibre. Cette perturbation peut être caractérisée comme *manque*. », Renaud BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 287.

¹⁹²⁴ « Le désir est caractérisé par une forme de négativité, mais qui n'est pas l'envers d'une positivité, négativité inassignable qui ne renvoie pas à un défaut ou une lacune mais correspondrait plutôt à l'excès (ou le retrait) indéterminé du désir sur lui-même, à une sorte de *réserve* intérieure. Le désir est d'autant plus puissant qu'il est sans objet, comme s'il ne pouvait se rapporter qu'à ce qui est toujours déjà perdu, comme si par conséquent l'appropriation de ce qu'il visait était autant l'entrée dans la nostalgie que l'accès à l'apaisement. La négativité qui creuse le désir n'est pas celle du manque mais bien plutôt d'une différence inassignable et originaire, différence qui renvoie au fait que jamais le visé ne peut égaler le désiré – non pas pour des raisons contingentes ou externes mais parce qu'il est d'un autre ordre. », *ibid.*, p. 290.

¹⁹²⁵ *Ibid.*, p. 289.

¹⁹²⁶ « Or, tout se passe comme si le pour-soi, qui est ce qui advient à l'en-soi, reprenait à son compte cet effort de fondation et tendait vers la réalisation de la cause de soi ou de l'autofondation à laquelle l'en-soi aspirait : ce dont le pour-soi manque, et vers la réalisation de quoi il tend

d'avoir un objet à posséder ou un objectif à atteindre, qui sert comme objet « apparent ». Cependant, cet objet « apparent », en tant que « déception »¹⁹²⁷ de l'objet du désir, crée un « paradoxe »¹⁹²⁸. Ce dernier désigne une « fausse corrélation », qui existe dans un « autre ordre »¹⁹²⁹, entre le désir et l'objet désiré, car l'état ou l'être n'est pas la destination¹⁹³⁰ du désir. Néanmoins, l'objet ou l'être « apparent » reste « nécessaire » pour réaliser le désir lui-même, car rien d'autre¹⁹³¹ ne

est exactement ce qui est manqué par l'en-soi. », *Sartre. Désir et liberté*. Coordonné par R. BARBARAS, *op. cit.*, pp. 129-130.

¹⁹²⁷ R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 290.

¹⁹²⁸ « Tel est le paradoxe du désir : il n'est désir de rien et se porte pourtant vers quelque chose, de sorte que l'objet du désir ne le deviendra vraiment que s'il procure une satisfaction. En visant l'objet, le désir ne vise pas tant à se combler qu'à se *déterminer* : l'objet est le lieu de la révélation du désir à lui-même plutôt que l'occasion de son extinction. », *ibid.*, p. 291.

¹⁹²⁹ « La négativité qui creuse le désir n'est pas celle du manque mais bien plutôt d'une différence inassignable et originaire, différence qui revoie au fait que jamais le visé ne peut égaler le désiré – non pas pour des raisons contingentes ou externes mais parce qu'il est d'un autre ordre. Il y a une sorte de déception fondamentale du désir, qui n'est pas la découverte après coup du fait que ce n'était finalement "pas ça" mais qui tient plutôt au retrait du visé, à savoir de ce qui peut être obtenu, sur le désiré – retrait qui est simplement inhérent au fait que celui-ci n'est pas de l'ordre de l'objet, de l'appropriable. », *ibid.*, pp. 290-291.

¹⁹³⁰ « En visant l'objet, le désir ne vise pas tant à se combler qu'à se *déterminer* : l'objet est le lieu de la révélation du désir à lui-même plutôt que l'occasion de son extinction. C'est pourquoi il y a quelque chose d'indécis et de tâtonnant dans le désir, comme s'il ne savait pas ce qu'il voulait, et par là-même ce qu'il était, comme s'il attendait de l'objet sur lequel il finit par se porter la confirmation de son être. », *ibid.*, p. 291.

¹⁹³¹ « En effet, le désir ne se leurre pas, il ne peut pas se rapporter à autre chose que des objets, et s'ils suscitent une déception c'est d'abord parce qu'il y trouve une satisfaction. L'objet visé est donc la seule voie d'accès possible au désiré, ce qui signifie qu'il ne lui est pas étranger. », Renaud BARBARAS, *Le désir et le monde*, Paris, Éditions Hermann, 2016, p. 72.

correspond mieux aux besoins du désir en révélant sa nature¹⁹³², qui est de ne pouvoir être comblée par un objet ou un être concret.

Selon R. Barbaras, le désir, qui constitue l'essence¹⁹³³ de la vie, se caractérise par un mouvement continu de tendance ou d'aspiration¹⁹³⁴, ainsi que par un sentiment constant d'insatisfaction¹⁹³⁵, car il vise un objet situé en dehors du domaine interne du sujet. Ce que le désir recherche, en plus de l'aspect de l'être qui caractérise ce qu'il cherche, c'est également l'aspect de l'absence, ce qui signifie que le désir cherche à dépasser ce qu'il a trouvé ou l'état donné¹⁹³⁶, en

¹⁹³² « Le désir n'est pas recherche d'une complétude mais épreuve d'un manque : non pas recherche manquée de soi mais plutôt accès à soi comme manque et l'autre est alors autant le lieu d'une révélation (de soi comme manquant) que d'une déception. Bref, le désir est l'épreuve de son propre manque et une telle épreuve n'est possible que là où ce manque peut advenir et se révéler, là où je ne suis pas mais où je peux me trouver (dans les deux sens du terme), à savoir en l'autre. », R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie, op. cit.*, p. 305.

¹⁹³³ *Ibid.*, p. 281.

¹⁹³⁴ *Ibid.*, p. 289.

¹⁹³⁵ « Il n'en reste pas moins que, de prime abord, c'est bien au désir que la description du vivre en son unité originaire semble nous conduire. En effet, l'analyse du vivre, tel qu'il se manifeste au cœur de l'activité philosophique, révèle un mouvement qui est l'envers d'une insatisfaction et n'est donc pas finalisé par un terme positif. Le vivre est donc un certain rapport à quelque chose, sans quoi il n'y aurait ni insatisfaction ni mouvement, mais à quelque chose qui fait toujours en même temps défaut, qui s'absente de ce qui pourrait le présenter, et c'est pourquoi cette relation prend la forme d'un mouvement. », *ibid.*, p. 281.

¹⁹³⁶ « Le désir se signale par une sorte d'indétermination intérieure, comme si l'aspiration qui le traverse ne pouvait par principe se spécifier en appropriation de quelque chose et ne se fixait à un objet pour ainsi dire que par défaut. Le propre du désir est bien qu'il est débordé par lui-même

poursuivant ce dépassement comme objectif. Ainsi, le désir ne se contente pas de rechercher l'être, mais il aspire également à aller « au-delà »¹⁹³⁷ de l'être recherché ou trouvé, ce qui constitue le caractère de l'insatisfaction¹⁹³⁸ et de la « transcendance »¹⁹³⁹ du désir. Chez R. Barbaras, la transcendance¹⁹⁴⁰ se manifeste sous la forme d'une distance

et donc en excès sur la modalité effective sous laquelle il se réalise : l'excès du désiré sur le visé est constitutif du désir. », *ibid.*, p. 289.

¹⁹³⁷ « Le propre du désir est bien que sa portée excède celle de tout objet possible, qu'il n'est donc pas désir d'objet, ce qui revient à dire qu'il est au-delà de tout manque. », R. BARBARAS, *Le désir et le monde*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁹³⁸ « Or, tel est bien le sens du désir que de tendre vers quelque chose, de viser quelque chose – en quoi il se distingue d'un mouvement au sens d'un déplacement – mais de telle sorte que ce vers quoi il tend ne peut être rejoint, de telle sorte que l'insatisfaction ne saurait être apaisée par une présence, et c'est en quoi le désir échappe à l'ordre de la connaissance. Il est à son objet, et en cela mouvement, au sens originaire d'une tension qui est neutre à l'égard du partage du spatial et du psychique, mais de telle sorte que l'objet se dérobe au mouvant qui le vise, excède la relation dans laquelle il entre. », R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 281.

¹⁹³⁹ « S'il n'est pas un objet, le désiré n'est donc pas autre chose : il est plutôt un certain excès qui ne se donne qu'au sein de l'objet, un excès ouvert par l'objet et qui est donc tout autant excès de l'objet sur lui-même. Ce que le désir désire c'est une transcendance vis-à-vis de l'objet, transcendance qui n'est accessible qu'en lui et n'est donc au fond que la transcendance de l'objet lui-même : non pas l'objet comme tel mais sa transcendance. », R. BARBARAS, *Le désir et le monde*, *op. cit.*, p. 73.

¹⁹⁴⁰ « Le désir ne pénètre dans le monde que pour le transcender sans cesse, car il ne s'y reconnaît jamais, et le mouvement n'est autre que cette transcendance au sein du monde, qui jamais ne s'y arrête mais jamais ne le dépasse. », R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 363.

incommensurable¹⁹⁴¹, agissant comme une séparation¹⁹⁴² entre l'être et le sujet, et il la nomme « archi-événement »¹⁹⁴³. Elle se caractérise par un mouvement de dépassement qui correspond à l'auto-demande du désir. Contrairement au besoin¹⁹⁴⁴ qui cherche quelque chose de défini¹⁹⁴⁵, le désir, en « visant » ce qui se trouve derrière l'objet visible¹⁹⁴⁶, dénote une envie caractérisée par un « excès »¹⁹⁴⁷, une aspiration à

¹⁹⁴¹ « Cette transcendance ne recouvre pas la distance d'un transcendant : elle est une transcendance pure, "sans manque ontique", un excès inassignable de l'existence manifestée vis-à-vis de sa propre manifestation, une distance qui est infranchissable parce qu'elle est sans mesure. C'est finalement parce que le manifesté n'est pas autre que sa manifestation qu'il demeure par principe inaccessible : la transcendance de l'existant est irréductible parce qu'elle est sans visage, inaccessible parce que pour ainsi dire trop près, à jamais celée au cœur des apparitions – et sa plénitude ne signifie rien d'autre que son inaccessibilité. Cette structure de la manifestation nous ouvre la voie d'une caractérisation authentique, sans présupposé, du senti et, partant, du sentir. », Renaud BARBARAS, *La vie lacunaire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, p. 72.

¹⁹⁴² R. BARBARAS, *Le désir et le monde*, *op. cit.*, p. 161.

¹⁹⁴³ R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹⁴⁴ Cf., R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 287.

¹⁹⁴⁵ R. BARBARAS, *Le désir et le monde*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁹⁴⁶ « Le vivre est donc un certain rapport à quelque chose, sans quoi il n'y aurait ni insatisfaction ni mouvement, mais à quelque chose qui fait toujours en même temps défaut, qui s'absente de ce qui pourrait le présenter, et c'est pourquoi cette relation prend la forme d'un mouvement. Elle n'est pas tant un connaître qu'un explorer, ou plutôt elle ne "connaît" son "objet" que comme cela qui se dérobe toujours à elle, recule derrière ce qui se présente, bref comme l'envers d'une insatisfaction. », R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, *op. cit.*, p. 281.

¹⁹⁴⁷ « Sentir, ce n'est évidemment pas recevoir mais se rapporter à une présence qui est son propre excès, ou plutôt c'est la saisir comme son propre excès. Mais saisir une présence comme son propre excès signifie l'atteindre comme manquant de ce qui l'excède, ou plutôt atteindre ce qui

transcender l'être donné, à « tendre vers un autre »¹⁹⁴⁸ ou à se distinguer¹⁹⁴⁹ de soi-même.

Le désir, chez R. Barbaras, qui est caractérisé par l'« originalité de l'“être” »¹⁹⁵⁰, se traduit par le mouvement

l'excède sous la forme d'une incomplétude ou d'un manque au cœur de la présence. », R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, op. cit., p. 73.

¹⁹⁴⁸ « Mais il y a une autre dimension du désir, cette fois-ci ontologique plutôt que phénoménologique, qui doit également être prise en considération. Tout désir est en son fond *désir de soi*, au sens où il procède d'une lacune ou d'un défaut ontologique : il tend vers un autre parce que c'est en cet autre que réside son être propre. Le désir n'est pas connaissance mais tentative de réalisation ; il est recherche de soi en l'autre, réconciliation avec soi ou accomplissement de soi par la médiation de l'autre. En d'autres termes, le désir renvoie toujours à une aliénation et s'il tend vers l'autre avec autant d'ardeur c'est parce que c'est en lui que réside son être propre. Telle est la raison la plus profonde pour laquelle le désir n'a pas, à proprement parler, d'objet : son objet n'est autre que lui-même, ou plutôt l'être du désirant. », *ibid.*, p. 148.

¹⁹⁴⁹ « Le mouvement ne s'accomplit qu'en s'effaçant au profit d'aspects du monde toujours neufs ; il ne se distingue comme mouvement qu'en étant totalement absorbé par le monde. Cependant, bien qu'il soit profondément du monde, il n'est pas une chose du monde mais au contraire ce qui excède toute chose : il ne demeure au cœur du monde qu'en adoptant une figure toujours neuve, il ne s'inscrit au sein du monde qu'en n'étant jamais rien du monde. C'est en ce sens qu'il diffère du monde, qu'il existe sur un mode tout autre que celui des étants intramondains. Il n'en diffère pas comme une réalité qui serait étrangère au monde, ce qui au fond ne serait pas une manière radicale d'en différer : une réalité hors monde ne peut justement se soutenir comme telle qu'en empruntant au monde le mode d'être substantiel, en n'en différant donc pas radicalement. Le mouvement, au contraire, diffère du monde sur le monde actif, en ne se faisant jamais étant, en ne cristallisant jamais en chose : le mouvement n'est pas une chose parmi d'autres mais contestation active de la choséité, il ne diffère pas comme un étant des autres étants mais il est la différence comme être, bref, il n'est pas une réalité différente mais existe sur le mode de la différence. », R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p. 362.

¹⁹⁵⁰ R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, op. cit., p. 74.

qui vise à combler l'infini¹⁹⁵¹ sans objet défini¹⁹⁵², impliquant la pulsion ou la force¹⁹⁵³ qui demande la réalisation du dépassement d'être en tant que « vouloir plus »¹⁹⁵⁴ les êtres¹⁹⁵⁵ ou épuiser le « monde »¹⁹⁵⁶ inépuisable¹⁹⁵⁷ au fil de la répétition¹⁹⁵⁸ du mouvement. Le désir n'est pas seulement destiné à la recherche d'objet dans le monde telle que l'exploitation de ce qui n'est pas exploité, mais aussi à la

¹⁹⁵¹ « Le désir est plutôt au-delà du manque : s'il ne manque de rien c'est au fond parce que tout lui manque. Rien de ce qui peut se donner à lui n'est susceptible de le combler, car son véritable objet se dérobe toujours, le désiré manque au visé. Il faudra peut-être en conclure alors que ce qui lui manque, c'est *tout*. », R. BARBARAS, *Le désir et le monde, op. cit.*, p. 65.

¹⁹⁵² « Le désir ne manque de rien, car rien ne peut le satisfaire. Il ne saurait pas dire ce qui lui manque, ou plutôt, il ne manque de rien car ce qui le satisfait se creuse toujours d'une lacune, de sorte que, tout autant, le désiré ne cesse de lui manquer et le désir est donc toujours en manque. », *ibid.*, p. 64.

¹⁹⁵³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹⁵⁴ « Le désir ne peut être satisfait par un objet, quel qu'il soit, parce qu'il veut *tout* et, en effet, il est inextinguible à ce point qu'il ne pourrait s'apaiser qu'à la condition que rien ne reste hors de son champ, qu'il possède *tout*. », *ibid.*, p. 73.

¹⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹⁵⁷ *Cf.*, *ibid.*, p. 79.

¹⁹⁵⁸ « Ou encore et plus précisément, puisque, comme nous l'avons vu, c'est le mouvement qui fait naître la visée dont il est pourtant la réalisation, l'écart entre la visée et la réalisation *se creuse à mesure qu'il se comble* : en se réalisant, la visée se fait être et, par là-même, se "déréalise", c'est-à-dire reconquiert son propre excès. Autant dire qu'en se réalisant, la visée se régénère, qu'en se perdant elle se retrouve, que ce qui la comble l'exacerbe tout autant, que sa différence s'accuse à mesure qu'elle s'annule : elle est (comme) cette puissance qui se nourrit de ses œuvres. C'est la raison pour laquelle les mouvements dont nous parlons ne peuvent jamais cesser : la source dont ils procèdent se reconstitue à mesure qu'elle s'épanche. », Renaud BARBARAS, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 119.

transformation du « soi » ou de l'état du sujet¹⁹⁵⁹, ce qui implique une insatiabilité¹⁹⁶⁰ envers soi-même. Dans ce cas, le sujet dans le désir¹⁹⁶¹ est à la fois¹⁹⁶² la « source » du désir en

¹⁹⁵⁹ « Le désir demeure incombable parce que c'est le sujet lui-même qui lui fait défaut. Le désir se distingue du besoin en ceci que la relation du sujet au désir n'est pas de l'ordre de l'avoir mais de l'être : son objet n'est pas quelque chose que le sujet doit posséder pour demeurer ce qu'il est, mais ce dans et par quoi il y va de son être même. », R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie, op. cit.*, p. 304.

¹⁹⁶⁰ « Dans le désir, l'autre est identiquement ce qui manifeste le soi et ce qui le nie : l'insatiabilité du désir, en tant qu'il est désir de soi, correspond précisément au fait que l'autre ne présente le soi que comme toujours absent. Le désir se renouvelle ou se reconstitue sans cesse car, ne renvoyant pas à un sujet déjà constitué, il ne peut rechercher le soi qu'en l'autre et, dans cette mesure même, ne peut jamais l'atteindre. L'excès du désiré sur le visé (peut-être faudrait-il dire sur ce qui satisfait le désir ou sur ce qu'il atteint), qu'exprime l'insatisfaction constitutive du désir, correspond à l'excès du soi sur l'autre, ou plutôt à l'irréductibilité constitutive du soi à l'autre. Tout se passe donc comme si, dans le désir, le sujet recherchait son accomplissement (cherchait à advenir) dans un monde qui, comme tel, en est en même temps la négation, et c'est pourquoi il s'y manque tout autant. Comme recherche de soi en l'autre, le désir est sans fin car l'autre est en même temps le lieu d'une perte de soi. Désirer, c'est croire se trouver dans un autre où je ne peux en même temps que me manquer. C'est pourquoi on pourrait dire tout autant que le désir est l'épreuve du manque de soi en l'autre ou plutôt l'épreuve en l'autre de son propre manque. », *ibid.*, pp. 304-305.

¹⁹⁶¹ « L'expérience de l'objet est exactement celle de la limite comme telle : le désir est indistinctement découverte (ou constitution) de l'excès dans l'épreuve de la limite et découverte de sa limite dans l'épreuve de l'excès. L'objet du désir est en quelque sorte un Surobjets dès lors que sa consistance vire en inconsistance en ouvrant à sa propre transcendance, que sa plénitude se donne comme défaut vis-à-vis d'une version plus intense ou plus profonde de lui-même, bref, que sa présence, qui est sa propre lacune, s'enfonce dans une profondeur où gît son véritable éclat. », *ibid.*, p. 332.

¹⁹⁶² « Le sujet est donc à la fois le lieu ou la source du manque et son objet : le manque éprouvé par le sujet est en même temps défaut de ce sujet même. », *Ibid.*, p. 306 ; « Le sujet est bien à la fois celui qui est le siège du désir, qui l'« éprouve », et celui qui advient en lui – ce qui n'est en aucun cas contradictoire dès l'instant où on comprend que l'éprouver

tant que « sujet » du désir, et le « désiré » en tant qu'« objet » du désir.

2) La facticité et l'existence

Revenons au caractère d'existence chez Sartre. Le manque, qui révèle l'« être incomplet »¹⁹⁶³, se comprend comme un besoin ou un « appel »¹⁹⁶⁴ au dépassement, visant à anéantir l'état précédent ou l'« être » présentiel, considéré comme la « facticité »¹⁹⁶⁵ du pour-soi. En annihilant l'état donné, le sujet passe à l'état ou à l'être suivant, qui est l'« être-en-soi-pour-soi »¹⁹⁶⁶ selon Sartre, caractérisant¹⁹⁶⁷ la transcendance¹⁹⁶⁸ de l'« être » du sujet. La facticité chez Sartre est comprise comme l'« être » donné ou l'état préalablement assigné au sujet, le rendant être en-soi ou objet. Par exemple, nous sommes né dans une famille d'agriculteurs. Nous avons été formé et

même du désir comme épreuve d'un manque n'est que l'envers d'un défaut ontologique qui est sa condition même en tant qu'éprouver. Il n'y a d'auto-affection que comme hétéro-affection mais il n'y a d'hétéro-affection que comme hétéronomie, c'est-à-dire défaut de soi et donc constitution de soi dans ce qui n'est pas soi. », *ibid.*, p. 353.

¹⁹⁶³ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 125.

¹⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁹⁶⁵ « Cette contingence perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la *facticité* du pour-soi. », *ibid.*, p. 119.

¹⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 613.

¹⁹⁶⁷ Cf., *ibid.*, p. 164.

¹⁹⁶⁸ Cf., *ibid.*, pp. 122-123.

prédestiné à devenir agriculteur, à suivre la tradition familiale, et nous n'avons jamais envisagé d'exercer une autre profession ou de devenir autre chose qu'un agriculteur. Nous nous considérons comme un agriculteur potentiel sans vraiment y réfléchir consciemment. En impliquant ce qui manque comme étant le prochain « être » dans la tentation¹⁹⁶⁹, caractéristique du désir¹⁹⁷⁰, la négation de l'être ou la distanciation par rapport à l'état actuel, qui détient une « valeur suprême »¹⁹⁷¹ que nous explorerons dans les sections suivantes, révèle la néantisation fondamentale¹⁹⁷² de son être ou de son état actuel comme facticité.

Maldiney a discuté de la reconnaissance ou de l'acceptation de la réalité en ce qui concerne la nature de l'existence. Pour Maldiney, la reconnaissance, ou l'acceptation de la réalité, dénote la condition essentielle de l'existence au sens propre. En citant¹⁹⁷³ Fichte, Maldiney explique qu'il y a une pulsion

¹⁹⁶⁹ « La réalité-humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. », *ibid.*, pp. 125 -126.

¹⁹⁷⁰ « Le désir est manque d'être, il est hanté en son être le plus intime par l'être dont il est désir. », *ibid.*, p. 124.

¹⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹⁷² « La réalité-humaine n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour manquer par après de ceci ou de cela : elle existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque. Ainsi l'événement pur par quoi la réalité-humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque*. », *ibid.*, p. 125.

¹⁹⁷³ « "...La constitution objective d'un moi n'est aucunement un être, une subsistance ; car ce serait faire de lui son opposé, la chose. Son essence est absolue activité et rien qu'activité : mais, prise objectivement, activité c'est pulsion". », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À*

constitutive du soi, se manifestant sous forme de tendance ou de « désir »¹⁹⁷⁴, qui cherche¹⁹⁷⁵ à se transformer en devenant autre, s'opposant ainsi à l'être¹⁹⁷⁶ ou à l'état donné du sujet. Selon Maldiney, cette aspiration au dépassement ne se limite pas à la simple envie de transcender l'être ou l'état donné. En se référant à Fichte, Maldiney remarque que l'existence ne consiste pas uniquement en un désir de dépassement, le « *Sehnen* »¹⁹⁷⁷, mais également en une conscience, qui est elle aussi une pulsion¹⁹⁷⁸, une « contrainte »¹⁹⁷⁹ ou un

la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin, op. cit., p. 147.

¹⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹⁹⁷⁵ « “Le moi se sent en tant que poussé vers quelque chose d'inconnu, sans avoir conscience de ce qui le pousse ni aucun sentiment de l'objet de la pulsion.” », *ibid.*, p. 149.

¹⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹⁹⁷⁷ « Or “une pulsion vers quelque chose d'entièrement inconnu, qui se manifeste seulement par un besoin, par un malaise, par un vide qui cherche à se remplir sans indiquer d'où ?” s'appelle un *Sehnen*. La valeur de ce mot ne peut être rendue ni par désir, ni par aspiration, ni par nostalgie. Il s'agit d'un désir ardent dans lequel aspiration et nostalgie coïncident, en deçà de toute distinction de passé et de futur. “Le moi, dit Fichte, sent en soi un désir nostalgique (*Sehnen*).” “Dans le *Sehnen* idéalité et pulsion à la réalité sont unies. Ce désir vise à *quelque chose d'autre*... Ici se montre comment peut se présenter sous la forme d'un sentiment, une poussée vers le dehors, le pressentiment d'un monde extérieur.” », *ibid.*, p. 149.

¹⁹⁷⁸ « “En vertu de la pulsion de persistance, je tends à chaque moment à être tel que je suis ; en vertu de la pulsion de transformation je veux à chaque moment être un autre. *Le moi est toujours au centre, c'est le point de référence de tout ce qui est pulsionnel.*” » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 165.

¹⁹⁷⁹ « En effet, il [Fichte] ne parle pas seulement de *choc* (Anstoss) mais de *contrainte* (Zwang). Il désigne cet état comme une inhibition (Hemmung). L'activité du moi, dit-il [Fichte] encore, est refoulée (zurückgedrängt) et surtout *repoussée* (zurückgetrieben). », *ibid.*, p. 149.

« sentiment »¹⁹⁸⁰ selon les termes de Fichte cités par Maldiney. Cette conscience représente une tendance à accepter la facticité ou l'existence telle qu'elle est donnée au sujet, sans nécessairement rechercher le changement. En ce sens, le sujet se trouve pris dans une tension entre deux tendances : d'une part la tendance à rechercher la transformation, et d'autre part celle à reconnaître ou à accepter la puissance¹⁹⁸¹ ou la factualité du monde en tant qu'« inhibition »¹⁹⁸². La première tendance tente d'intégrer, comme illustré précédemment, l'altérité du monde. Cette dernière n'est pas comprise comme isolée ou « extérieure » au soi au sens ontologique, mais plutôt comme appartenant d'une certaine manière¹⁹⁸³ au soi ou à l'être du sujet.

Selon Maldiney, l'existence exige ces deux pulsions, à savoir la pulsion de transcendance ou de dépassement et la pulsion de reconnaissance ou d'acceptation de la factualité du monde, car le dépassement en tant qu'avancement ou développement du soi implique le « fond » ou l'état donné en tant que facticité du sujet, et la factualité en tant que difficulté ou barrière

¹⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 147.

¹⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 166.

¹⁹⁸² *Ibid.*, p. 149.

¹⁹⁸³ « La notion de pulsion est introduite à travers celle de tendance, pur comprendre le rapport du moi et du non-moi. Le non-moi désigne tout ce qui *par rapport au moi* est *autre*. Mais ce rapport lui-même ne peut être donné que dans le moi. L'autre est à la fois hors de lui et présent en lui. L'expression même de *non-moi* l'indique. Il est le négatif du moi ; c'est là sa forme : il est autre que le moi. D'autre part, il n'a de contenu signifiant qu'en référence au moi : il est l'autre du moi. Ainsi le moi est sous-jacent à son identité et à son altérité. », *ibid.*, p. 150.

provenant du monde. Le dépassement implique que le quelque chose est dépassé.

Le dépassement suppose à la fois la nécessité de surmonter des obstacles factuels et le changement de l'état ou de l'être du sujet, dépendant de la capacité du sujet. Les facteurs influents dans l'achèvement de cet état incluent la capacité subjective du sujet ainsi que la situation donnée ou les obstacles à surmonter. Par exemple, si nous sommes un coureur, il est nécessaire que nous puissions atteindre une certaine vitesse ou parcourir une certaine distance. La vitesse, ou la distance, dépend de la géographie du circuit. Dans ce contexte, la réalisation de l'objectif ne dépend pas uniquement de la volonté ou de la motivation mais également de la capacité physique du coureur et de la difficulté de la géographie du circuit. Si ce dernier est court et plat, l'objectif peut être atteint plus facilement. Le dépassement implique de transcender l'état ou l'être donné en tant que factuel. Cependant, si l'objectif se situe « hors » des capacités du sujet ou en est trop éloigné, le dépassement ne peut pas être réalisé selon le désir du sujet. L'achèvement d'un état ou d'un objectif est l'« endroit » où le désir prend naissance ou se prolonge, comme précédemment expliqué, en tant qu'intensification ou affirmation de soi du désir, ce dont nous discuterons plus en détail par la suite. En ce qui concerne la réalisation du dépassement, la factualité du monde concret est considérée comme un facteur de possibilité pour l'accomplissement et la régénération de l'envie, comme le « nutriment », pendant le processus de réalisation.

Maldiney remarque le déséquilibre entre ces deux « pulsions »¹⁹⁸⁴, c'est-à-dire si le sujet n'accepte que la réalité en tant que telle sans s'opposer au monde en tant que « sujet »¹⁹⁸⁵, ou s'il ne cherche qu'à dépasser le monde sans reconnaître sa réalité, le sujet ne parviendra jamais¹⁹⁸⁶ à l'existence « authentique »¹⁹⁸⁷. Celle-ci est caractérisée par la réalisation du dépassement¹⁹⁸⁸ en tant qu'une possibilité¹⁹⁸⁹ du

¹⁹⁸⁴ « “Si la pulsion sensible devient déterminante, le monde cesse d'être objet pour devenir puissance. Dès que l'homme n'est plus que contenu du temps, il n'est pas et n'a par conséquent aucun contenu. Avec sa personnalité a été supprimé aussi son état. Si la pulsion formelle devient réceptive, c'est-à-dire si la pensée prend la place de la sensation et si la personne supplante le monde, elle cesse d'être force autonome et sujet, en tant qu'elle se pousse à la place de l'objet. Dès que l'homme n'est que forme, il n'a pas de forme ; et avec l'état est supprimée la personne. », *ibid.*, pp. 166-167.

¹⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹⁹⁸⁷ « L'absolutisation d'une pulsion fait qu'elle s'émancipe de la communauté des deux ; elle touche donc au moi, leur référent commun. En empiétant sur le terrain de l'autre, non seulement elle l'opprime mais sa transgression se substitue – comme le serf-arbitre au libre-arbitre – à la transcendance du moi. En provoquant la déchéance (Verfallen) du moi, elle-même se trouve déchuée. Elle perd son authenticité, en ce sens rigoureux qu'elle n'est plus proprement mienne (eigentlich). », *ibid.*, p. 167.

¹⁹⁸⁸ « L'homme, chaque homme, est un être en passion sous le temps, un vivant qui subit la vie. Il n'est qu'à exister son *là* et il n'existe son *là* que dans l'épreuve : *pathos*. Ses déterminations sont (disait Kant) *pathologiques*. Mais si, selon le mot d'Eschyle “*pathei mathos*”, l'homme est un être que l'épreuve enseigne, il faut qu'il soit capable d'accueillir cet enseignement et que ce *là*, où il est éprouvé, il l'existe. Même passif, il ne peut y être présent qu'en se tenant, dans sa passivité même, à l'avant de lui-même. Il n'y a d'épreuve signifiante que pour une liberté. », *ibid.*, p. 163.

¹⁹⁸⁹ « Mais ce rapport l'homme peut le renverser ; et par là manquer sa destinée de deux manières : en laissant chaque pulsion empiéter sur le domaine de l'autre et se subroger à elle dans sa fonction. Il peut abandonner le pouvoir de décider de soi au *pathos* du ressentir. Il peut au

sujet, associée à la reconnaissance de son « lieu »¹⁹⁹⁰ ou de sa factuelité. Dans son ouvrage *Art et existence* (1985), Maldiney expose qu'il y a deux plans « primitifs » au sein du sujet, en tant que caractères constitutifs de son être-au-monde : le « destin-contrainte » et le « destin-choix »¹⁹⁹¹. Ces deux plans s'opposent¹⁹⁹² et entrent en tension¹⁹⁹³ au sein du soi. Le premier dénote une tendance à demeurer dans l'unité ou l'identité du soi du sujet. Le second est une tendance à vouloir devenir autre. Cependant, ces deux tendances sont essentielles à l'existence, dans la mesure où celle-ci se définit comme un « être » qui est « plus que » ce qui est donné, à savoir l'activité de dépasser l'état donné ou le factuel :

« Selon le premier le Moi n'est que pulsion, c'est-à-dire nature. Selon le second seulement il ex-iste au sens strict et plein du moi : il existe à s'anticiper soi-même à travers sa constitution pulsionnelle, qu'il outre-passe de tout le possible qu'ouvre en elle cette précession de soi. C'est à partir de cette issue qu'il s'origine.

contraire, fuyant le moment de la rencontre, substituer la détermination à l'accueil et légiférer *a priori* sur ce qui arrive, sur l'événement, dont le don imprévisible ou l'imprévisible atteinte est en arrivée dans la plénitude mouvante et toujours critique du temps. », *ibid.*, p. 166.

¹⁹⁹⁰ « L'homme est en proie à... et en prise sur... deux forces opposées. Il est impliqué dans deux relations qui correspondent, au niveau le plus radical de la langue, à deux diathèses du verbe. Passif il est le lieu d'une action dont il n'est pas l'auteur. Actif il est l'auteur d'une action dont il n'est pas le lieu. Il lui faut accomplir la diathèse de "moyen" où le sujet est à la fois l'auteur et le lieu de son acte. », *ibid.*, pp. 161-162.

¹⁹⁹¹ H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 59.

¹⁹⁹² *Ibid.*, p. 60.

¹⁹⁹³ *Ibid.*, p. 65.

Reprenant en sous-œuvre ses constituants pulsionnels, le Moi en fait les intégrants de son destin et se constitue en passion sous eux ou en action sur eux, selon son choix destinal. Qu'il la franchisse ou non, il donne sens à la faille : un sens-direction de la nature à la liberté. »¹⁹⁹⁴

Selon Maldiney, le soi originaire est un état « ambivalent »¹⁹⁹⁵. Il ne se réduit pas uniquement à son essence ou à son « quoi » en tant qu'objet en « lui-même »¹⁹⁹⁶, mais englobe également un « quelque chose » qui est « plus que »¹⁹⁹⁷ cette essence, se présentant comme « essence »¹⁹⁹⁸ au sens de Fichte, tel que cité par Maldiney. D'après lui, l'existence authentique se compose de deux dimensions diverses, mais unifiées¹⁹⁹⁹ qui

¹⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹⁹⁵ « Cet état est essentiellement ambivalent et cette ambivalence dont les valeurs ne sont pas encore séparées, postule, à *l'état enveloppé*, l'identité du moi et du non-moi, qui constitue l'idéal irréalisable auquel aspire à travers toutes ses réalisations, le moi pratique. Le moi originaire est donc une essence encore indécidée mais non pas inerte. », H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, op. cit., p. 157.

¹⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 156.

¹⁹⁹⁷ « Mais l'homme, le Soi réel, n'est pas réductible au Soi de ce maître, dont l'indépendance repose sur la négation absolue de la vie. Il est aussi le sujet de situations et d'actes intra-mondains, engagés dans le procès vital, et qui constituent, pour la pure conscience de soi, son être autre. Le Soi réel n'est pas seulement la juxtaposition de deux côtés, engagés l'un dans la peur informelle, l'autre dans le travail formateur. Il est la résolution, dans l'unité, de cette conscience "en partie double". », *ibid.*, p. 29.

¹⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 157.

¹⁹⁹⁹ « Avant qu'une limitation, en supprimant la direction vers le dehors sans supprimer la direction vers le dedans, n'ait partagé cette force originaire en deux directions centripète et centrifuge, les deux constituent

constituent le soi du sujet. En d'autres termes, exister, signifiant se mettre « à l'avant »²⁰⁰⁰ de l'être, ne se limite pas seulement au désir de passer à un autre état futur, qui est conscient²⁰⁰¹ et accompagné d'une sensation de « repousser en soi »²⁰⁰², mais englobe également la reconnaissance de l'état actuel. Cette dernière, qui était en inconscience au départ, se manifeste par la fusion « naturelle » entre le sujet et le monde. En restant dans son état donné, le sujet ne se rend pas compte qu'il est limité ou contraint, mais il fusionne avec le monde. Dès que le sujet prend conscience de la pulsion de transformation, le monde ne lui apparaît plus comme en union, mais comme un objet ou une limite. La réalisation du dépassement de l'état donné, grâce aux efforts du sujet pour intégrer ce qui n'appartient pas à son être ou à son soi en tant qu'altérité, implique un passage de l'inconscience à la conscience, que Maldiney appelle la « transcendance »²⁰⁰³. Ce dépassement signifie que le sujet, dans une existence authentique, se libère²⁰⁰⁴ activement de son état donné,

un vecteur indivis (kp) sans bipolarité et sans valences. Le moi se trouve alors, à une distance inévaluable des origines, au niveau de l'*Ur-mensch* de Szondi. », *ibid.*, p. 158.

²⁰⁰⁰ *Ibid.*, p. 177.

²⁰⁰¹ « Ainsi cette œuvre du Moi comporte deux moments contradictoires entre eux, dont le Moi suit le partage : une production consciente et libre, un produit inconscient dans la nécessité rayonnante duquel l'activité du Moi producteur s'achève et disparaît. Or les deux coïncident dans l'existence de l'œuvre, *pour le Moi*. », H. MALDINEY, *Art et Existence*, *op. cit.*, p. 60.

²⁰⁰² H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, *op. cit.*, p. 156.

²⁰⁰³ *Ibid.*, p. 152.

²⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 155.

parcourant l'altérité pour s'harmoniser par la décision²⁰⁰⁵ et l'action individuelles. Dans ce sens, le sujet se sent « libéré », sortant de son état, ou de sa frontière, préétabli, réalisant le dépassement par un effort subjectif et un choix personnel. Selon Maldiney, la liberté ne consiste ni en une imagination qui ignore la réalité ni en une acceptation passive de cette réalité sans chercher à aller au-delà de l'état actuel. Elle se réalise plutôt dans la tendance²⁰⁰⁶ à dépasser l'état ou l'existence donnés en intégrant ce qui se trouve « hors » du soi, en devenant « pour lui »²⁰⁰⁷ de manière subjective, et en reconnaissant la réalité du monde en tant qu'objet par rapport au sujet :

« Dans *présent* (lat. *prae-sens*) le préfixe signifie “à l'avant de”. De plus, ce qui est à l'avant possède une supériorité sur la partie arrière avec laquelle pourtant il est en continuité. Être présent c'est se tenir à l'avant de soi, à l'avant d'une situation. L'existence n'est pas moins paradoxale que la présence. Ex-ister c'est avoir sa tenue hors de soi, ce qui implique une faille. Mais

²⁰⁰⁵ « La décision est à comprendre comme liberté, liberté de quelque chose pour quelque chose : son fondement est la présence elle-même en tant qu'à chaque fois mienne. », *ibid.*, p. 264.

²⁰⁰⁶ « La finitude du moi qui l'alène de son infinitude est la condition de sa conscience. Sa destination pratique est d'intégrer les deux, c'est-à-dire d'étendre sa conscience de soi, limitée à sa finitude, jusqu'à l'infini de son être inconscient. Or cette destination est l'acte de se destiner soi-même. Et c'est là qu'avec la pulsion est impliquée la liberté. Ici s'ouvre une nouvelle faille, dont le franchissement constitue un nouveau moment de transcendance. », *ibid.*, p. 152.

²⁰⁰⁷ *Ibid.*, p. 156.

qu'il y ait continuité ou discontinuité et qu'il s'agisse de se rejoindre à l'avant de soi ou hors de soi, la présence et l'existence impliquent dimensionnellement un acte antilogique, comme d'un navire qui devrait rejoindre sa proue ou d'une montagne qui devrait franchir sa faille. Dans les deux cas nous sommes mis en demeure d'avoir à être. C'est l'essence du sujet d'être contraint à l'impossible ; et cette impossibilité requérante qui évacue tous les possibles préalables est le masque du transposable, cette "voie qui n'est pas la voie" de la liberté. »²⁰⁰⁸

3) La « liberté » et sa visibilisation

Chez Sartre, l'existence se définit par la possibilité ontologique de la négation²⁰⁰⁹, exprimant un manque de « complétude » et une différence ontologique fondamentale par rapport à l'être-en-soi. Le sujet se trouve dans le néant, où il nie l'état donné, ressentant ainsi une insatisfaction, car il ne se contente pas de demeurer sur cet état. Pour Sartre, la liberté

²⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 177.

²⁰⁰⁹ « Le pour-soi n'a d'autre réalité que d'être la néantisation de l'être. Sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'en-soi individuel et singulier et non d'un être en général. Le pour-soi n'est pas le néant en général mais une privation singulière ; il se constitue en privation de *cet être-ci*. », J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 666.

ne réside pas dans une « faculté de l'âme humaine »²⁰¹⁰, mais dans la possibilité de nier²⁰¹¹ l'être, c'est-à-dire dans le « non-être »²⁰¹² qui précède²⁰¹³ l'essence ou l'être donné de l'homme en tant que possibilité ontologique de changer²⁰¹⁴ d'être. Ainsi, l'être-pour-soi n'est pas un choix pour le sujet, mais il est nécessairement²⁰¹⁵ caractérisé par la distance ou la négation de l'être en tant que condition²⁰¹⁶ fondamentale de l'être humain. Autrement dit, la liberté du sujet n'est pas une liberté véritablement « libre », mais plutôt une liberté ontologiquement « condamnée »²⁰¹⁷. Cela signifie que le sujet ne choisit pas délibérément de se trouver dans l'état de

²⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

²⁰¹¹ « Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté. Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une *propriété* qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain. », *ibid.*, p. 59.

²⁰¹² « Nous nous trouvons donc en présence de deux ekstases humaines : l'ek-stase qui nous jette dans l'être-en-soi et l'ekstase qui nous engage dans le non-être. », *ibid.*, p. 79.

²⁰¹³ « La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité-humaine. », *ibid.*, pp. 59-60.

²⁰¹⁴ « L'être ne saurait engendrer que l'être et, si l'homme est englobé dans ce processus de génération, il ne sortira de lui que de l'être. S'il doit pouvoir interroger sur ce processus, c'est-à-dire le mettre en question, il faut qu'il puisse le tenir sous sa vue comme un ensemble, c'est-à-dire se mettre lui-même *en dehors de l'être* et du même coup affaiblir la structure d'être de l'être. Toutefois il n'est pas donné à la réalité-humaine d'anéantir, même provisoirement, la masse d'être qui est posée en face d'elle. Ce qu'elle peut modifier, c'est son *rapport* avec cet être. », *ibid.*, p. 59.

²⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 484.

²⁰¹⁶ *Cf.*, *ibid.*, p. 530.

²⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 530.

néantisation ou d'insatisfaction de son « être », mais plutôt qu'il est positionné, étant dans la structure, « à distance »²⁰¹⁸ de son « être » ou de son état donné.

Le sujet, en étant non-libre²⁰¹⁹, est contraint d'être plongé dans la néantisation de l'« être »²⁰²⁰, un caractère ontologique chez Sartre se manifestant comme un manque de « complétude » ou de « plénitude », le poussant à désirer dépasser son « être » ou son état donné. En niant²⁰²¹ son « être » ou son état donné à travers ce dépassement, l'« être » ou l'état donné devient le

²⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 153.

²⁰¹⁹ « L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu d'*être*. Nous l'avons vu, pour la réalité-humaine, être c'est *se choisir* : rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas *un* être : elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être. Si l'on concevait d'abord l'homme comme un plein, il serait absurde de chercher en lui, par après, des moments ou des régions psychiques où il serait libre : autant chercher du vide dans un récipient qu'on a préalablement rempli jusqu'aux bords. L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas. », *ibid.*, p. 485.

²⁰²⁰ « La liberté du pour-soi apparaît donc comme son *être*. Mais comme cette liberté n'est pas une donnée ni une propriété, elle ne peut être qu'en se choisissant. », *ibid.*, p. 524.

²⁰²¹ « Ce rapport du pour-soi présent au pour-soi *devenu* en-soi nous masque le rapport primitif de passéité qui est un rapport du pour-soi à l'en-soi pur. C'est en effet en tant que néantisation de l'en-soi que le pour-soi surgit dans le monde et c'est par cet événement absolu que se constitue le passé en tant que tel comme rapport originel et néantisant du pour-soi à l'en-soi. Ce qui constitue originellement l'être du pour-soi, c'est ce rapport à un être qui *n'est pas* conscience, qui existe dans la nuit totale de l'identité et que le pour-soi est cependant obligé d'être, hors de lui, derrière lui. », *ibid.*, p. 174.

« passé »²⁰²², coupé²⁰²³ de l'instant présent du sujet. La liberté chez Sartre, en tant que caractère ontologique de l'« être-pour-soi », se manifeste phénoménologiquement comme « être conscientisé »²⁰²⁴ lorsqu'elle est activement réalisée. Cette réalisation se produit par l'avancement²⁰²⁵ de l'« être », décrit comme une « naissance »²⁰²⁶, en niant ou dépassant²⁰²⁷ son

²⁰²² « Par définition, le pour-soi existe sous l'obligation d'assumer son être et il ne peut rien être que pour soi. Mais précisément il ne peut assumer son être que par une reprise de cet être qui le met à *distance* de cet être. Par l'affirmation même que je *suis* sur le mode de l'en-soi, j'échappe à cette affirmation car elle implique dans sa nature même une négation. Ainsi le pour-soi est toujours par-delà ce qu'il est du fait qu'il l'est pour-soi et qu'il a à l'être. Mais en même temps c'est bien *son* être et non un autre être qui demeure en arrière de lui. Ainsi comprenons-nous le sens du "était" qui caractérise simplement le type d'être du pour-soi, c'est-à-dire la relation du pour-soi à son être. Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que *dépassé*. », *ibid.*, p. 153.

²⁰²³ « Je suis mon passé et si je ne l'étais pas, mon passé n'existerait plus ni *pour moi* ni pour *personne*. Il n'aurait plus aucune relation avec le présent. Cela ne signifie nullement qu'il ne serait pas mais seulement que son être serait indécidable. », *ibid.*, p. 151.

²⁰²⁴ « Le néant, nous l'avons vu plus haut, est fondement de la négation parce qu'il la recèle en lui, parce qu'il est la négation comme être. Il faut donc que l'être conscient se constitue lui-même par rapport à son passé comme séparé de ce passé par un néant ; il faut qu'il soit conscience de cette coupure d'être, mais non comme un phénomène qu'il subit : comme une structure conscientielle qu'il est. La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son propre néant. », *ibid.*, p. 63.

²⁰²⁵ « Avec cet être, auquel en aucun cas on ne peut *ramener* le pour-soi, par rapport auquel le pour-soi représente une nouveauté absolue, le pour-soi se sent une profonde solidarité d'être, qui se marque par le mot *d'avant* : l'en-soi c'est ce que le pour-soi était *avant*. », *ibid.*, p. 174.

²⁰²⁶ *Ibid.*, p. 175.

²⁰²⁷ « C'est précisément cette facticité dépassée que nous nommons le passé. Le passé est donc une structure nécessaire du pour-soi, car le pour-soi ne peut exister que comme un dépassement néantisant et ce dépassement implique un dépassé. Il est donc impossible, à quelque moment que nous considérions un pour-soi, de le saisir comme n'ayant-pas-encore de passé. », *ibid.*, pp. 173-174.

être ou son état précédent. Ainsi, la liberté ne se limite pas à être une simple condition ontologique de l'« être-pour-soi » qui le distingue de l'« être-en-soi ». Elle s'actualise visiblement à travers le processus actif de dépassement de l'« être », conduisant à l'accomplissement d'un nouvel « être » perçu comme une libération :

« Ainsi la liberté, étant assimilable à mon existence, est fondement des fins que je tenterai d'atteindre, soit par la volonté, soit par des efforts passionnels. Elle ne saurait donc se limiter aux actes volontaires. Mais les volitions sont, au contraire, comme les passions, certaines attitudes subjectives par lesquelles nous tentons d'atteindre aux fins posées par la liberté originelle. Par liberté originelle, bien entendu, il ne faut pas entendre une liberté qui serait *antérieure* à l'acte volontaire ou passionné, mais un fondement rigoureusement contemporain de la volonté ou de la passion et que celles-ci *manifestent* chacune à sa manière. » (souligné par l'auteur)²⁰²⁸

4) L'envie et la réalisation

La caractérisation ontologique de l'être humain selon Sartre réside dans la distanciation et la néantisation de son « être » ou

²⁰²⁸ *Ibid.*, p. 488.

de son état donné. Cette distanciation implique, sur le plan ontologique, une insatisfaction à l'égard de l'« être » donné du sujet, perçu comme un manque de complétude ou de plénitude. Ce manque ontologique de plénitude se manifeste phénoménologiquement sous la forme d'un désir ou d'une envie, une volonté de dépasser l'état actuel en atteignant un autre « être » ou état. Toutefois, il est important de noter que cette envie, ou cette volonté, n'est pas indépendante de l'acte de dépassement lui-même.

Dans sa lecture de Nietzsche, Heidegger, dans ses leçons (1936-1940), explore la relation interdépendante entre la volonté et la puissance, ainsi que la réalisation de la puissance en tant que capacité. Selon cette lecture de Nietzsche par Heidegger, la volonté, ou le désir, est caractérisée comme une passion²⁰²⁹ ou une impulsion qui aspire²⁰³⁰ à augmenter le pouvoir ou la capacité du sujet. Cette « volonté », en tant que

²⁰²⁹ « La passion ainsi comprise jette une nouvelle lumière sur ce que Nietzsche désigne par Volonté de puissance. La volonté en tant que le fait d'*être-maître-de-soi* ne se présente jamais comme si le moi faisait office de bouchon sur ses propres états. La volonté est, comme nous disions, résolution par laquelle le voulant s'expose le plus loin possible dans l'étant, pour le maintenir dans la sphère de son comportement. Dès lors ce ne sont pas l'accès ni l'excitation qui caractérisent la volonté mais la façon clairvoyante de saisir au loin qui est à la fois une concentration de l'essence au sein d'une passion. », Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 51.

²⁰³⁰ « “Volonté de puissance” est sans équivoque une aspiration à la possibilité d'exercer la violence, une aspiration à posséder la puissance. », Martin HEIDEGGER, *Nietzsche II*, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 212.

« vouloir-plus »²⁰³¹ ou « disposition »²⁰³² de « par-delà soi-même »²⁰³³, exhorte le sujet à se transcender, à se libérer de son état actuel, et à « devenir »²⁰³⁴ l'autre :

« Vouloir est toujours un venir-à-soi-même et, de la sorte, un *se trouver* dans le *par-delà-soi-même*, un se tenir dans le fait d'être poussé loin de quelque chose vers quelque chose. C'est pourquoi la volonté a ce caractère du sentiment, du *maintenir ouvert* propre à l'état même, lequel état, ici au moment de vouloir – au moment de ce *par-delà-soi-même* – est une impulsion. » (souligné par l'auteur)²⁰³⁵

La volonté en tant qu'envie de devenir n'est pas le désir qui « se dirige vers »²⁰³⁶ quelque chose ou qui se satisfait en possédant²⁰³⁷ quelque chose venant de l'extérieur²⁰³⁸, mais plutôt une aspiration à se transcender²⁰³⁹ au-delà de l'être ou

²⁰³¹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 51.

²⁰³² *Ibid.*, p. 55.

²⁰³³ *Ibid.*, p. 60.

²⁰³⁴ *Ibid.*, p. 361.

²⁰³⁵ *Ibid.*, p. 54.

²⁰³⁶ *Cf., ibid.*, p. 44.

²⁰³⁷ *Cf., ibid.*, p. 43.

²⁰³⁸ « Au sens rigoureux du concept nietzschéen de volonté, la puissance ne saurait être proposée comme le but de la volonté, comme si la puissance était quelque chose qui d'abord pût être posé en dehors de la volonté. Mais parce que la volonté est résolution à soi-même en tant que dominer, en tant qu'être maître par-delà soi-même, parce que la volonté c'est vouloir par-delà soi-même, elle est capacité de puissance qui s'autorise à exercer la puissance. », *ibid.*, p. 46.

²⁰³⁹ *Ibid.*, p. 97.

de la capacité du sujet, ce qui est l'essence²⁰⁴⁰ de la volonté. Celle-ci n'est pas une aspiration simple²⁰⁴¹ qui recherche la puissance comme un objet extérieur à la puissance ou à la capacité, mais elle émerge²⁰⁴² de la puissance elle-même ou de son exercice. En accomplissant l'état recherché par le biais du dépassement actif, la volonté se manifeste sous la forme d'un désir ou d'une envie qui réclame une augmentation²⁰⁴³ de puissance ou un passage vers un autre état²⁰⁴⁴ futur, une sorte d'« intensification »²⁰⁴⁵ de la puissance, pour employer les

²⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁴¹ « Toutefois la puissance n'est pas le but *auquel* la volonté *tendrait* comme voulant quelque chose d'extérieur à elle-même. La volonté n'aspire pas à la puissance, mais elle est d'ores et déjà et rien que dans le district d'essence de la puissance. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 214.

²⁰⁴² « C'est précisément dès que nous pensons les termes de "volonté" et de "puissance" dans leur sens nietzschéen pour ainsi dire de façon lexicologiquement correcte, que nous risquons le plus de banaliser totalement la pensée de la Volonté de puissance, c'est-à-dire d'identifier réciproquement volonté et puissance, quitte à prendre la volonté pour la puissance, la puissance pour la volonté. De la sorte ce qu'il y a de décisif, la volonté *de* puissance, soit le "*de*", n'apparaît pas. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, *op. Cit.*, p. 503.

²⁰⁴³ « La Volonté de puissance est l'essence de la puissance même. Celle-ci consiste dans le surpassement de la puissance au degré de la disponible intensification d'elle-même. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 11.

²⁰⁴⁴ *Cf.*, M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, *op. cit.*, pp. 54- 55.

²⁰⁴⁵ « Chaque puissance ne l'est que pour autant et aussi longtemps qu'elle est surcroît, c'est-à-dire intensification de puissance. La puissance ne saurait se maintenir en elle-même, c'est-à-dire dans son essence, qu'à condition de transgresser et se surélever elle-même, nous dirions : surpasser son niveau. Dès que la puissance stagne à un niveau atteint, elle équivaut à de l'impuissance. La "Volonté de puissance" ne signifie jamais le désir et l'aspiration purement romantique de l'impuissant à s'emparer du pouvoir, mais : que la puissance s'autorise à se vaincre elle-même à l'état de surpuissance. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 35.

termes de Heidegger. La volonté s'affirme²⁰⁴⁶, avec le « sentiment de la force intensifiée »²⁰⁴⁷, comme « plus forte »²⁰⁴⁸ en ayant le « vouloir-être-plus »²⁰⁴⁹ ou en étant l'« être-de-plus-en-plus puissance »²⁰⁵⁰, à travers le dépassement réalisé. Cette dynamique se réalise à travers le dépassement accompli. De cette manière, la volonté, ou l'envie, qui permet au sujet d'être dans la « surélévation »²⁰⁵¹, « se trouve »²⁰⁵² dans la puissance ou est provoquée par l'exercice de puissance. De plus, la volonté de dépasser demande

²⁰⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 64.

²⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 97.

²⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 55.

²⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 61.

Le caractère d'auto-affirmation est également remarqué par R. Barbaras : « C'est bien à l'alternative même, encore trop positive et donc étrangère à l'essence du dynamisme, entre défaut et excès, affirmation et négation qu'il faut renoncer. Le mouvement se nourrit d'une sorte d'excès interne, de réserve de puissance : en cela il est bien plus que lui-même et ne correspond donc à aucun manque, ne cherche à combler aucune lacune. Cependant, cette puissance ne s'épuise pas dans ses œuvres ni ne s'y tarit. Elle se nourrit tout au contraire de ce qui la réalise et l'épanche, de sorte qu'en s'affirmant elle se nie et c'est pourquoi l'on peut dire tout autant que le mouvement est en défaut sur lui-même, "manque" de lui-même (comme puissance). Dès lors que la puissance se renouvelle en se déployant, ce qui s'affirme dans le mouvement est indistinctement ce qui est nié par lui : c'est d'un seul "mouvement" que la puissance passe dans les mouvements et y fait défaut, qu'elle s'y affirme et qu'elle s'y trouve niée. », R. BARBARAS, *Dynamique de la manifestation, op. cit.*, pp. 120-121.

²⁰⁵¹ « Volonté de puissance signifie : s'autoriser de la puissance acquise pour la surélévation de soi. Ce surpassement de puissance dans l'élévation est dans le même temps l'acte fondamental de la surélévation même. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 505.

²⁰⁵² « La volonté n'est pas un "en-dehors" de la puissance, mais le commandement dans l'essence de la puissance impérant l'exercice de la puissance. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 11.

davantage de puissance en exerçant le pouvoir ou en réalisant le dépassement. La volonté n'est pas identique²⁰⁵³ à la puissance, mais les deux sont liées²⁰⁵⁴ dans le sens où la puissance est la source de la volonté, à travers l'exercice de la puissance ou la réalisation du dépassement, et la puissance est ce qui est demandé par la volonté ou le désir de dépassement. Ainsi, la volonté en tant qu'aspiration au dépassement n'est pas indépendante²⁰⁵⁵ de la puissance ou de son exercice.

La volonté implique un objet²⁰⁵⁶ en vue, ce qui signifie qu'elle vise un « but »²⁰⁵⁷ spécifique, excluant ainsi d'autres choses par sa nature. Par exemple, si nous disons « nous voulons battre notre record personnel en cyclisme », cela signifie que notre désir est dirigé vers l'amélioration de notre état actuel. Comme illustré précédemment, la volonté ne se limite pas simplement à demander ou à être satisfaite par la possession de biens extérieurs, mais elle se manifeste dans la

²⁰⁵³ *Ibid.*, p. 214.

²⁰⁵⁴ « Tout de même, la volonté n'est pas simplement puissance ni la puissance simplement volonté. En revanche, il faut dire : l'essence de la puissance est *volonté* de puissance, et l'essence de la volonté est *volonté de puissance*. », *ibid.*, p. 214.

²⁰⁵⁵ Cf., M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 505.

²⁰⁵⁶ « Vouloir est un mouvement vers... un se diriger sur quelque chose... ; vouloir est un comportement à l'égard de ... ou dirigé sur quelque chose. », *ibid.*, p. 43.

²⁰⁵⁷ « Apprécier quelque chose, c'est-à-dire le tenir pour valable signifie du même coup : “se” diriger d'après cela, se régler sur cela. Cette manière de se diriger d'après, de se régler sur, implique un “but”. C'est pourquoi l'essence de la valeur se trouve en *intime* connexion avec l'essence du but. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche II, op. cit.*, pp. 43-44.

détermination à dépasser²⁰⁵⁸ l'état actuel, à rechercher « avoir plus »²⁰⁵⁹ de puissance²⁰⁶⁰ par l'exercice de la puissance. La volonté, ou l'envie, d'accroître la puissance, qui se manifeste dans la réalisation du dépassement, implique une valeur ou une sorte d'importance²⁰⁶¹, qui exige ou vise le dépassement. La volonté ne se manifeste pas de manière aléatoire, mais elle est dirigée vers la recherche du dépassement comme un objectif souhaité. En d'autres termes, la volonté, en tant qu'aspiration à réaliser un dépassement, ne souhaite pas demeurer sur un état immobile, ou, pour utiliser les termes de Heidegger, un « état stationnaire »²⁰⁶², qui est l'opposé du mouvement du dépassement.

La valeur impliquée dans la volonté réside dans l'aspiration à davantage de puissance, c'est-à-dire dans l'objectif de dépasser un état donné ou achevé. La volonté du dépassement, en se distinguant de l'état statique en tant qu'identité ou essence propre, se conçoit comme « Être »²⁰⁶³ ou substance,

²⁰⁵⁸ « Être résolu à soi c'est toujours vouloir aller au-delà de soi-même. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 45.

²⁰⁵⁹ Cf., *ibid.*, p. 51.

²⁰⁶⁰ Cf., M. HEIDEGGER, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 86.

²⁰⁶¹ « La valeur est ce qui vaut ; seul ce qui vaut est valeur. Mais que signifie "valoir" ? Telle chose vaut qui par son importance sert de mesure. », *ibid.*, p. 43.

²⁰⁶² *Ibid.*, p. 85.

²⁰⁶³ « La justice en tant que semblable penser, c'est devenir maître de soi-même à partir de l'érigeant gravir de la suprême hauteur [*errichtende Ersteigen der höchsten Höhe*]. Voilà l'essence même de la Volonté de puissance. C'est pourquoi les deux points de cette notation mènent à la définition accentuée de la justice, condensant tout l'énoncé : *Suprême représentant de la vie même*. La "vie" pour Nietzsche, n'est qu'un autre

étant la possibilité²⁰⁶⁴ ou la source d'émergence du sens de l'étant. Selon Heidegger, la volonté en tant qu'aspiration au dépassement se caractérise par l'affect²⁰⁶⁵, désignant la « passion »²⁰⁶⁶ de rechercher le dépassement ou le « progrès » en tant qu'auto-crétion²⁰⁶⁷, devenant ainsi le « maître de soi »²⁰⁶⁸ au cours de la réalisation du dépassement.

5) L'envie et le monde

Comme illustré précédemment, la réalisation du dépassement ne peut être dissociée du monde ou de la factualité du monde. L'envie du dépassement, en tant que tentation, est provoquée par l'accomplissement ou la mise en œuvre active du dépassement. Au départ, ce dernier est initié par la tendance ou l'inclination à établir une cohérence entre une nouvelle compréhension passive issue d'une dissolution positive et l'émergence du désir de transformation de l'objet. Le dépassement actif, visant à aller au-delà, s'applique à un objet

terme pour désigner l'Être. Et l'Être, c'est la Volonté de puissance. », *ibid.*, p. 258.

²⁰⁶⁴ Cf., *ibid.*, p. 9.

Au lieu d'aborder l'intégralité du projet de l'Être chez Heidegger, nous nous concentrons, dans le cadre de cette lecture de Nietzsche par Heidegger, sur la discussion portant sur la nature du désir de dépassement et sur la relation entre ce désir et la réalisation du dépassement.

²⁰⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 46.

²⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁶⁷ Cf., *ibid.*, p. 108.

²⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

spécifique. En d'autres termes, dépasser signifie littéralement passer « de » quelque chose ou d'un état vers un nouvel état²⁰⁶⁹ qui se déploie dans le monde. L'état que nous dépassons et l'état achevé font partie du monde. Par exemple, dans le cas de la cuisine mentionné précédemment, le fait d'apprendre à cuisiner dépasse l'état où « nous ne savions pas cuisiner », et pour accomplir ce dépassement, y compris cuisiner d'autres plats, nous avons besoin des ingrédients nécessaires. Ainsi, l'auto-affirmation de l'envie de dépasser n'est pas dissociée du monde. Sous la volonté ou le désir, le monde n'est pas considéré comme ayant une valeur unique ou substantielle, contrairement à la volonté elle-même, mais plutôt comme un objet à conquérir ou à harmoniser, caractérisé par son altérité. Dans ce contexte, le monde est perçu comme un moyen ou un outil pour atteindre l'objectif du dépassement. Cela implique un processus de « maîtrise » ou d'« humanisation »²⁰⁷⁰ du

²⁰⁶⁹ « En outre, l'essence de la Volonté de puissance elle-même exige à chaque fois pour sa conservation et ainsi précisément pour la possibilité à chaque fois de son intensification qu'elle soit délimitée et déterminée à chaque fois dans une forme affermie, c'est-à-dire quelque chose qui se délimite soi-même dans sa totalité. Il appartient à l'essence de la Volonté de puissance d'être libre de tout but et par conséquent totalement dépourvu de but. Mais cette liberté à l'égard de tout but, précisément parce qu'elle exige à chaque fois une fixation de buts exclusivement conditionnées, ne saurait tolérer une marée de la puissance dépourvue de rivage. Il faut que la totalité de l'étant, dont le caractère fondamental est la Volonté de puissance, soit une grandeur ferme. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 229.

²⁰⁷⁰ « “ ‘Humaniser’ le monde, c'est-à-dire nous sentir de plus en plus en tant que les maîtres dans le monde.” (*La Volonté de puissance*, n° 614.) Cette humanisation ne s'effectue évidemment pas selon l'image d'un quelconque homme normal, quotidien, mais sur la base d'une interprétation du fait d'être-homme, lequel fondé dans la “justice” est au

monde, comme le décrit Heidegger, qui est en lui-même caractérisé par l'incertitude inhérente à son altérité. Mais la réalisation du dépassement elle-même, comme décrit précédemment, n'est pas indépendante du monde. Cela signifie que même lorsque le sujet ressent une augmentation ou une élévation de sa puissance, due à la réalisation du changement d'état comme un progrès continu dans la conquête du monde ou de l'hétérogénéité du monde, le sujet reste néanmoins immergé dans le monde. Être dans le monde implique que le sujet s'expose toujours à la possibilité de rencontres, et reste ouvert à un sens transpassible qui peut donner lieu à des événements imprévus.

La tentation, ou l'envie du dépassement, comme examiné précédemment, émerge lorsque la découverte est réalisée de manière active, ce qui modifie la compréhension donnée de l'objet, comme le changement actif de la compréhension de ce qui est désagréable. Le « choix », ou l'action de l'accomplissement, est suscité par l'inclination à correspondre ou à assurer la cohérence entre la nouvelle compréhension donnée, à savoir la compréhension du changement dans la dissolution au sens positif, et la compréhension apparente de l'autre objet qui est désagréable.

L'intensité de la tendance dépend de la qualité ou de la quantité de la dissolution passive. La tendance est suivie de la tentation

fond de son essence *Volonté de puissance*. », M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 507.

ou de l'envie du dépassement si le changement de compréhension donnée a été réalisé de manière active sous forme de « choix » ou d'action de la part du sujet. La tentation, ou l'envie du dépassement, comme illustré précédemment, s'affirme en tant qu'« Être » ou substance du monde à mesure que le dépassement est réalisé. La question qui se pose est de savoir si cette tentation ou cette envie, en tant qu'elle s'identifie à l'« Être » ou à la substance du monde, persiste lorsqu'elle est ouverte au monde de manière transpassible, ce qui offre la possibilité d'événements imprévus ou inattendus. Nous examinerons cette question par la suite.

6) Une libération passive

Dans le cas du renversement ou de la « neutralisation » passive de la compréhension de l'être, illustré précédemment, cette compréhension est transformée en « néant » par la découverte d'une contradiction concernant le même objet. La contradiction identifiée ou « rencontrée » facilite la libération passive de la fixation sur la compréhension de l'être. Dans le cas du désir discuté précédemment, le désir lui-même, ou la poursuite du désir en tant que satisfaction du désir, constitue un aspect essentiel de l'existence. Il se distingue par le fait qu'il implique la réalisation du dépassement ou de l'outrepassement de l'état donné. En d'autres termes, la réalisation du dépassement dans le désir se distingue du simple

maintien de l'état ou de l'être donné grâce à l'effort subjectif. C'est le sujet lui-même qui prend activement des mesures pour dépasser son état. Dans ce contexte, la réalisation du dépassement ou de l'outrepassement est considérée comme le sens de l'existence, se distinguant ainsi des autres activités, en tant qu'objectif principal de l'existence du sujet. Elle devient essentiellement l'*Être*, comme mentionné précédemment, ou la « substance » de l'existence qui confère un sens à la vie du sujet, se distinguant des autres êtres ou activités. Cet « Être », en tant que réalisation du dépassement, ne se réfère pas aux être(s) ou états que le sujet dépasse pour satisfaire son désir, mais plutôt à la signification de l'être du sujet ou au sens de l'existence.

Dans le contexte du désir, la réalisation du dépassement est vécue passionnément comme la signification ou la « substance » de l'existence, se distinguant des autres activités, en particulier de la simple demeure sur l'être ou l'état donné. En d'autres termes, lorsque le sujet réalise un dépassement, il ne reste pas attaché à l'état ou à l'être donné, mais plutôt à l'acte de dépassement, qu'il considère comme un *nouveau* « soi » ou « être », sans nécessairement s'en rendre compte. Avant le dépassement, le sujet se fixe sur l'état ou l'être. Cependant, dès que le sujet commence à considérer le dépassement lui-même comme la signification ou la « substance » de l'existence, cela devient similaire à la manière dont il se fixait auparavant sur l'être ou l'état. Dans l'état ou l'être donné, le sujet considère que l'être ou l'état sur

lequel il demeure a un sens ou est considéré comme la « substance » de l'existence, comme nous l'expliquerons plus en détail par la suite. En somme, la réalisation du dépassement devient le sens de l'existence, une sorte d'« Être », à travers la poursuite de cette activité. Cette transformation du dépassement en une forme d'« être », sans que le sujet en soit pleinement conscient, ressemble à la manière dont l'existence se fixe sur l'être ou l'état, comprise comme le sens de l'existence ou le sens de l'être du sujet. Illustrée précédemment, la compréhension de l'être peut être renversée ou *neutralisée* par la contradiction trouvée sur le même être ou objet. De même, le désir, ou la réalisation du désir, en tant que compréhension de l'être visant à se différencier de l'être ou de la demeure sur l'être ou l'état, peut également être *neutralisé* par des données trouvées *de manière passive*.

Le désir, ou la réalisation du désir, considéré comme le sens de l'être du sujet ou le sens de l'existence, vise à se différencier de la demeure sur l'être ou l'état donné par l'action subjective qui libère le sujet de l'état donné de manière active. Comme montré précédemment, la liberté se manifeste à travers la réalisation du dépassement, c'est-à-dire que le sujet se sent libre en dépassant les être(s) ou états précédents et en achevant de nouveaux être(s) ou états. En réalisant le dépassement, le sujet ne reste pas fixé sur les être(s) ou les états antérieurs. Cependant, en poursuivant le dépassement sans rester fixé sur les être(s) ou les états, le sujet finit par s'attacher au dépassement lui-même, c'est-à-dire qu'il ne parvient pas à

véritablement « dépasser » le dépassement lui-même en tant que sens ou « substance » de l'existence. En d'autres termes, les être(s) ou les états ne sont plus la signification de l'existence pour le sujet, mais la réalisation du dépassement. Le sujet remplace ainsi sa fixation sur les être(s) ou les états par une fixation sur le dépassement lui-même. Si le sujet réalise qu'il reste attaché au dépassement de la même manière qu'il était attaché aux anciens être(s), une *libération* de cet attachement au dépassement en tant qu'être pourrait se produire *de manière passive*. Cela pourrait conduire à une nouvelle compréhension, caractérisée par un *anéantissement* de l'être, en opposition à la compréhension de l'être. En d'autres termes, si des données passives montrent la *similitude* entre le fait de rester attaché aux être(s) ou aux états et le fait de rester attaché au dépassement en tant qu'être ou nouvel être, qui se caractérise par le fait de « ne pas rester attaché aux être(s) », la compréhension du dépassement en tant qu'être ou substance de l'existence pourrait être *neutralisée de manière passive*.

Le désir, ou la réalisation du désir en tant que dépassement, se caractérise par la « non-demeure » sur les être(s) ou les états, en tant qu'essence ou « objectité » de l'être. En d'autres termes, il y a une différence essentielle entre le dépassement et le fait de rester attaché aux être(s) ou aux états. Dès qu'une similitude est trouvée ou rencontrée entre le fait de rester attaché aux être(s) et le fait de rester attaché au dépassement, compris comme « être » sans que le sujet en soit conscient, une

libération de l'être peut se produire de manière passive. Avec la possibilité de rencontre offerte par la transpassibilité, le désir, ou la réalisation du désir, qui se caractérise par sa différence avec le fait de rester attaché aux être(s) ou aux états, pourrait être *neutralisé*, c'est-à-dire dévalidé *de manière passive*. Par exemple, considérons un sujet qui est un *skateboarder*, une personne qui fait de la planche à roulettes, professionnel. Un jour, il voit un monsieur marchant dans la rue, totalement absorbé par la lecture d'un magazine, et ce monsieur fait accidentellement tomber une chaise d'une cafétéria. Le *skateboarder*, en tant qu'athlète qui se concentre sur des acrobaties *skateboard* complexes pour dépasser son propre état de compétence, se perçoit comme étant différent de ce monsieur qui est clairement absorbé par sa lecture. Le *skateboarder* est fier de son engagement dans l'autodépassement, se distinguant ainsi des autres qui demeurent sur leur propre être. Cependant, un jour, alors qu'il fait du *skateboard* dans la rue, il fait également tomber une chaise. Cet incident lui rappelle le monsieur qui avait fait tomber une chaise en lisant le magazine. Le sujet réalise que la similitude réside non seulement dans l'acte lui-même mais aussi dans la mentalité du monsieur qui était absorbé par son activité, tout comme lui-même avec le *skateboard*. Cette similitude ne se réfère pas à la même activité, mais à la même nature ou attitude envers les activités. Le sujet, qui se consacre à se dépasser et à éviter de demeurer sur son propre être, réalise qu'il est également attaché au processus de dépassement, le considérant comme un objet de fixation, tout comme le

monsieur était attaché à sa lecture. Le sujet se rend compte que même s'il cherchait à se différencier de l'attachement ou de la demeure sur l'être, il avait inconsciemment attaché cette même attitude au processus de dépassement, ce qui le rendait similaire au monsieur dans son attachement à son activité. Ainsi, du point de vue de la nature de l'attachement ou de la tendance addictive, le processus de dépassement n'est pas fondamentalement différent de la demeure sur les être(s) ou les états. Le dépassement devient le nouvel objet ou *être* de fixation, une nouvelle manière de demeurer qui ressemble à celle sur laquelle le sujet avait initialement cherché à se différencier. La *similitude*, qui se manifeste de manière passive comme un rappel, révèle que le sujet est tombé dans la même attitude de fixation ou dans la même nature de fixation que celle qui existait auparavant par rapport aux être(s) ou aux états. Avec cette similitude mise en lumière, la signification du dépassement en tant que moyen de se distinguer de la demeure sur les être(s) ou les états *perd sa validité*, car le sujet réalise qu'il est tombé dans la même nature de fixation que celle qu'il cherchait à éviter. Cela signifie une *neutralisation passive* de la signification précédemment attachée au processus de dépassement.

Un autre exemple illustrant cette libération pourrait être le cas où le sujet observe un homme similaire au personnage d'Ivan dans l'œuvre de Léon Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch* (1886). Ce personnage est satisfait de son travail avant de tomber malade, tandis que le sujet qui l'observe a réussi à changer de métier

ou à créer sa propre entreprise au lieu de rester attaché à son poste. La satisfaction de ce monsieur découle de l'accomplissement qui est socialement approuvé ou valorisé en tant que conformité aux normes culturelles ou aux valeurs sociales prédominantes. Son travail, ou son accomplissement professionnel, correspond parfaitement à la valeur encouragée ou privilégiée, conformément à la direction indiquée par la majorité ou la société. Le monsieur, comme le personnage d'Ivan dans l'œuvre²⁰⁷¹, est familier avec le système de valeurs sociales. De plus, contrairement à son frère, il a la capacité d'obtenir une éducation formelle, ce qui le distingue comme le « phénix de la famille »²⁰⁷². Ivan considère que l'adhésion ou l'acceptation du système de valeurs ou des normes sociales est le seul choix qui est « obligé »²⁰⁷³ dans sa vie. En d'autres termes, il ne considère pas d'autres options, contrairement à ce que nous pourrions voir chez le « garçon de café » de Sartre, que nous aborderons par la suite. Il accomplit ce qui est guidé ou approuvé par la société, tout comme Ivan dans l'œuvre²⁰⁷⁴.

Comme le souligne Heidegger, la participation des autres joue un rôle central dans la construction de l'existence du sujet dans la vie quotidienne. Cela se rapporte au concept de *Dasein* tel qu'il est développé dans son ouvrage *Être et Temps* (1927). En d'autres termes, les autres personnes, ou l'influence des autres,

²⁰⁷¹ Léon TOLSTOÏ, *La Mort d'Ivan Ilitch*, traduit du russe par Jacques Imbert, texte intégral, Paris, E. J. L. Librio, 1999, p. 20.

²⁰⁷² *Ibid.*, p. 19.

²⁰⁷³ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 25.

font partie intégrante de la subjectivité. Dans le cadre d'*Être et Temps*, cette participation se manifeste à travers ce qu'Heidegger appelle le « on »²⁰⁷⁵, qui contribue à façonner l'être²⁰⁷⁶ du sujet. Le « on » ne représente pas une personne en chair et en os, mais il exerce une influence normative, contribuant à l'« égalisation »²⁰⁷⁷ ou à l'alignement des

²⁰⁷⁵ « L'être-en-compagnie est – à son insu – tenaillé par le souci de cette distance. Pour l'exprimer par un terme existentiel, il a le caractère de la *distantialité*. Plus ce genre d'être passe inaperçu pour le Dasein quotidien, plus l'influence qu'il exerce est opiniâtre et vient de loin. // Mais cette distantialité inhérent à l'être-avec implique que le Dasein se tient, en tant qu'être-en-compagnie quotidien, sous l'*emprise* des autres. Il n'est pas lui-même ; l'être, les autres le lui ont confisqué. Le bon plaisir des autres dispose des possibilités d'être quotidiennes du Dasein ; Par là ces autres ne sont pas des autres *déterminés*. Au contraire, chaque autre peut en tenir lieu. La seule chose décisive en pareil cas est que la domination des autres se remarque si peu que, sans s'en rendre compte. On fait soi-même partie des autres et on renforce leur puissance. "Les autres", comme on les appelle pour camoufler l'essentielle appartenance à eux qui nous est propre, sont ceux qui, dans l'être-en-compagnie quotidien, d'abord et le plus souvent "*sont là*". Le qui, ce n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni nous autres, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le "qui" est le neutre, *le on*. », M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 169.

²⁰⁷⁶ « *Le on est un existentiel et, en tant que phénomène original, il appartient à la constitution positive du Dasein*. Il a lui-même d'autres possibilités de se concrétiser différemment dans l'ordre du Dasein. Sa domination s'immisce et s'exprime en forme variables susceptibles de succession historique. », *ibid.*, p. 172.

²⁰⁷⁷ « Le on a lui-même ses propres manières d'être. La tendance de l'être-avec que nous avons nommée la distantialité repose sur l'être-en-compagnie qui comme tel est préoccupé par l'*être-dans-la-moyenne*. Celui-ci est un caractère existentiel du on. C'est de lui qu'il y va essentiellement pour le on dans son être. C'est la raison pour laquelle il se maintient factivement dans la moyenne de ce qui est comme il faut, de ce qu'on vante et de ce qu'on déprécie, de ce à quoi on promet le succès et de ce à quoi on le dénie. Cet être-dans-la-moyenne, à l'intérieur duquel est tout tracé d'avance jusqu'où il est possible et permis de se risquer, surveille toute exception tendant à se faire jour. Toute primauté est sourdement ravalée. Tout ce qui est original est terni du jour au lendemain

comportements et des valeurs au sein de la société. Autrement dit, le « soi » du sujet n'est pas un être neutre ou isolé, mais il est lié à la participation et à l'influence des valeurs sociales et des autres, qui se manifestent de manière anonyme :

« Le on est omniprésent à ceci près qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le Dasein est acculé à une décision. Toutefois, comme le on fournit d'avance tout jugement et toute décision, il ne laisse plus aucune responsabilité au Dasein. Le on peut, pour ainsi dire, se permettre qu'"on" ait recours à lui constamment. Il peut répondre de tout sans la moindre difficulté puisque ce n'est jamais à personne de se porter garant de quoi que ce soit. Le on est toujours déjà "passé par là" et pourtant il est possible de dire que ça n'a jamais été "personne". Presque tout ce qui arrive dans la quotidienneté du

comme archi-connu. Tout ce qui a été enlevé de haute lutte passe dans n'importe quelle main. Tout secret perd sa force. Le souci d'être-dans-la-moyenne révèle une autre tendance essentielle au Dasein que nous appelons l'*égalisation* de toutes les possibilités d'être. // Distantialité, être-dans-la-moyenne, égalisation constituent en tant que manières d'être du on ce que nous connaissons sous le nom de "publicité". Elle régleme d'abord toute explicitation du monde et du Dasein et a raison en tout. Et cela non sur la base d'un rapport d'être aux "choses", rapport privilégié et primitif, non parce qu'elle dispose de clarté expressément appropriée pour pénétrer le Dasein, mais au contraire parce qu'elle s'abstient par principe d'entrer vraiment "dans les questions", parce que, réfractaire à toute différence de niveau et à l'authenticité, elle est contre tout cela. La publicité noie tout dans sa grisaille et fait passer ce qu'elle a ainsi mis sous le boisseau pour bien connu et accessible à quiconque. », *ibid.*, p. 170.

Dasein se fait de telle sorte qu'à la question "qui ?", on en est réduit à dire : "personne". »²⁰⁷⁸

Dans *L'être et le néant* (1943), Sartre souligne également la présence des autres, notamment à travers la « honte »²⁰⁷⁹ ou être « regardé »²⁰⁸⁰. Cependant, les autres dans ce contexte sont souvent mis en contraste²⁰⁸¹ ou en opposition²⁰⁸² ontologique avec le soi du sujet²⁰⁸³, caractérisé par le désir d'auto-réalisation ou le sentiment de manque dans

²⁰⁷⁸ *Ibid.*, pp. 170-171.

²⁰⁷⁹ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 260.

²⁰⁸⁰ « C'est que percevoir, c'est *regarder*, et saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde (à moins que ce regard ne soit pas dirigé sur nous), c'est prendre conscience d'*être regardé*. », *ibid.*, p. 298.

²⁰⁸¹ « A l'origine du problème de l'existence d'autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c'est l'*autre*, c'est-à-dire le moi qui *n'est pas* moi ; nous saisissons donc ici une négation comme structure constitutive de l'être-autrui. », *ibid.*, p. 269.

²⁰⁸² « L'objet c'est ce qui n'est pas ma conscience et, par suite, ce qui n'a pas les caractères de la conscience, puisque le seul existant qui a pour moi les caractères de la conscience, c'est la conscience qui est *mienn*e. Ainsi, le moi-objet-pour-moi est un moi qui *n'est pas* moi, c'est-à-dire qui n'a pas les caractères de la conscience. Il est conscience *dégradée* ; l'objectivation est une métamorphose radicale et, si même je pouvais me voir clairement et distinctement comme objet, ce que je verrais ne serait pas la représentation adéquate de ce que je suis en moi-même et pour moi-même, de ce "monstre incomparable et préférable à tout" dont parle Malraux, mais la saisie de mon être-hors-de-moi, pour l'autre, c'est-à-dire la saisie objective de mon être-autre, qui est radicalement différent de mon être-pour-moi et qui n'y renvoie point. », *ibid.*, pp. 312-313.

²⁰⁸³ « C'est que je *suis* mon arrachement à moi-même, je *suis* mon propre néant ; il suffit qu'entre moi et moi je sois mon propre médiateur pour que toute objectivité disparaisse. Ce néant qui me sépare de l'objet-moi, je ne dois pas l'*être* ; car il faut qu'il y ait *présentation* à moi de l'objet que je suis. », *ibid.*, p. 313.

l'accomplissement de l'être. Dans son ouvrage ultérieur *Critique de la raison dialectique* (1960), Sartre reconnaît l'influence des autres en tant que « structures passives »²⁰⁸⁴ ou « êtres » inertes²⁰⁸⁵, comme il est également mentionné dans sa conférence intitulée « Qu'est-ce que la subjectivité ? » (1961). Dans ce contexte, la subjectivité est caractérisée par la « non-connaissance de soi-même »²⁰⁸⁶, ce qui signifie que le sujet n'a pas pleinement pris conscience de son propre être²⁰⁸⁷, lequel est « constitué »²⁰⁸⁸ en tant qu'objet. Ces « structures passives », en tant que constituantes, participent à la manière

²⁰⁸⁴ « Tout ce que je viens de décrire est *inscrit dans l'Être*. L'idée inerte du travail-honneur, les opérations techniques, la différenciation des hommes, cette hiérarchie, la tension qui en résulte, tout est un produit de la machine ou, si l'on préfère, c'est, dans une fabrique quelconque, l'être pratico-inerte des travailleurs eux-mêmes en tant que leurs rapports entre eux sont *la machine elle-même* à travers ses servants. Mais ce qu'il faut montrer, c'est que ces structures passives vont entraîner une inertie très particulière des groupes d'action ouvrière en tant que la *praxis* ne pourra jamais d'elle-même dépasser un certain nombre d'indépassables structures. », Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique (précédé de : Questions de méthode)*. Tome I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Librairie Gallimard, 1985, p. 350.

²⁰⁸⁵ Cf., *ibid.*, p. 350.

²⁰⁸⁶ Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, édition établie et préfacée par Michel Kail et Raoul Kirchmayr, Postface de Fredric Jameson, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 39.

²⁰⁸⁷ « Voilà un premier caractère essentiel pour nous de la subjectivité : *si la subjectivité est, par définition, non-savoir, même au niveau de la conscience, c'est que l'individu, ou l'organisme, a à être son être.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 52.

²⁰⁸⁸ « *La subjectivité est dehors, comme caractère d'une réponse, et, dans la mesure où c'est un objet qui est constitué, comme caractère de l'objet.* » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 47.

de « culture »²⁰⁸⁹, ou en tant que « norme »²⁰⁹⁰, dans l'être du sujet au sens collectif ou à l'échelle de « classe »²⁰⁹¹ dans le contexte de cet ouvrage. Le sujet, qui est formé « pour l'Autre »²⁰⁹², s'entend passivement ou « inconsciemment »

²⁰⁸⁹ « Or, si la culture ne doit pas être un amas de connaissances hétéroclites et de dates (bref, si – ce qui est la question – la totalisation est en cours), ce que je *sais* existe en moi et hors de moi comme un champ de tensions particulières ; les *savoirs*, pour disparates qu'ils puissent être par leur contenu ou les dates de leur apparition (dans le monde et dans mon apprentissage culturel), sont liés par des *relations d'intériorité*. En outre, à *l'intérieur* de la culture totale à ce jour, ce que je sais doit être conditionné dialectiquement par ce que j'ignore. Encore une fois, au moment où nous sommes, cela n'apparaît pas comme une évidence : rien ne semble empêcher la culture d'être une collection ou, à la rigueur, une superposition de strates dont le seul lien (la superposition elle-même) serait en extériorité. On peut même, comme nos éclectiques, envisager des secteurs culturels qui se conditionnent en intériorité, d'autres qui restent des sommes, d'autres enfin qui possèdent (selon les connaissances) l'un et l'autre caractère. On peut également définir les secteurs par leur conditionnement interne – qui serait dialectique – et nier que leurs relations soient différentes de la contiguïté pure (ou de certains liens *extérieurs*). Mais si l'Histoire est une totalisation qui se temporalise, la culture est elle-même totalisation temporalisante et temporalisée malgré le “disparate” qui caractérise *mes* connaissances et peut-être *les* connaissances, en général, dans *la culture objective* de ce siècle. C'est précisément ce qui doit se décider du premier coup selon que l'expérience dialectique est, ou non, possible. Si, en effet, nous supposons un instant sa possibilité, nous voyons aussitôt que *ma* culture ne peut se donner comme l'amas subjectif “dans *mon* esprit” de connaissances et de méthodes : il faut plutôt envisager cette culture que je dis mienne comme une certaine participation en intériorité à la culture objective. Et cette participation *me définit* (sous un certain esprit) au lieu que je sois d'abord un certain atome social définissant lui-même des possibilités de culture. », J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique* (précédé de : Questions de méthode). Tome I. *Théorie des ensembles pratiques*, op. cit., p. 169.

²⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 659.

²⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 417.

²⁰⁹² *Ibid.*, p. 660.

comme « être », ou « matérialité ouvree »²⁰⁹³ dans ce contexte de Sartre, sans se rendre compte²⁰⁹⁴ qu'il est influencé, comme constitué, par la valeur en l'unifiant²⁰⁹⁵ dans l'être du sujet.

²⁰⁹³ « En fait, si les individus se fondent tous ensemble dans un certain être commun, ce ne peut être que dans le champ pratico-inerte *et en tant justement* qu'ils *ne sont pas* des organismes individuels ou, si l'on préfère, en tant que la matérialité ouvree se fait elle-même synthèse (ou fausse synthèse) de leur *être-hors-de-soi-en-elle*. », *ibid.*, p. 359.

²⁰⁹⁴ « De la pure *praxis*, la Valeur conserve cette translucidité de la liberté se posant elle-même ; mais *en tant* que la fin projetée est *en fait* une signification inerte et indépassable de l'avenir préfabriqué, la Valeur prend un être passif indépendant. Au lieu d'être la simple *praxis* se donnant ses lois (ce qui lui ôterait son caractère d'extériorité intérieure ou, si l'on préfère, de transcendance dans l'immanence et ce qui la réduirait à la simple prise de conscience), elle s'isole. Mais, comme son inertie doit la rendre *dépassable* et comme son caractère pratico-inerte est *l'indépassabilité*, elle se pose comme l'unité transcendante de tous les dépassements possibles, c'est-à-dire le terme indépassable – parce que situé à l'infini – vers lequel toute action dépasse les conditions matérielles qui la suscitent. ... Mais le travail devient en lui-même indépassable, lorsqu'il se révèle en même temps comme *autre*, c'est-à-dire lorsque la *praxis* actuelle du travailleur se constitue elle-même comme devant se réaliser comme *autre qu'elle-même*, comme incarnation particulière d'une signification inerte qui, même incarnée, lui demeurera étrangère, c'est-à-dire restera comme le signe de tous les dépassements. Pourtant, la Valeur se distingue de l'exigence. Ce sont deux structures différentes à l'intérieur d'un même processus. Le caractère impératif de l'exigence vient de ce que la matérialité est animée par la *praxis* de l'Autre et de ce que je découvre cette *praxis* comme humaine et étrangère tout à la fois : elle me signifie et m'attend mais n'est pas *mienne*, c'est moi qui suis rien. Au contraire, la Valeur est dans un double mouvement : la découverte de ma *praxis* dans son libre développement en tant qu'elle se pose comme *autre* dans l'immanence et la découverte d'une signification à venir comme une inertie qui renvoie nécessairement à ma liberté. Dans les deux cas, la structure originelle c'est la matérialité ouvree comme lien entre les hommes et la *praxis* comme absorbée et inversée par cette matière. Mais dans le premier, c'est directement ce renversement qui *me signifie* en tant que je suis *le moyen de réaliser* une fin matérielle ; dans le second, qui se trouve à un autre niveau de l'expérience, je saisis *d'abord* ma *praxis* mais je la saisis *en tant* que dans sa liberté même elle se dépasse ver l'être-Autre de toute *praxis* ; et, par conséquent, en tant qu'une limite *subie* et

Revenons à l'exemple. Le monsieur, comme Ivan, demeure, du point de vue du sujet, sur son travail et en est satisfait, en suivant la valeur ou la norme sociale. Un jour, le monsieur exprime sa satisfaction ou son contentement en organisant une fête. Grâce à son dépassement de l'être en tant que changement de métier ou démarrage de son entreprise, le sujet se rend compte qu'il diffère, par rapport à la demeure sur l'être, de ce monsieur. Cependant, lorsque le sujet exprime un autre jour son contentement en organisant une fête pour célébrer son changement de métier ou de l'établissement de son entreprise,

crée l'affecte de matérialité. Cette nouvelle structure implique que l'expérience de la *praxis* comme créatrice (ou réalisatrice) de valeur soit originale : nulle contrainte cette fois, mais plutôt la conscience (aliénée) qu'il y a identité entre la *praxis* elle-même à son plus haut degré de translucidité consciente et une certaine signification inerte qui l'absorbe et lui donne son statut pratico-inerte de matérialité. En un mot, la Valeur n'est pas l'aliénation de la fin ou de l'objectivité réalisée, c'est celle de la *praxis* elle-même. Ou, si l'on préfère, c'est la *praxis* découvrant sans la reconnaître l'inertie dont elle est affectée par l'être pratico-inerte de l'agent pratique. Cela signifie, du point de vue de l'éthique, que les valeurs sont liées à l'existence du champ pratico-inerte, autrement dit à l'enfer comme la négation de sa négation (ce qui montre que leur pseudo-positivité est toute négative) et que si – question que nous examinerons dans le moment de l'expérience progressive – il doit y avoir une liquidation possible de ses structures, les valeurs disparaîtront avec elles pour redécouvrir la *praxis* dans son libre développement comme seule relation éthique de l'homme avec l'homme en tant qu'ils dominent ensemble la matière. », *ibid.*, pp. 356-357 (la note de bas de page).

²⁰⁹⁵ « En effet, la structure du groupe qui doit correspondre au pouvoir de l'usager ne peut être que l'inertie jurée, par conséquent l'Être. Mais l'Être conçu comme *norme* (en tant que contrepartie d'un pouvoir). Ainsi, dès le départ, nous voyons l'identification par l'Autre de l'Être et du devoir-être et cette identité radiale constituera pour l'Autre le statut ontologique du groupe organisé. Mais cet être-exigé se constitue à travers des relations d'intériorité puisque l'usager comprend le groupe, à travers sa propre action, comme opération synthétique définie par son but et par l'unité de ses moyens. », *ibid.*, p. 659.

cela révèle la similitude entre la demeure sur le métier et l'établissement de l'entreprise. Les scénarios de fêtes similaires, c'est-à-dire le contentement, montrent au sujet que le dépassement de la demeure sur le métier n'est pas différent de la demeure sur l'être ou l'état. Le dépassement, en ce sens, devient une nouvelle demeure, similaire à celle liée au métier, en suscitant des sentiments tels que le contentement dans cet exemple. Cette similitude montre que le dépassement et la demeure partagent le caractère de l'accrochement. Le sujet, en réalisant le dépassement, ne reste pas attaché aux êtres ou aux états, mais il s'accroche au dépassement en tant que *nouvel être*. Le dépassement est lui-même considéré comme un nouvel être ayant de la valeur, qui ressemble à la demeure sur l'être ou sur l'état, compris comme le sens de l'existence ou de l'être du sujet.

Avec la rencontre passive et possible de l'imprévu, c'est-à-dire la similitude entre ces deux activités, le sujet prend conscience de ce que la nature du dépassement n'est pas différente de celle de la demeure sur l'être ou sur l'état. Cette similitude, due à la *contradiction* entre le caractère du dépassement, qui était censé être différent de la demeure sur l'être en ne restant pas sur la demeure, et le caractère du dépassement qui demeure sur le dépassement lui-même en tant qu'objet, libère la « demeure » sur le dépassement. Cette dernière avait été considérée comme différente de la demeure sur l'être ou sur l'état, mais elle est maintenant *neutralisée de manière passive*, dévalidant ainsi passivement l'effet de l'« objectité » du dépassement comme

tel. La dévalidation dans ce cas est l'*anéantissement* de l'effet ou de la validité de l'« objectité » du dépassement qui avait été comprise comme *être*. La *libération* de l'« objectité » du dépassement, qui est considérée comme une forme d'anéantissement passif de l'être, s'intègre à la discussion sur la compréhension du « néant » ou du non-être, notamment celle sur la dissolution au sens négatif que nous avons explorée dans les parties précédentes.

VI) Une possibilité de libération et le monde

1) La libération passive et la « subjectivité » dé-subjective

Revenons à la compréhension du « néant » ou du non-être que nous avons étudiée précédemment. Celle-ci découle de la dévalidation, sous forme de « neutralisation », de la compréhension de l'être de manière passive. Avec la ressemblance trouvée, comme illustré précédemment, en tant qu'une possibilité de *ren-contre* imprévue, entre la manière de comprendre l'être et celle de comprendre le non-être, telle que l'objectification du « néant » ou du non-être et le mode de compréhension en tant qu'insistance, la compréhension du « néant » ou du non-être n'est plus valide comme telle. La compréhension du « néant » ou du non-être, qui semblait initialement différente de la compréhension de l'être, n'est

désormais plus distincte de celle de l'être. En d'autres termes, la *ressemblance*, qui va à l'encontre de ce que la compréhension proclame, efface la différence entre la compréhension de l'être et celle du « néant » ou du non-être, la neutralisant de manière passive.

La contradiction se caractérise par sa capacité à *libérer* la fixation sur la compréhension de l'être, en révélant l'incompatibilité au sein de l'objectité de cette compréhension de l'être. Reprenant l'exemple de l'arbre mentionné précédemment, la découverte de nouvelles perspectives pourrait dissoudre passivement la beauté de l'arbre, et ainsi la neutraliser. Avec la ren-contre de la ressemblance entre ceux qui étaient opposés, à savoir la compréhension de l'être et celle du non-être, en tant que contradiction au sein de la compréhension du « néant » ou du non-être, cette compréhension cesse d'être figée dans cette position et ne s'oppose plus à la compréhension de l'être, dévalidant passivement son « objectité ».

Comme la validité de la compréhension de l'être a été passivement anéantie par ce qui est incompatible avec elle, c'est-à-dire son objectité, elle cesse d'être valide et conduit à la compréhension du « néant » ou du non-être en tant qu'implication de cet anéantissement passif. La compréhension du « néant » ou du non-être devient ainsi la nouvelle position de demeure pour le sujet. Cependant, la compréhension du « néant » ou du non-être a été trouvée

similaire à celle de l'être. Par conséquent, la compréhension du « néant » ou du non-être elle-même, en tant que ce qui « subsiste » après la négation de l'être, n'est plus valide, car une contradiction est trouvée en son sein. La dévalidation passive de l'objectivité du « néant » ou du non-être, qui était considérée comme *être* ou comme *une autre manière d'être*, permet de dissoudre cette compréhension qui était en opposition avec la compréhension de l'être. Du point de vue phénoménologique, la dévalidation ou la dissolution de l'« objectivité » du « néant » ou du non-être, qui est le dernier concept ou la dernière compréhension oppositionnelle résidant après la négation de l'être, permet de transcender l'opposition entre cette objectivité et celle de l'être, en raison du fait qu'il n'y a plus de concept ou de compréhension oppositionnelle qui subsiste après la dissolution de l'objectivité du « néant » ou du non-être. Ainsi, la *nouvelle compréhension*, après la dévalidation du « néant » ou du non-être ainsi que l'abolition de l'opposition entre le « néant » et l'être par dissolution passive de l'« objectivité » du néant, ne se limite plus ni au domaine de l'être ni à celui du « néant » ou du non-être.

La *nouvelle compréhension* ne se situe pas dans une position opposée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une compréhension de l'« objectivité » qui implique une distinction ou une opposition avec d'autres compréhensions de l'être ou du non-être. Cette « compréhension » ne réside ni dans l'« objectivité » de l'être ni dans celle du non-être en tant que *non-demeure*. La « non-demeure » signifie une *libération* qui va au-delà du domaine

de la compréhension de l'être ou du non-être, transcendant ainsi une compréhension caractérisée par l'opposition ou la distinction. Cette libération n'est pas le fait de la volonté ou de l'action du sujet, mais elle se produit *de manière passive*, rendue possible par la rencontre de ce qui est incompatible avec l'objectivité ou la spécificité de l'être ou de la compréhension de l'être. Dans ce cas, la libération n'est pas le résultat d'une demande ou d'un dépassement actif de l'état par la volonté ou les efforts subjectifs.

Comme cette libération implique de sortir de la compréhension de l'être et du non-être, ainsi que de mettre fin à l'opposition entre l'être et le non-être, cette « nouvelle compréhension » ne se situe plus dans ces deux compréhensions mais en « dehors » d'elles, partant de toute distinction ou opposition. Le terme « *partir* » ici ne crée pas une autre opposition entre le « partir » lui-même, qui échappe à la dualité de l'être et du non-être, et le « non-partir » qui reste dans le domaine de l'être ou de l'opposition. Le terme « *partir* » indique que cette « nouvelle compréhension » n'appartient pas au domaine de l'être ou au domaine de l'opposition. Elle se situe *au-delà de* l'opposition, mais cela ne signifie pas qu'elle entre de nouveau en opposition avec le non-partir. Autrement dit, elle ne s'affirme pas comme un être « non-oppositionnel » qui s'oppose à ceux qui sont « oppositionnels ». Cela s'explique par le fait que ce « partir » émerge de la dévalidation de l'être et du non-être, y compris de l'opposition entre l'être et le non-être, en tant que non-demeure. Ce « partir » n'est plus l'être et ne partage plus

ses caractéristiques, notamment la distinction ou l'opposition avec les autres êtres ou non-êtres, comme « *ce "partir" est libre de l'opposition* » qui se distingue du non-partir. Ainsi, ce « partir » n'est pas compris comme un objet ou un être qui se place en opposition ou en distinction par rapport à d'autres objets ou êtres. En d'autres termes, en tant que caractéristique de cette « compréhension », il ne s'inscrit pas dans la distinction ou l'opposition par rapport à tout ce qui n'est pas cette « compréhension ». Si cette « compréhension » était entendue à nouveau comme être ou comme avoir une nouvelle opposition avec celles qui ne sont pas comme elle, cela créerait une autre contradiction au sein de cette « compréhension » qui a transcendé l'être et l'opposition. Par exemple, si le sujet est très fier de cette « compréhension » qui se caractérise par l'absence d'opposition, tandis que les autres compréhensions demeurent dans l'opposition. Le sujet fait l'éloge de sa « compréhension » parce qu'elle se distingue de celle des autres. Mais les autres, ceux qui restent dans les oppositions, font la même chose, à savoir qu'ils louent leur propre compréhension. Grâce à cette similitude révélée, le sujet se rend compte que sa « compréhension » ou sa manière de compréhension n'est pas différente, par son essence, de celle des autres, ce qui le conduit à abandonner sa « compréhension » entendue comme être ou une forme d'être.

Cette « compréhension », en tant que « partir » de l'être ou de l'opposition qui n'est plus présent dans la compréhension de l'être ou dans l'opposition, se caractérise par le fait de *ne pas*

se percevoir comme un objet ou un être distinct des autres êtres. Ce caractère de « non-objet » ou de non-être, en tant que « partir » non-oppositionnel, est l'*auto-désobjectification*, ce qui signifie que cette « compréhension », dans cette libération de l'être ou de l'opposition, ne peut pas être saisie ou « comprise » comme un objet ou un être. En ce sens, ce « partir », en tant qu'*au-delà* de l'opposition, ne génère pas de nouvelle opposition avec le « non au-delà ». Cette « compréhension », caractérisée par son « au-delà » de l'opposition ou de la distinction, ne se positionne pas en opposition avec les autres, en raison de la dissolution passive de son objectité ou de sa spécificité. Cette « compréhension », qui se situe « au-delà » de l'opposition et ne se perçoit pas comme un objet ou un être distinct, n'est pas figée ou catégorisée comme un objet ou un être pouvant être distingué des autres. Ainsi, cette « compréhension » est « auto-transcendante », c'est-à-dire qu'elle ne se place ni du côté de l'être ni du côté du non-être. Et elle ne se trouve pas non plus dans une nouvelle opposition avec les autres compréhensions, comme dans le cas de l'être qui est en opposition.

Cette « compréhension », qui ne peut pas être comprise selon la modalité de l'être, se situe « au-delà » de l'opposition et se rapproche de la caractéristique de la « compréhension » de l'« inconnu »²⁰⁹⁶ de Søren Kierkegaard [1813-1855]. Cette

²⁰⁹⁶ « Tu ne nies pourtant pas la conséquence de ce que je viens d'exposer, que l'intelligence, en définissant l'Inconnu comme le différent, finit par s'égarer et confond la différence avec la similitude. Mais de cela semble résulter autre chose, à savoir que l'homme, si tant est qu'il puisse savoir

dernière transcende toute détermination à travers la contradiction ou le « paradoxe »²⁰⁹⁷, se caractérisant par l'abandon de soi et la transformation en « un autre »²⁰⁹⁸. Elle est indépendante de la nature dualiste ou oppositionnelle de la compréhension de l'être. Par exemple, lorsque nous disons « A est là », cela implique que A se distingue de B ou C en ayant une objectité ou une spécificité propre. De manière similaire, mais sous une forme différente, « A n'est pas là » signifie que le statut de A est en opposition avec ceux qui sont présents, en présupposant une objectité propre à A qui le différencie des autres. Ce mode de compréhension, c'est-à-dire la manière de comprendre l'être, s'exprime à travers une présentation

quelque chose de vrai sur l'Inconnu (le dieu), doit d'abord savoir qu'il est différent de lui, absolument différent de lui. D'elle-même, l'intelligence ne peut pas le savoir (ce serait en effet, comme nous l'avons vu, une contradiction interne) ; si elle doit le savoir, il faut qu'elle l'apprenne du dieu, et si elle l'apprend, elle ne peut même pas le comprendre et ne peut donc pas le savoir ; », Søren KIERKEGAARD, *Les miettes philosophiques*, traduit du danois par Paul Petit, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 90.

²⁰⁹⁷ « Si l'individu a la dialectique du paradoxe, si tout reste d'immanence foncière est anéanti, si toute liaison est coupée et si l'individu se trouve ainsi au point extrême de l'existence, nous avons *le caractère religieux du paradoxe*. Cette intériorité paradoxale est la plus grande possible, car même la détermination la plus dialectique qui demeure dans le cadre de l'immanence a pour ainsi dire une possibilité de faux-fuyant, de dérobade, de retour à l'éternel situé en arrière ; il semble que l'on n'ait pas tout engagé. Mais la rupture porte l'intériorité à sa plus grande intensité possible. », Søren KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques. 1846. Volume II. Œuvres complètes. Tome XI*, fondation Jean-Luc Boudet, comité de patronage : Henri Gouhier, Mogens Herman Hansen, Paul Ricœur, Jean Wahl, traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, introduction de Jean Brun, Paris, Éditions de l'Orante, 1977, p. 253.

²⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 256.

oppositionnelle. En d'autres termes, elle montre l'objectivité de l'objet ou de l'être en excluant ou en niant ceux qui ne partagent pas cette objectivité. Cependant, la « nouvelle compréhension » qui émerge de la libération passive en tant que *neutralisation* du non-être et de l'opposition ne fonctionne pas de la même manière que la manière de comprendre l'être. Elle ne s'inscrit pas dans l'opposition entre elle-même et ceux qui sont dans l'opposition. Ainsi, cette « compréhension », qui provient de la libération de l'opposition entre l'être et le non-être, ne se trouve pas dans l'opposition mais la transcende. Cet « au-delà » ou ce « partir » en haut, exprimé avec des termes ayant des connotations dualistes, ne signifie pas que cette « compréhension » entre à nouveau dans une nouvelle opposition avec celles qui sont dans l'opposition. Cela est dû à l'auto-dévalidation de l'« objectivité » de cette « compréhension », en tant qu'auto-négation, résultant de la rencontre avec une contradiction, qui ne se situe pas dans la distinction ou l'opposition. Cette « compréhension », qui se trouve dans la libération passive de l'objectivité de l'être, se caractérise par une absence de distinction ou d'opposition. Elle permet ainsi une *ouverture*, qui est sans frontière ou sans distance ontologique, envers les autres ou le monde.

2) L'auto-négation et l'humour

La libération passive, qui part de la demeure sur l'être et le non-être en tant qu'opposé de l'être, engendre une « compréhension » qui ne se trouve ni du côté de l'être ni du côté du non-être, c'est-à-dire qu'elle n'entre pas dans l'opposition. De cette manière, cette « compréhension » ne crée pas de nouvelles oppositions entre elle-même, qui émerge de l'opposition, et les autres qui restent en opposition. Cette « compréhension », en étant « auto-transcendante », implique l'auto-négation qui est le caractère de l'humour. Elle refuse de se considérer comme un objet ou un être qui se distingue ontologiquement des autres avec l'objectité ou la spécificité d'être.

Selon Kierkegaard, l'humour ne se confond pas avec l'ironie. Chez ce philosophe, l'ironie implique une forme de négation qui refuse de reconnaître ou d'accepter les compréhensions établies. Kierkegaard a exploré l'ironie en l'illustrant notamment à travers l'image de Socrate, en se basant principalement ²⁰⁹⁹ sur les interprétations de ce dernier présentes chez Platon et chez Aristophane. Chez Platon, l'image de Socrate se caractérise par deux types

²⁰⁹⁹ La discussion inclut aussi l'image de Socrate chez Xénophon. Voir Søren KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate, Œuvres complètes. Tome II*, fondation Jean-Luc Boudet, comité de patronage : Henri Gouhier, Mogens Herman Hansen, Paul Ricœur, Jean Wahl, traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, introduction de Jean Brun, Paris, Éditions de l'Orante, 1975, pp. 14-26.

d'interrogation²¹⁰⁰ : celle qui cherche une réponse comme satisfaction²¹⁰¹, et l'autre qui épuise le contenu comme s'il était vide²¹⁰², ce qui caractérise l'ironie²¹⁰³. Selon Kierkegaard, l'image de l'ironie de Socrate chez Platon ne vise pas à trouver une réponse pour combler un manque, mais plutôt à atteindre l'absolu du relatif²¹⁰⁴ en libérant²¹⁰⁵ la compréhension définie. Elle le fait en niant la position²¹⁰⁶ établie, en retirant ce qui est concret, et en adoptant une indétermination²¹⁰⁷ qui se distingue de toute catégorisation précise. Selon Kierkegaard, cette image de Socrate chez Platon est libératrice, car elle permet de s'affranchir des positions actuelles ou définies²¹⁰⁸ en utilisant

²¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.

²¹⁰¹ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁰² *Ibid.*, p. 35.

²¹⁰³ « La première méthode suppose naturellement une plénitude, et la seconde, un vide ; la première est la méthode *spéculative*, la seconde, la méthode *ironique*. Or, c'est cette dernière que pratiquait surtout Socrate. », *ibid.*, p. 35.

²¹⁰⁴ « Car l'ironie est une santé, pour autant qu'elle sauve l'âme des pièges du relatif ; et elle est une maladie pour autant qu'elle ne peut porter l'absolu sinon sous la forme du rien ; mais cette maladie est une fièvre climatérique que peu seulement contractent et que moins encore surmontent. », *ibid.*, p. 74.

²¹⁰⁵ « Ou bien, on peut partir du concret et, gardant l'abstrait *in mente* [à l'esprit], le trouver dans le concret et l'en tirer. Mais aucun de ces deux cas n'est celui de Socrate. Il ne ramène pas le rapport aux catégories. Son abstrait est un concept absolument vide. Il part du concret et arrive à ce qu'il y a de plus abstrait, et, au point où la recherche devrait commencer, il s'arrête. », *ibid.*, p. 44.

²¹⁰⁶ « L'ironie, en coupant les amarres qui retiennent la spéculation, la pousse à se dégager des bancs de sable purement empiriques et à s'aventurer au large, exerçant ainsi une activité libératrice au sens négatif. », *ibid.*, p. 113.

²¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

²¹⁰⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 114.

la négation, sans introduire d'autres objets affirmatifs ou positifs.

L'image de Socrate telle qu'elle est présentée de manière comique ²¹⁰⁹ dans *Les Nuées* d'Aristophane, selon l'interprétation de Kierkegaard, revêt une signification symbolique²¹¹⁰ qui renvoie au caractère de l'activité²¹¹¹ ou de la dialectique de Socrate. Cette activité ne doit pas être comprise comme une connaissance ou une compréhension définie ou concrète, mais plutôt comme un « rien » ²¹¹², dépourvu de « prédicat » ²¹¹³, indiquant que cette activité anéantit les pensées ou les « connaissances » sans les

²¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 118.

²¹¹⁰ « Les nuées donnent une excellente image des mouvements complètement désarticulés d'une pensée qui, sans cesse ondoyante, ignore la terre ferme, les lois immanentes du mouvement et se prête à toutes sortes de configurations avec une inconstance déréglée, tout comme ces nuages qui tantôt ressemblent à des femmes mortelles, tantôt à un centaure, à une panthère, un loup, un taureau, etc., je dis bien : y ressemblent, car ils ne sont pas cela, mais une simple brume, c'est-à-dire, en ses obscures fluctuations, l'infinie possibilité de devenir n'importe quoi, impuissante pourtant à réaliser un ordre établi, possibilité infiniment vaste, capable, dirait-on, de contenir le monde entier, et cependant sans contenu, capable de tout englober, mais incapable de rien retenir. », *ibid.*, pp. 122-123.

²¹¹¹ « Les nuées représentent manifestement toute l'activité creuse et dépourvue de sens qui se déroule dans le [mot grec] "penser" ; aussi bien est-ce avec une profonde ironie qu'Aristophane, dans la scène où Strepsiade doit être initié à cette sagesse, montre un Socrate invoquant les nuées, c'est-à-dire l'inconsistant reflet de son propre vide intérieur. », *ibid.*, p. 122.

²¹¹² *Ibid.*, p. 120.

²¹¹³ *Ibid.*, p. 125.

établir²¹¹⁴ ou les remplacer par d'autres pensées spécifiques. Dans ce sens, la dialectique de l'ironie n'est pas conçue comme une forme de connaissance. Selon Kierkegaard, les « nuées » représentent l'in-saisissable²¹¹⁵, caractéristique de la dialectique ou de l'ironie de Socrate. Elles ne sont pas comprises comme des objets ou des concepts, mais plutôt comme le mouvement de la néantisation ou de la décomposition des compréhensions définies. Selon Kierkegaard, l'ironie de Socrate demeure en suspens²¹¹⁶, ne

²¹¹⁴ « Or, si nous examinons le point de vue que laisse transparaître cette parodie, nous *ne* pouvons *pas* dire qu'il relève de la *subjectivité* ; un tel point de vue apporte toujours quelque chose : l'univers tout entier de l'idéal abstrait ; le point de vue indiqué ici est d'ordre *purement négatif* et n'apporte absolument rien. », *ibid.*, p. 132.

²¹¹⁵ « Dans notre précédente analyse, nous avons vu Socrate atteindre l'idée, mais sans permettre à aucun prédicat de révéler ou de trahir ce qu'elle était proprement, car tous sont des témoins que la splendeur de l'idée réduit au silence ; et, de même, Aristophane semble suggérer un rapport analogue entre Socrate et les nuées. Car ce qui reste, une fois dissipées les diverses formes des nuages, c'est cette masse brumeuse qui illustre bien l'idée de Socrate. Les nuées revêtent toujours une forme quelconque ; or Socrate sait que l'apparence n'est pas l'essentiel et que l'essentiel se cache derrière l'apparence ; de même, l'idée est le vrai alors que le prédicat, comme tel, n'a pas de signification. Or, ainsi compris, le vrai ne trouve jamais à s'exprimer sous forme de prédicat ; il *n'est* jamais. », *ibid.*, p. 125.

²¹¹⁶ « Or si le point de vue de Socrate avait été celui de la *subjectivité*, de l'intériorité, il eût été incorrect de le voir sous le jour comique présenté par Aristophane ; en effet, par rapport à la substantialité de l'ancienne culture grecque, la subjectivité demeure bien en suspens, mais de façon infinie ; et au point de vue comique, plutôt que de montrer Socrate suspendu dans un panier, il eût été plus exact de nous le présenter s'éclipsant à l'infini ; ce procédé aurait accentué le côté comique de Strepsaïde, totalement incapable d'apercevoir Socrate ; car la corbeille tient lieu de cette réalité empirique dont l'infrastructure est nécessaire à l'ironiste, tandis que, sur le plan infini, la subjectivité gravite, centrée sur elle-même, c'est-à-dire demeure infiniment en suspens. », *ibid.*, p. 139.

participant pas à la construction de pensées ou de compréhensions définies. Les « nuées », en tant qu'image symbolique qui s'éloigne de la terre, signifient, selon le philosophe, qu'elles sont en profonde harmonie²¹¹⁷ avec la caractéristique de l'ironie de Socrate, c'est-à-dire la suspension ou le détachement vis-à-vis des pensées concrètes.

Malgré la différence²¹¹⁸ entre l'image de l'ironie de Socrate chez Platon et celle chez Aristophane, Kierkegaard ne s'est pas concentré sur l'interprétation de *Les Nuées* comme une œuvre qui présente, de manière négative²¹¹⁹, le motif personnel²¹²⁰ de Strepsiade, situé au début de cette pièce, en tant que moquerie ou dérision du « suspens » de Socrate. Au contraire, il se concentre sur l'interprétation des « nuées » en tant

²¹¹⁷ « Mais poursuivons notre examen du symbole que représente le chœur, je veux dire les nuées ; nous y découvrons les pensées de Socrate vues sous un angle objectif, produites par l'individu, certes, mais en même temps invoquées par lui en tant que pensées objectives (divines) ; et c'est grâce à ces nuées aux formes multiples planant au-dessus de la terre que transparait l'opposition entre le subjectif et l'objectivité de l'ancienne culture grecque pour qui le divin avait réellement pied sur terre sous certaines formes éternelles et bien déterminées. Il s'établit donc une très *profonde harmonie* entre *les nuées*, puissance objective incapable de trouver ici-bas une demeure permanente – car l'approche de cette terre n'abolit jamais une certaine distance – et le sujet, *Socrate*, suspendu dans un panier au-dessus du sol et qui s'efforce d'atteindre ces régions plus hautes ; il craint, en effet, que la terre n'aspire ses pensées ou, si nous supprimons l'image, que la réalité n'absorbe, ne brise la fragile subjectivité (mots grecs). », *ibid.*, pp. 125-126.

²¹¹⁸ *Ibid.*, p. 117.

²¹¹⁹ Cf., ARISTOPHANE, *Les Nuées*, vers 476-986, texte annoté et traduction, présentation, questions, groupement de textes, versions, par Jean-Claude Riedinger, Les Belles Lettres, Paris, Hatier, 1995, p. 90 ; pp. 92-93 ; p. 121 ; p. 125 ; pp. 130-131.

²¹²⁰ Cf., *ibid.*, pp. 82-85.

qu'expression de l'ironie ou de la dialectique²¹²¹ de Socrate, c'est-à-dire la suspension qui anéantit la substantialité des pensées. En d'autres termes, Kierkegaard privilégie une interprétation de l'ironie de Socrate caractérisée par sa capacité à demeurer dans la néantisation²¹²², en dévalidant²¹²³ les compréhensions spécifiques, plutôt que de la considérer comme ayant le caractère de l'auto-négation, visant à renverser²¹²⁴ ou dévalider l'ironie de Socrate. Selon

²¹²¹ S. KIERKEGAARD, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate. Œuvres complètes. Tome II, op. cit.*, p. 134.

²¹²² « Mais cette liberté, cette faculté de planer, donnent précisément à l'ironiste un certain enthousiasme : il se grise, pour ainsi dire, de l'infini des possibilités et, s'il cherche à se consoler de tout ce qui périt, il peut toujours recourir à l'énorme fonds de la possibilité. Cependant, il ne s'abandonne pas à cet enthousiasme, lequel se borne à exalter et à nourrir l'ardeur destructrice qui est en l'ironiste. – Toutefois, celui-ci ne dispose pas de l'idée nouvelle et l'on pourrait se demander par quel moyen il vient à bout de l'ancienne. Nous répondrons : il *détruit* la réalité donnée en se servant de cette réalité *elle-même* ; mais nous insisterons en même temps sur le fait que le principe nouveau est [*mots grecs*] [en puissance], présent en lui en tant que possibilité. Mais en abolissant la réalité par elle-même il se met au service de l'ironie du monde. », *ibid.*, p. 237.

²¹²³ « L'ironie au contraire, en rendant toutes choses vaines, affranchit la subjectivité. Plus elles sont vaines, plus la subjectivité s'allège, se creuse, s'estompe. Alors que tout devient vanité, le sujet ironique ne se prend *pas lui-même* pour vain, mais sauve sa propre vanité. Devant l'ironie tout devient néant ; mais le néant peut être compris de diverses manières : spéculatif, il s'efface à tout instant devant la réalité concrète, car il est lui-même l'aspiration même du concret, son *nisus formativus* [effort créateur] ; mystique, il reste néant pour la représentation, mais un néant lourd de sens : ainsi, la nuit silencieuse sait parler avec force à celui qui a des oreilles pour entendre ; enfin, ironique, il est le silence de mort que hante (dans les deux sens de ce mot) le spectre de l'ironie. », *ibid.*, pp. 233-234.

²¹²⁴ « Mais si, en revanche, l'on se rappelle que Socrate et les sophistes avaient, en un sens, un point de vue commun et qu'en allant jusqu'au bout de ses conséquences, en réduisant à néant les demi-raisonnements dont se contentaient les sophistes, Socrate sapait leur prestige et, lui-même

Kierkegaard, dans le cas de celle-ci, la libération de la construction de pensées spécifiques est une forme de subjectivité ou de liberté négative²¹²⁵. Cette subjectivité se caractérise par la capacité à anéantir les compréhensions définies ou les pensées concrètes sans nier²¹²⁶ cette activité elle-même, en maintenant la distinction ou l'opposition entre cette activité et d'autres activités.

sophiste émérite, les surpassait tous pour ainsi dire, on verra là, déjà, une possibilité pour Aristophane de l'identifier aux sophistes. Or le procédé d'identification requerrait une profonde ironie. C'en est une, en effet, et bien digne d'Aristophane, que de voir en Socrate, ennemi acharné des sophistes, non pas leur adversaire, mais leur maître, comme il l'était en un sens. *Etrange confusion* pour un homme qui combat une tendance, que de passer pour le représentant de cette même tendance, justement parce qu'en un sens il y appartient : cette confusion recèle tant d'ironie, involontaire ou non, qu'elle mérite de n'être *pas entièrement* perdue de vue. Mais il suffit. C'est seulement dans la mesure où l'on s'en tient au chœur que Socrate se perd parmi les sophistes ; dès lors qu'on s'attache au portrait du personnage décrit dans la pièce, il ressort avec tout le relief souhaité. », *ibid.*, p. 127.

²¹²⁵ « L'ironie est une *détermination de la subjectivité*. Le sujet est *négativement libre* dans l'ironie ; en effet, la réalité susceptible de lui donner un contenu est absente et le sujet ne subit pas la contrainte que lui impose la réalité donnée : il est libre négativement et reste, comme tel, en suspens, n'étant retenu par rien. », *ibid.*, p. 237.

²¹²⁶ « En effet, si cette faculté des nuées est bien présentée comme un signe d'omnipotence, et si, nous dit encore Socrate lui-même, elles revêtent ces apparences par dérision, cette même faculté n'en dénote pas moins, chez elles, une impuissance, et l'ironie d'Aristophane consiste indubitablement en cette réciprocité dans l'impuissance : celle du sujet qui, voulant saisir l'objectif, n'obtient que sa propre image, et celle des nuées qui, saisissant simplement l'image du sujet, ne la reproduisent qu'en présence des objets. Personne ne niera, je pense, que cette définition ne s'applique merveilleusement à la dialectique purement négative, qui, sans plonger dans les déterminations de la vie et de l'idée, demeure constamment en elle-même, et, de ce fait, se réjouit d'une liberté dédaignant les entraves qu'impose la continuité. », *ibid.*, p. 124.

Kierkegaard a remarqué qu'il y a une possibilité d'« ironie » où elle se nie elle-même, c'est-à-dire où l'ironie ne se considère plus comme telle, en d'autres mots qu'elle ne se caractérise pas par la destruction des compréhensions concrètes avec une distinction entre elle et d'autres activités. Dans ce sens particulier, l'« ironie » n'est pas seulement celle qui anéantit les pensées spécifiques, mais elle s'anéantit²¹²⁷ également elle-même. Avec ce caractère d'auto-négation de l'ironie spéciale, selon Kierkegaard, cette forme d'ironie ne se situe pas dans le « même ordre »²¹²⁸ que l'ironie de Socrate chez Platon, car elle annule la différence²¹²⁹ entre le retrait ou la distanciation et la participation au monde.

²¹²⁷ « En revanche, l'ironie constitue d'emblée un point de vue nouveau et, comme tel, oppose une polémique absolue à l'ancienne culture grecque, elle est en même temps un point de vue qui s'annule constamment lui-même, elle est un rien qui dévore tout, et un quelque chose impossible à saisir qui est et n'est pas tout à la fois ; or il y a là quelque chose de très profondément comique. Ainsi, de même que l'ironie triomphe de toute chose en notant sa disproportion par rapport à l'idée, de même elle se réduit elle-même à merci, car elle se dépasse constamment elle-même tout en demeurant dans l'idée. », *ibid.*, p. 120.

²¹²⁸ *Ibid.*, p. 133.

²¹²⁹ « [...] ; cette dialectique qui, au sens le plus abstrait, est puissance pure et simple, est roi sans pays que réjouit la seule possibilité de pouvoir renoncer à tout au moment même où il semble tout posséder, possession et renonciation étant du reste également illusoires ; un dialectique qui ne s'embarrasse guère du passé dont l'implacable logique ne l'étreint pas, et sans inquiétude pour le futur parce qu'elle oublie avec tant de promptitude que même le futur est presque oublié avant d'avoir été vécu ; une dialectique à quoi rien ne manque, qui ne désire rien, qui se suffit à elle-même ; inconstante et étourdie comme une enfant turbulente, elle franchit out d'un bond. », *ibid.*, p. 124.

L'humour chez Kierkegaard – qualifié de « plus profond »²¹³⁰ que l'ironie – se distingue, dans *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846), par sa capacité à libérer de la relativité²¹³¹ à travers la « réflexion »²¹³²., permettant ainsi de se situer « au-delà » de soi-même. Différent de l'ironie, l'humour ne se considère pas comme « supérieur »²¹³³ à d'autres activités ou états dans le monde, mais il s'exprime dans l'humilité, embrassant la finitude²¹³⁴ et étant en « sympathie »²¹³⁵ avec le monde. Cette qualité est absente²¹³⁶ dans l'ironie. Selon Kierkegaard, l'humour, tel que nous le trouvons dans le comique, n'est pas exempt de contradiction²¹³⁷. En fait, la contradiction est une condition de l'humour dans le comique. La contradiction, qui se manifeste de manière constante²¹³⁸, n'est pas non plus absente dans le

²¹³⁰ *Ibid.*, p. 296.

²¹³¹ « Dans la passion absolue, l'humoriste se trouve à la pointe extrême de sa subjectivité concrète du fait que, par sa réflexion, il s'est libéré de toute relativité propre au monde extérieur ; », S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques. 1846. Volume II. Œuvres complètes. Tome XI, op. cit.*, p. 195.

²¹³² *Ibid.*, p.195.

²¹³³ *Cf.*, *Ibid.*, p. 189 (la note de bas de page).

²¹³⁴ *Cf.*, *ibid.*, p. 180.

²¹³⁵ *Ibid.*, p. 235.

²¹³⁶ « Mais justement parce que l'humour recèle toujours une douleur cachée, il comporte aussi une sympathie dont l'ironie est dépourvue, car elle cherche à se faire valoir ; aussi sa sympathie n'est-elle sympathie que très indirectement ; elle ne s'applique à personne, mais à l'idée de se faire valoir soi-même comme virtuelle en chacun. », *ibid.*, p. 235.

²¹³⁷ *Ibid.*, p. 199.

²¹³⁸ *Cf.*, *Ibid.*, p. 195.

tragique en tant que condition, mais s'exprime différemment²¹³⁹.

En accord avec Kierkegaard, Vladimir Jankélévitch [1903-1985] observe une distinction marquée dans la nature de l'ironie et de l'humour. Jankélévitch remarque un lien entre le caractère de l'auto-négation de l'humour et la sympathie. Dans son ouvrage intitulé *L'ironie* (1936), l'ironie est décrite comme une séparation²¹⁴⁰, où la conscience²¹⁴¹ s'affirme²¹⁴² en se détachant de sa participation à la construction de pensées spécifiques. L'ironie, par nature, maintient une distance²¹⁴³

²¹³⁹ « Le comique est présent à chaque stade de la vie (*sauf que la situation est différente*), car partout où il y a vie, il y a contradiction, et où il y a contradiction, le comique apparaît. Le tragique et le comique sont une seule et même chose pour autant qu'ils sont l'un et l'autre la contradiction, mais *le tragique est la contradiction où l'on souffre, et le comique, la contradiction dénuée de douleur*. », *ibid.*, p. 199.

²¹⁴⁰ « L'ironie est donc, au sens propre de ces mots, "extatique", mais non pas "sympathique", car bien qu'elle entretienne des intelligences dans le camp opposé, elle ne trahit pas, sous ce nouveau pavillon, l'obéissance première. », Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1936, p. 53.

²¹⁴¹ « L'ironie aime naturellement la fioriture ; au lieu de suivre la grande route, elle se disperse à travers mille sentiers tortueux. D'autre part, cette ironie blasée et trop scrupuleuse ne croit plus à rien ; rien ne vaut la peine, et le monde n'est que vanité ; on déprécie le non-moi par trop de conscience, on se réduit en fin à l'état de nomadisme intellectuel. », *ibid.*, p. 119.

²¹⁴² « La conscience ironique est une conscience qui se nie pour mieux s'affirmer, qui dit non à son propre idéal, puis nie cette négation, comme l'Idée hégélienne appelle l'antithèse avant de la refuser. », *ibid.*, p. 54.

²¹⁴³ « L'ironie, qui ne craint plus les surprises, *joue* avec le danger. Le danger, cette fois, est dans une cage ; l'ironie va le voir ; elle l'imité, le provoque, le tourne en ridicule, elle l'entretient pour sa récréation ; même elle se risquera à travers les barreaux, pour que l'amusement soit aussi dangereux que possible, pour obtenir l'illusion complète de la vérité ; elle

vis-à-vis des pensées qui sont considérées comme « indifférentes »²¹⁴⁴ en se plaçant « au-delà » comme une retraite du monde. En ce sens, l'ironie ne relève pas de la connaissance²¹⁴⁵, mais de l'« art de l'effleurement »²¹⁴⁶ qui ne s'engage pas dans la construction de pensées mais dans la désarticulation des « doxas » courantes.

L'humour, selon Jankélévitch, diffère de l'ironie. Il ne se considère pas comme une activité identique ou unique qui se distingue ou se sépare des autres activités. Il nie plutôt son identité en transcendant²¹⁴⁷ l'opposition. En ce sens, l'humour implique à la fois la désarticulation des pensées spécifiques en les dévalidant et la « désarticulation » de lui-même en se niant,

joue de sa fausse peur, et elle ne se lasse pas de vaincre ce danger délicieux qui meurt à tout instant. », Jankélévitch, Vladimir, *L'ironie*, Librairie Félix Alcan, 1936, pp. 1-2 ; « L'ironie, loin d'être sympathie, est donc, tout au contraire, hostilité ou, du moins, indifférence et détachement : elle souligne des détails unilatéraux et partiels, elle se place à la périphérie pour rester extérieure aux choses ; », *ibid.*, p. 118.

²¹⁴⁴ « Indifférente, l'ironie l'est également, soit qu'elle ne s'intéresse à rien, soit qu'elle s'intéresse à tout. La dilection n'est pas sans une idée de privilège : mais l'ironie est plus tolérante que généreuse, et elle organise la concurrence de toutes les valeurs pour n'avoir pas à opter ; les affections s'entr'empêchent dans un cœur trop hospitalier, et l'amant innombrable annule ces promotions du sentiment qui sont l'effet de la spontanéité. », *ibid.*, pp. 119-120.

²¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 1.

²¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

²¹⁴⁷ « Au fond, l'humour a un faible pour ce qu'il raille – et pourtant il raille, car il a traversé l'antithèse méchante : sa bonhomie n'est pas l'attendrissement ridicule de la première naïveté, mais une tendance mûrie par les ricanements du cynisme. », *ibid.*, p. 137.

ce qui lui permet d'être ouvert²¹⁴⁸ au monde, d'être-avec le monde.

3) L'ouverture en tant qu'être-avec

Revenons à la « compréhension », qui provient de la libération passive de la distinction ou de l'opposition entre l'être et le non-être, en se dés-objectivant dans la dissolution de l'objectité de l'être. Comme cette « compréhension » se caractérise par l'*auto-négation*, refusant de se considérer comme objet ou être en annulant l'objectité et la distinction ontologique entre elle et les autres, elle ne s'inscrit pas dans l'« objectité » ou la spécificité de l'être qui la distinguerait des autres. De cette manière, cette « compréhension », caractérisée par l'auto-négation en tant qu'auto-désobjectification, en dévalisant l'objectité de l'être, ne se positionne pas dans la distinction ou l'opposition entre elle-même et les autres ou d'autres activités. Autrement dit, cette « compréhension » ne se définit ni par l'être ni par le « néant » qui s'oppose à l'être,

²¹⁴⁸ « l'ironie est naturellement fielleuse, méprisante et agressive. L'humour, au contraire, n'est pas sans la sympathie. Elle est vraiment le “sourire de la raison”, et non le dur sarcasme. Alors que l'ironie misanthrope garde par rapport aux hommes l'attitude polémique, l'humour compatit avec la chose plaisantée ; il est secrètement complice du ridicule, se sent de connivence avec lui. L'ironie et l'humour sont l'un à l'autre comme le fermé à l'ouvert : car si la première ne désire pas instruire, le second est finalement principe d'entente et de communauté spirituelle. », *ibid.*, p. 136.

mais plutôt par la non-demeure ou le « rien », qui ne peut pas être compris à la manière de l'« être » ou comme l'opposé de l'être. Cette « non-demeure », en impliquant la dévalidation de l'objectité qui se distingue des autres, se caractérise par la non-distinction ou par l'absence de frontière ontologique entre cette « compréhension » et les autres. De cette façon, la « subjectivité » du sujet, qui repose sur cette « compréhension », a été passivement anéantie et est devenue *dés-subjective d'une manière non-oppositionnelle* ou trans-oppositionnelle. Autrement dit, cette subjectivité n'est pas une subjectivité qui se lie de manière substantielle ou exclusive à l'objectité d'objet, car elle ne se considère pas comme objet ou « sujet » qui se distingue ontologiquement des autres sujets en étant dans l'auto-négation d'elle-même.

La subjectivité, dans ce sens, se décompose, en se dés-subjectivant, et refuse d'être différente d'autres subjectivités ou d'autres sujets. Cette *dé-subjectivation* de la subjectivité, en dévalisant l'objectité ou la spécificité de l'être propre au sujet, annule la validité de l'être spécifique liée au sujet. Cela permet à ce « sujet » dés-subjectivant de se connecter aux autres ou au monde en tant qu'*ouverture* caractérisée par l'absence de distinctions ou d'oppositions ontologiques. La dévalidation, ou la neutralisation passive, signifie la libération de la demeure sur l'être. Celle-ci implique l'ouverture aux autres ou au monde. Par exemple, lorsque nous disons « le chocolat nous dégoûte », cela signifie que nous nous tenons à distance du chocolat, ce qui est en opposition avec « nous aimons le

chocolat », signifiant que nous nous en approchons. Cependant, dire « ce n'est pas que le chocolat nous dégoûte » ou « le chocolat ne nous dégoûte pas » n'est pas identique à « nous aimons le chocolat », car la première formulation signifie à la fois « ce n'est pas que nous aimons le chocolat » et aussi « ce n'est pas que le chocolat nous dégoûte », indiquant une acceptation ou une attitude ouverte envers le chocolat. En d'autres termes, il n'y a ni affinité comme rapprochement ni contre-affinité comme éloignement dans cet exemple, mais plutôt une ouverture au goût du chocolat. Cette réaction ne signifie pas l'inexistence de l'objet, mais implique un désaveu de la valeur ou de la dévalidation de l'objectité spécifique ou substantielle. La dé-reconnaissance de la valeur de l'objectité *substantielle* de manière passive implique l'ouverture au monde.

Cette ouverture, qui ne reconnaît pas ou n'accepte pas la valeur ou l'objectité substantielle de l'être, n'est pas comprise comme un « espace » qui est à l'abri des compréhensions des être(s) en étant isolé ou distingué des autres « endroits » par la distanciation ou la distinction. Elle se caractérise plutôt par une absence d'opposition, comme « partir », qui ne se trouve pas en opposition ou en une autre opposition dont nous avons parlé. De cette manière, cette ouverture, en tant que caractère de la « compréhension » *non-oppositionnelle*, ne concerne pas seulement l'absence de distinction parmi les autres ou les objets, mais aussi l'absence de distinction ontologique entre « elle » et les autres activités ou domaines. Ainsi, cette

ouverture n'est pas le *résidu* entendu comme *substance* du monde qui s'oppose à ou se distingue de ce qui n'est pas l'ouverture. Le caractère de l'auto-négation de l'ouverture, qui ne demeure ni sur l'être ni sur le non-être qui implique l'opposition ou la distinction, refuse de se considérer comme objet ou être qui se distingue des autres. Avec son caractère de l'auto-négation en tant qu'auto-désobjectification, cette « compréhension » permet au « sujet » dé-subjectivant d'*être-avec* les autres ou le monde sans frontière ou sans distance ontologique en les phénoménalisant, de manière non « ontologique » ou auto-transcendante, après avoir été voilé par l'apparition de l'être.

Remarquons que la phénoménalisation des autres ou du monde comme telle ne signifie pas que cette « subjectivité », qui est dé-subjectivante, soit le « fondement » ou la « source » de la phénoménalisation au sens ontologique. En effet, cette « subjectivité », qui est dé-subjectivante, est due à la libération passive en tant qu'ouverture qui se caractérise par l'auto-négation et refuse de se voir comme « objet » ou être se distinguant des autres. De cette façon, la phénoménalisation qui découle de cette libération passive, en étant dans l'auto-négation de la libération, ne se considère pas comme un fondement ontologique ou comme une « possibilité » ontologique se distinguant des autres être(s).

Cette ouverture n'est ni une ouverture au sens affectif, qui se rapporte à l'objectité au sens substantiel, ni une ouverture au

sens existentiel, qui s'ouvre exclusivement vers l'objet ou l'état dans le cadre du désir de dépassement. Elle se caractérise plutôt par l'absence de distinction ou d'opposition, ainsi que par l'absence d'auto-distinction entre elle-même, c'est-à-dire cette ouverture, et les autres. Le caractère de l'auto-négation en tant qu'auto-désobjectification de cette ouverture permet d'être en « communion » avec les autres, ce qui signifie partager quelque chose en « commun ». Grâce à l'absence de distinction ou d'opposition, ainsi qu'à l'absence d'auto-distinction en tant qu'auto-désobjectification, les frontières ontologiques entre les objets ou les autres, ainsi que la frontière entre le « sujet » ou l'ouverture elle-même et les autres ou le monde, sont passivement dévalidées. L'absence de distinction ou de frontière permet au « sujet » de percevoir, en tant que *contact sans distance ontologique*, les autres ou le monde tels qu'ils sont, qui étaient précédemment voilés par l'apparition de l'être. Ce « contact » ne désigne pas une appartenance exclusive du sujet à des objets spécifiques ou à d'autres entités limitées, telles que « peuple » ou « nation », qui sont « naturellement » familières. Il implique plutôt un partage de sentiments et une participation en tant que donation, comme nous l'expliquerons par la suite. Les autres ne sont pas considérés comme une « possession » du soi motivée par l'intérêt individuel, mais plutôt comme ceux ou celles être-avec le sujet *de manière désintéressée*. En d'autres termes, l'être-avec de cette ouverture n'est pas limité à une connexion exclusive avec un objet ou un peuple spécifique, mais reste

ouvert, permettant ainsi au « sujet » d'être-avec les autres ou le monde sans intention impliquée.

Remarquons que le caractère de l'« ouvert » de l'ouverture ne signifie pas être en opposition avec la fermeture, mais plutôt l'auto-transcendance, c'est-à-dire que l'auto-désobjectification de cette ouverture implique qu'elle ne se perçoit pas comme un objet ontologiquement distinct de la non-ouverture ou des autres. La liaison « ouverte » signifie que cet « être-avec », en tant que caractère de l'ouverture, s'engage de manière auto-transcendante dans le monde sans aucune limitation de domaine. Cet « être-avec » ne suppose pas un « sujet » conservant une subjectivité au sens « substantiel » avant de s'intégrer au monde caractérisé par les autres. Au contraire, il implique une subjectivité dé-subjectivante qui se « dissout », dans le sens où le « sujet » se trouve dans une ouverture caractérisée par l'absence de distinction ou d'auto-distinction, créant ainsi une absence de frontière entre le « sujet » et les autres. En ce sens, cet « être-avec » est caractérisé par l'absence de distinction ou de distance ontologique entre le « soi » du sujet et les autres. En étant avec les autres de manière non bornée et sans établir de distinction ontologique entre le « soi » du sujet et les autres, du fait de la dissolution de l'objectité ou de la spécificité de l'être, les autres ne sont pas considérés comme étant analogues²¹⁴⁹ au soi,

²¹⁴⁹ « “L'autre” renvoie, de par son *sens* constitutif, à moi-même, “l'autre” est un “reflet” de moi-même, et pourtant, à proprement parler, ce n'est pas un reflet ; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme. », Edmund HUSSERL, *Méditations*

et ils ne sont pas assujettis à l'« appréhension analogisante »²¹⁵⁰ du sujet. Dans sa dé-subjectivation, le « sujet » ne considère pas les autres du point de vue de son propre « soi ». Il ne cherche pas non plus à comprendre les autres par les similitudes ou imitations avec son propre « soi ».

Revenons à l'être-avec en tant que caractère de l'ouverture. Cet « être-avec », en tant que caractère de l'ouverture auto-transcendante, n'est pas l'« intentionnalité » qui lie à quelque chose comme objet, puisque le « quelque chose » lié comme objet implique son objectité et ainsi la distinction entre cet « objet » visé et d'autres choses qui ne sont pas visées. De cette manière, cet « être-avec » de l'ouverture n'est pas une intentionnalité dirigée vers un objet spécifique, mais une « intentionnalité » *non-intentionnelle* qui englobe à la fois l'« objet » sans faire de distinction avec les autres objets, et l'« objet » de manière auto-transcendante. Cela signifie que cet « objet » n'est pas considéré comme distinct ontologiquement des autres objets, mais plutôt comme un « objet » dépourvu d'objectité au sens substantiel. Cette absence d'objectité ou de spécificité substantielle permet de rendre visibles les autres et les autres objets qui se trouvent

cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 78.

²¹⁵⁰ Edmund HUSSERL, *Sur l'intersubjectivité I*, traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 300.

« loin » de ce sujet ou objet, sans qu'il n'y ait de frontière ou de distinction ontologique entre eux.

Cet « être-avec », en tant que caractère de l'ouverture auto-transcendante, ne s'oppose pas au « non être-avec » ni ne s'inscrit dans une distinction entre cette ouverture et d'autres modes d'être-au-monde. Autrement dit, cet « être-avec » ne se conçoit pas comme une forme objectifiée d'être-avec les autres. Cet « être-avec », en tant que caractère de l'ouverture qui transcende les oppositions, se distingue de la sympathie de Max Scheler [1874-1928], qui réside dans le fondement²¹⁵¹ de l'amour. Ce dernier, selon Scheler, s'inscrit dans un cadre

²¹⁵¹ « Mais l'amour est, avant tout, un acte spontané, et cela même dans l'"amour partagé", sur quelques mobiles qu'il repose. Toute sympathie, au contraire, est une attitude réactive. On ne peut, par exemple, sympathiser qu'avec des êtres capables de sentir, doués de sentiments ; mais l'amour ne reconnaît pas cette limitation. Il existe sans doute des rapports de nature entre l'amour et la sympathie. Mais ces rapports se réduisent à ce que toute sympathie est fondée dans un amour et cesse en l'absence de tout amour. Le contraire n'est pas vrai. En outre, l'orientation de la sympathie suit rigoureusement celle de l'amour, c'est-à-dire qu'elle se localise sur celle des couches de l'objet (états périphériques, ou fond intime de la personne ; sentiments sensoriels, vitaux et spirituels) sur laquelle est concentré l'amour, condition de la sympathie. », Max SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*, traduite de l'allemand par M. Lefebvre, Paris, Payot, 1950, p. 214 ; « Mais l'acte de la sympathie doit être englobé dans un acte d'amour, pour être quelque chose, de plus qu'une simple "compréhension" ou "reproduction affective". Par cette dernière restriction, nous reconnaissons qu'il est possible d'éprouver de la sympathie pour quelqu'un qu'on n'aime pas ; mais ce qui est impossible, c'est de ne pas éprouver de la sympathie pour celui qu'on aime. C'est ainsi que l'acte d'amour délimite par son amplitude la sphère dans laquelle la sympathie peut et doit se déployer. », *ibid.*, p. 215.

d'opposition, impliquant une structure intentionnelle²¹⁵², avec la haine qui se situe à l'extrême²¹⁵³ opposé en tant que contraste de l'amour. Cet « être-avec », en tant que caractère de l'ouverture, ne se limite pas à l'absence de distinction parmi les objets, mais englobe également l'absence d'auto-distinction entre lui et le « non être-avec » en se dissolvant de son objectivité ou de sa spécificité. L'auto-dissolution de l'objectivité en tant que libération implique non seulement le partage des sentiments avec les autres ou le monde sans frontière ontologique mais également l'action de prendre part à la vie des autres ou du monde comme donation.

4) La libération auto-transcendante et la donation

Avec la dissolution de la validité de l'être, y compris celle du non-être en tant qu'opposé de l'être, et l'auto-négation de l'objectification de l'ouverture de manière passive, le sujet dé-

²¹⁵² « L'amour, en effet, est orienté d'emblée vers les valeurs et, par leur intermédiaire, vers les objets qui en sont les porteurs, sans se préoccuper de savoir à qui appartiennent ces valeurs : au "moi" et à "autrui". C'est ainsi que, dès le principe, l'amour de soi fait pendant à l'amour d'autrui, la haine de soi à la haine d'autrui. », *ibid.*, p. 226.

²¹⁵³ « La haine est plutôt un acte positif dans lequel une non-valeur est donnée d'une façon aussi immédiate que dans l'amour une valeur positive. Mais tandis que l'amour est un mouvement qui se dirige des valeurs inférieures aux valeurs supérieures et à la faveur duquel la valeur supérieure d'un objet ou d'une personne s'impose subitement à nous comme une inspiration, la haine représente un mouvement en sens inverse. », *ibid.*, p. 229.

subjectivant ne se fixe ni sur l'une des deux comme position oppositionnelle, ni sur lui-même en tant qu'« objet » distinct des autres objets. Avec la dévalidation de l'objectité ou de la spécificité de l'être, y compris celle du non-être, et l'auto-dévalidation de la libération, cela permet au sujet de partager les sentiments des autres, d'être-avec eux sans frontière ou sans distance ontologique, et de réaliser une donation désintéressée envers les autres ou le monde.

Avec la dissolution de l'objectité de l'être en tant qu'anéantissement passif et le caractère d'auto-négation en tant qu'auto-désobjectification de cette « compréhension », il résulte qu'il n'y a « rien » qui appartienne au sujet. En d'autres termes, le sujet *ne possède rien*. Ce n'est pas un « rien » au sens relatif qui s'oppose à l'être comme le « néant » ; ce n'est pas non plus un « rien » qui s'entend comme la « vérité » qui est la « substance » ou le « résidu » du monde. C'est un « rien » qui *part*, résultant de la dévalidation et de l'auto-dévalidation de l'objectité ou de la spécificité de l'être, « se révélant » comme une *dépossession passive* de l'objectité. Dans ce cas, le « rien », qui n'est ni l'opposé de l'être ni une affirmation de soi en tant qu'objet ou être, en se niant lui-même, ne demeure pas sur l'être ni sur une position opposée, à savoir l'auto-distinction entre « soi » et les autres « objets » ou être(s), mais plutôt sur une « position » *auto-transcendante* ou auto-dévalidante qui ne fait pas de distinction ontologique avec d'autres être(s) ou avec le non-rien. Cette dépossession de l'objectité substantielle ne résulte pas d'une « action »

facilitée par la volonté ou le vouloir subjectif, mais se produit de manière passive. Elle se produit par la dissolution de la validité de l'objectité ou de la spécificité de l'être, y compris celle du non-être qui a été interprétée comme « être », à la suite d'une découverte en contradiction avec l'objectité précédemment détenue de manière passive. Avec la dévalidation de l'objectité, y compris celle du « rien », il n'y a plus d'objet ou d'être au sens substantiel qui se lie au « sujet » en tant que possession passive. La dévalidation et l'auto-dévalidation permettent une libération, dont nous avons discuté précédemment, caractérisée par l'ouverture en tant qu'être-avec, envers les autres ou envers le monde. La dépossession, ou l'auto-dépossession passive, ne se produit pas indépendamment de cette libération, qui est facilitée par la dévalidation et l'auto-dévalidation de l'objectité. La dépossession, ou l'auto-dépossession passive, implique de cesser d'être occupé par l'être, *libérant* le sujet de son emprise.

Comme l'auto-dépossession, ou l'auto-abandon, ne résulte pas de la volonté ou du vouloir subjectif, mais plutôt de la dévalidation et de l'auto-dévalidation passives, le sujet ne se rend pas compte qu'il « s'éloigne » et « abandonne » les objets ou les compréhensions de l'être en toute « conscience ». Autrement dit, il « part » de l'objectité sans en avoir « conscience » de manière active. Les objets, ou les compréhensions de l'être, n'exercent pas d'influence sur le « sujet », ou n'entretiennent pas de relation au sens substantiel ou relatif, avec le « sujet » qui se dé-subjectivise en étant avec

les autres ou le monde. L'ouverture les ayant libérés passivement de l'emprise de l'être, les autres et le monde se visibilisent tels qu'ils sont. En visibilisant les autres et le monde en tant que caractéristique de l'être-avec, la possibilité de la *donation* émerge de l'auto-dépossession résultant de la libération passive, lorsque le sujet perçoit le manque de « savoir », tel que les préoccupations des autres qui correspondent au « savoir » du sujet, ou lorsqu'il constate l'écart entre son « savoir » et celui des autres. Le « sujet », qui subit passivement l'auto-abandon ou l'auto-dépossession de l'être, est présent avec les autres ou le monde au sein de l'ouverture auto-transcendante. Dans ce contexte, la donation devient la *manifestation visible* de cette auto-dépossession invisible de l'être.

La donation implique le donneur ou la donneuse, le don en tant que ce qui est donné, et ceux qui reçoivent le don. Sur le plan « ontologique », la donation, en tant que caractère de la libération qui permet au « sujet » d'être-avec les autres ou le monde et de se déposséder, comme l'auto-abandon de manière passive, n'est pas une action de volonté ou du vouloir subjectif. Elle est plutôt une « action » *non active* ou non subjective, résultant du fait de ne pas résider dans l'être ni dans le non-être, comme la dévalidation de l'objectivité de l'être, et de l'auto-négation de cette absence de résidence comme non-demeure, qui refuse d'être considérée comme objet ou être, en tant que caractéristique de l'auto-transcendance de cette libération passive. Du point de vue de la non-volonté ou de

l'absence de vouloir de la donation envers les autres ou envers le monde, la donation est « non-donnante », ce qui signifie qu'elle possède la caractéristique de la *non-intentionnalité* de cette action non-active ou non-subjective. Puisque la donation revêt un caractère de libération qui refuse d'être considérée comme un objet ou un être, cette « donation » ne s'affirme pas en tant qu'objet ou être au sens substantiel. En d'autres termes, elle ne s'oppose pas aux autres ni ne se distingue des autres qui ne donnent pas, c'est-à-dire qu'elle ne s'oppose pas à l'absence de donation. La donation, ou l'auto-donation, se dissout en *se transcendant* d'elle-même, étant dans une libération au-delà de toute opposition.

Dans cette libération passive, le donneur, ou la donneuse, est le « sujet » dé-subjectivant qui ne possède rien au sens substantiel. Ce qui est donné, comme le « savoir », est ce qui est possédé de manière « pseudonyme » par le sujet, c'est-à-dire d'une manière non-substantielle ou non-oppositionnelle. Ceux qui reçoivent le don sont ceux qui se trouvent avec le « sujet » caractérisé par l'ouverture. Le donneur, ou la donneuse, défini par l'action non-active de la donation, ne se considère pas comme le sujet qui *donne* intentionnellement, c'est-à-dire qu'il ne se voit pas comme un « don-neur » – une personne spécifiée par ou distincte des autres par l'action de « donner » de manière volontaire. Il n'y a aucune *différence ontologique* entre le donneur et les autres, car il se trouve dans l'auto-négation de l'objectification de la libération. Autrement dit, le donneur, ou la donneuse, ne se perçoit pas comme

quelqu'un qui donne, et il ne considère pas la donation comme ayant un sens substantiel ou ontologique, car il se trouve dans l'auto-abandon de la libération auto-transcendante.

En étant dans l'ouverture auto-transcendante, les autres ne se trouvent pas « en dehors » du « sujet » dé-subjectivisant, mais sont *avec* lui, formant un être-ensemble sans frontière ou sans distance ontologique. Comme présenté précédemment, l'ouverture auto-transcendante permet un *contact* ou une connexion sans distance avec les autres. Cette « connexion », ou être-avec, ne se limite pas à la visibilisation des sentiments des autres, mais englobe également la possibilité de donation du « sujet » qui s'abandonne passivement lors de la libération. L'être-avec les autres implique la *visibilisation* des besoins ou des préoccupations des autres, perçus comme un manque de « savoir » de la part du sujet, et l'auto-abandon permet ontologiquement la « donation » de ce que le sujet « possède » de manière non-substantielle. La donation, en tant que caractère de l'ouverture impliquant l'« être-avec » les autres ou le monde, ne se réalise pas au bénéfice du sujet ni d'un quelconque objectif, mais se réalise sans recherche d'intérêt. Le « sacrifice » ²¹⁵⁴ chez Jan Patočka [1907-1977], qui implique une compréhension de l'« être » ²¹⁵⁵ ou une

²¹⁵⁴ Jan PATOČKA, *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams, postface de Anne-Marie Roviello, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 320.

²¹⁵⁵ « Dans le sacrifice, “il y a” (*es gibt*) l'être : l'être se “donne” à nous, non plus dans le retrait, mais expressément. », *Ibid.*, p. 266 ; « Ce dont il s'agit, c'est que l'être en tant que tel se montre comme ce qui domine, ce pour quoi je suis prêt à aller, ce pour quoi je dois aller jusqu'à l'extrémité

« ouverture »²¹⁵⁶, se caractérise par l'« humiliation et l'abaissement de soi »²¹⁵⁷. Il s'agit d'une donation du « tout à tous »²¹⁵⁸, qui n'est pas destinée à un échange de prestation²¹⁵⁹ ou à quelqu'un²¹⁶⁰ en particulier, mais qui est offerte pour « rien »²¹⁶¹, sans se considérer comme un objet.

Revenons à la donation en tant que caractère de la libération passive. Du point de vue « ontologique », qui ne s'entend pas dans un sens d'opposition ou de distinction, l'auto-abandon est le caractère invisible de la libération auto-transcendante. Du point de vue phénoménologique, l'auto-abandon, en tant que caractère « invisible » de la libération ou de l'ouverture auto-transcendante, devient *visible* à travers des gestes ou des comportements de donation. Cette donation est l'action non-active exempte de la volonté subjective. Comme illustré précédemment, la libération, ou l'ouverture de la libération, se caractérise par l'auto-négation qui refuse de se voir comme un objet ou un être. Les objets ou les être(s) se distinguent les uns des autres de manière ontologique. Le statut « ontologique » auto-transcendant de l'auto-abandon, en tant que caractère de la libération, signifie que l'auto-abandon ne se considère pas

que la situation historique me dicte et que moi, j'accepte. ... Or, qu'est-ce qui domine ? Ce n'est aucune chose ! », *ibid.*, p. 321.

²¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 274.

²¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 271.

²¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 266.

²¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 321.

²¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 272.

²¹⁶¹ « Dans un sens essentiel, c'est un sacrifice pour rien, si l'on entend, par le "rien", ce qui n'est pas un étant. », *ibid.*, p. 275.

comme un objet ou un être au sens substantiel. Il se trouve dans l'auto-négation de la libération ou de l'ouverture de la libération, ce qui signifie que l'auto-abandon ne s'oppose pas au non-abandon. En ce qui concerne la visibilisation phénoménologique de l'auto-abandon en tant que donation, il est important de noter que cela ne signifie pas une séparation ou une distinction « ontologique » entre la donation visible et l'auto-abandon invisible dans le cadre de la libération. En d'autres termes, la *phénoménalisation* de l'auto-abandon en tant que donation n'implique pas que la donation soit plus « complète » ou « supérieure à » l'auto-abandon qui reste invisible. Au contraire, cela signifie que les deux, à savoir la visibilisation de l'auto-abandon en tant que donation et l'auto-abandon invisible, ne sont pas « ontologiquement » différents en raison du caractère auto-transcendant de la libération et de l'action non-active de la donation. La visibilisation phénoménologique ne dénote ni une opposition à ce qui ne se manifeste pas ni une signification ontologique de la donation. En étant dans la libération auto-transcendante, le sujet dés-subjectivant dans l'acte de donation ne perçoit pas, comme avec une « conscience », qu'il est en train de « donner » ou en « donation ». L'« action » de donation n'est pas, pour le « sujet », une action active ou volontaire, mais plutôt non-active ou « spontanée », à savoir « sans conscience intentionnelle ». La visibilisation montre que, du point de vue « extérieur », comme d'une tierce partie, qui ne suppose aucune signification substantielle ou ontologique, le « sujet » semble être présent dans l'auto-abandon invisible de

l'ouverture. Cependant, le « sujet » lui-même ne se considère pas comme étant dans la libération auto-transcendante en tant qu'« entité » distincte ou en opposition à ceux qui ne donnent pas. Autrement dit, la visibilisation de l'auto-abandon en tant que donation n'implique pas de changement ou de signification ontologique dans le « statut » du sujet qui se trouve dans la libération auto-transcendante. Dans ce contexte, la visibilisation phénoménologique ne crée pas de distinction ontologique entre la « donation » *non-active*, qui est la visibilisation de l'auto-abandon invisible, et l'auto-abandon invisible, ainsi que l'absence de donation, en étant « *dans* » la libération auto-transcendante.

Dans l'ouverture de la libération auto-transcendante qui refuse d'être objectifiée, le sujet ne se considère pas comme étant « dans » l'ouverture en tant qu'entité distincte ou en opposition à la non-ouverture ou à ce qui se trouve « hors » de l'ouverture. Au contraire, le « sujet » n'a pas une « conscience » intentionnelle de sa présence « dans » l'ouverture, en étant avec les autres ou le monde sans qu'il y ait de frontière ou de distance ontologique. Du point de vue du « sujet » qui se dé-subjectivise passivement, il n'y a pas de distinction²¹⁶² comme celle évoquée par Édith Stein [1891-

²¹⁶² « En revanche, c'est cet autre sujet qui possède l'originarité bien que je ne vive pas cette originarité ; sa joie qui jaillit en lui est une joie originaire bien que je ne la vive pas en tant qu'originaire. », Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*, traduction de Michel Dupuis, revue par Jean-François Lavigne, Ad Solem, Les Éditions du Cerf, Éditions du Carmel, 2012, p. 31 ; Cf., *ibid.*, p. 36.

1942] qui renvoie à une différence ²¹⁶³ entre deux « originarités »²¹⁶⁴, à savoir ce que le sujet ressent et ce que les autres ressentent « originellement »²¹⁶⁵. D'après Stein, par exemple, le sujet peut partager le contentement d'un enfant qui joue avec sa poupée, c'est-à-dire ressentir cette émotion, mais il ne peut pas ressentir l'acte d'« aimer » de l'enfant envers son objet. De même, le sujet peut ressentir la tristesse d'un ami qui a perdu sa compagne, mais le sujet ne peut pas partager l'amour, en tant qu'expérience « originelle », que cet ami ressent envers sa compagne.

Dans la libération passive qui s'ouvre aux autres ou au monde, la frontière de l'objectivité de l'être perd sa validité. La dissolution de la frontière ou de la distinction ontologique permet au « sujet », qui se dé-subjectivise, d'établir une « connexion » avec les autres ou le monde en tant qu'*être-avec* sans aucune distance ontologique. Ainsi, ces deux « originarités » entrent en contact ou en « connexion » au sein de l'ouverture auto-transcendante. En d'autres termes, il n'y a pas d'« originarité » distincte ou éloignée de celle du « sujet » qui serait « hors » de l'*être-avec*, et il n'existe aucune *distance*

²¹⁶³ « Et quand je vis dans cette joie de l'autre, je ne ressens pas une joie originaire, elle ne jaillit pas vivante de mon moi, elle ne porte pas non plus le caractère d'avoir-été-autrefois-vivante [*Einst-Lebendig-gewesen*] comme la joie dont on se souvient. Mais elle est bien moins encore simplement imaginée est sans vie réelle. En revanche, c'est cet autre sujet qui possède l'originarité bien que je ne vive pas cette originarité ; sa joie qui jaillit en lui est une joie originaire bien que je ne la vive pas en tant qu'originaire. », *ibid.*, p. 31.

²¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

²¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

ontologique entre l'« originarité » du sujet et celle des autres. Dans l'ouverture auto-transcendante, le « sujet » est capable de ressentir la souffrance ou les besoins des autres en étant avec eux ou avec le monde sans frontière ou sans distance ontologique. En étant dans la libération passive, caractérisée par l'ouverture aux autres ou au monde, il ne s'agit pas seulement d'être avec les autres ou le monde en partageant leurs sentiments mais aussi de donner ce que le « sujet » possède en tant que mode de participation.

La dévalidation de l'objectité ou de la spécificité de l'être, ainsi que l'auto-dévalidation en tant qu'auto-désobjectification de manière passive, permettent non seulement au « sujet » d'entrer en « contact » avec les autres ou le monde en partageant leurs sentiments dans la visibilisation mais aussi de se déposséder de manière passive de ce qu'il possède, se détachant du lien qui le relie à l'objectité substantielle de l'être. Comme illustré précédemment, la dé-possession, qui ne résulte pas de la volonté ou du vouloir du sujet, mais plutôt de la ren-contre avec ce qui est *incompatible* avec l'objectité de l'être, se visibilise comme donation en étant avec les autres ou le monde. La donation, en tant que visibilisation de l'auto-abandon invisible qui est le caractère de la libération passive, en étant avec les autres ou le monde sans distance ou sans distinction ontologique, n'est pas une action de la volonté subjective, mais une action *non-active*, comme spontanée, de l'auto-abandon. Ainsi, la donation, en tant qu'action qui répond aux besoins

des autres, par ce que le « sujet » possède, en étant avec les autres ou le monde, n'implique pas une dépendance ontologique envers autrui. En d'autres termes, la donation ne découle pas d'un appel ou d'une commande des autres du point de vue ontologique. La donation, en tant que caractère de la libération passive, émerge de la dissolution de la compréhension de l'être et du non-être comme opposé de l'être, et elle émane d'elle-même en tant qu'auto-désobjectification, refusant d'être perçue comme un objet ou un être distinct des autres objets ou êtres. Dans ce sens, la donation en tant que visibilisation de l'auto-abandon, caractère de la libération auto-transcendante, se produit « ontologiquement » indépendamment des appels ou des commandes des autres, excepté que les autres et leurs commandements participent à la libération de l'être comme un *reflet* qui montre la similitude entre la compréhension de l'être du sujet et ce qui est révélé comme contradictoire à cette compréhension de manière passive. La donation, en tant que caractère visible de la libération auto-transcendante, n'est pas engendrée « ontologiquement » par des appels ou des commandements des autres, mais se visibilise phénoménologiquement en tant qu'action non-active en réponse aux autres.

La donation en tant que visibilisation de l'auto-abandon n'implique ni une distinction ontologique entre l'auto-abandon invisible et la donation visible ni une objectification de l'auto-abandon de l'ouverture, qui se différencie de la non-donation ou des autres. Comme mentionné précédemment, la libération

auto-transcendante n'implique pas seulement un « contact » avec les autres ou le monde, ce qui signifie le partage des sentiments, mais également la donation en tant que visibilisation de l'auto-abandon, où le sujet offre ce qu'il possède. Ce qui est offert ou donné par le sujet dans l'auto-abandon passif ne se limite pas à une donation au sens matériel, comme des objets physiques, mais englobe également le partage de la connaissance « acquise » passivement par le sujet tout au long de son parcours. La donation participe de manière ouverte aux autres ou au monde, prenant la forme d'une communication mutuelle, comme *dia*-logue ou *conver*-sation, entre ce qui est « donné » et ceux qui le reçoivent ou le rencontrent, que nous aborderons plus en détail par la suite.

Dans le cadre de la donation en tant que caractère visible de la libération auto-transcendante, ce qui est « possédé » ou ce qui est « donné » en donation n'est pas considéré comme une possession au sens substantiel du sujet. En d'autres termes, ce que le sujet « possède » et « offre », tel que la parole ou le savoir, n'est pas considéré comme une « vérité » dotée d'une signification substantielle ou d'une distinction ontologique par rapport aux « possessions » des autres. Cela s'explique par le fait que la libération auto-transcendante se caractérise par l'auto-négation ou l'auto-désobjectification, ce qui signifie qu'elle refuse d'être considérée comme un objet ou un être au sens substantiel. Ce qui est donné en donation, qui est le caractère visible de la libération, n'est pas considéré comme une « vérité » substantielle. Le caractère de « non-vérité » de

ce qui est donné ne signifie ni une opposition ontologique entre ce qui est incorrect et ce qui est correct ni une moindre « substantialité » par rapport aux « vérités » des autres. Il exprime plutôt l'absence de distinction ontologique résultant de la dissolution de la validité de l'objectité et de l'auto-dissolution en tant qu'auto-désobjectification. Ce qui est « acquis » ou donné dans le sens de « non-vérité » n'entre pas en opposition avec les vérités des autres. Il réside plutôt dans la dissolution passive de l'objectité et dans l'ouverture auto-transcendante qui ne se considère pas comme objet ou être substantiel, mais qui caractérise l'« état » ouvert, avec la *possibilité* de se tromper ou de commettre des erreurs. Ce qui est donné dans ce sens ne consiste pas en un jugement ou en une assertion concernant l'objectité au sens substantiel, mais plutôt en un « départ » de la demeure par rapport à l'objectité, c'est-à-dire ouvert à se tromper. Ce qui est donné, tel qu'une suggestion, n'est pas nécessairement meilleur que son absence. Le sujet offre ce qu'il détient en réponse à la situation, de manière ouverte, de sorte que le sujet puisse accepter que ce qui est donné ne convienne pas à la situation ou ne soit pas accepté par les autres, sans imposition. De l'autre côté, le sujet ne cherche pas non plus l'homogénéisation de ce que possèdent les autres avec lui-même comme sens de l'existence, en étant ouvert.

Ce qui est donné ou ce que le sujet « possède » n'a pas de connotation substantielle, mais plutôt une nature ouverte, ce qui signifie que ce qui est donné ou ce que le sujet « possède »

n'est pas « plus vrai » au sens ontologique que ce qui concerne les autres dans la même situation. Dans la libération auto-transcendante, le « sujet » ne se perçoit pas comme un objet ou un être. Le « sujet », qui « possède » des connaissances ou du savoir dans un sens ouvert, ne se considère pas comme un « modèle » supérieur aux autres, mais plutôt comme un participant ouvert aux autres par le biais de la donation. En conséquence, le « sujet » n'impose pas aux autres de suivre ce qu'il offre quant aux connaissances ou au savoir. Par exemple, le « sujet » a découvert un trou sur la route en faisant du vélo le soir. Il a trouvé un moyen de l'éviter sans tomber. Lorsqu'il croise d'autres personnes venant en sens inverse, il n'hésite pas à les avertir de l'existence du trou et à leur expliquer la méthode de contournement qu'il a trouvée, sans les contraindre à suivre ses conseils. Le sujet peut également accepter, après une discussion ou un échange avec les autres, que sa méthode ne soit pas nécessairement meilleure que celle des autres, à savoir qu'elle ne convienne pas à la situation ou à la condition des autres, ou à l'inverse que la méthode suggérée par les autres ne convienne pas au sujet ou à sa condition, et même que sa méthode ne soit pas simplement acceptée par les autres, en étant ouvert. Ce qui est donné ou ce que le sujet « possède » dans la donation ne s'impose pas comme « vérité » au sens substantiel qui se distingue ontologiquement de celle des autres, mais cela n'implique pas que le sujet cherche l'homogénéisation avec ce que possèdent les autres comme sens de l'existence.

La donation en tant que visibilisation de l'auto-abandon, résultant de la dévalidation de l'objectivité de l'être et de l'auto-dévalidation passive en tant qu'auto-désobjectification, ne consiste pas uniquement en la donation au sens matériel, comme objet physique, mais également en la donation de ce que le « sujet » sait ou connaît. Ce que le « sujet » sait ou connaît en tant que « possédé » n'est pas considéré comme une « vérité » au sens substantiel, mais est caractérisé par être ouvert, grâce à l'auto-désobjectification. En d'autres termes, ce que le sujet « sait » ou connaît en tant que « connaissance » ou « savoir » peut être potentiellement trompeur ou erroné. La donation, en tant que signe visible de l'auto-abandon qui caractérise la libération auto-transcendante, se visibilise par l'« action » de donner sans réserve de manière « spontanée ». Comme l'explique Michel Foucault [1926-1984] dans le contexte de la discussion sur la *parrêsia*, la *parrêsia*, qui signifie « tout-dire »²¹⁶⁶, est une obligation²¹⁶⁷, ou un « devoir »²¹⁶⁸, selon laquelle le sujet s'engage à ne rien cacher et à ne pas garder pour lui ce qui est « vrai »²¹⁶⁹. La *parrêsia*,

²¹⁶⁶ Michel FOUCAULT, *Discours et Vérité, précédé de la parrêsia*, édition et appareil critique par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, introduction par Frédéric Gros, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2016, p. 24 ; Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris, Gallimard, Le Seuil, 2001, p. 356.

²¹⁶⁷ M. FOUCAULT, *Discours et Vérité, précédé de la parrêsia*, op. cit., p. 22.

²¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 85.

²¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

en opposition à la flatterie²¹⁷⁰, désigne une « action »²¹⁷¹ de « générosité »²¹⁷² selon Foucault. Elle implique la donation²¹⁷³ aux autres de ce que le sujet sait ou connaît, y compris la critique²¹⁷⁴, en réponse aux situations²¹⁷⁵ des autres. La réponse aux autres implique une éthique²¹⁷⁶ ou une bienveillance²¹⁷⁷ à l'égard des autres. La *parrhêsia*, associée à

²¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 40.

²¹⁷¹ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁷² « L'exercice de la *parrhêsia* doit être essentiellement commandé par la générosité. La générosité à l'égard de l'autre est au cœur même de l'obligation morale de la *parrhêsia*. Disons, d'un mot, que le franc-parler, la *parrhêsia*, est donc quelque chose qui est dans sa structure même tout à fait différent et opposé à la rhétorique. », M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 369.

²¹⁷³ « On a là, me semble-t-il, la première formation dans la pensée grecque de la *parrhêsia* comme élément constitutif et indispensable du rapport d'âmes. Quand une âme veut prendre soin d'elle-même, quand elle veut assurer cette *epimeleia heautou* qui est fondamentale, lorsqu'elle veut se *therapeuesthai*, se soigner elle-même, elle a besoin d'une autre âme, et cette autre âme doit avoir la *parrhêsia*. », M. FOUCAULT, *Discours et Vérité, précédé de la parrhêsia*, op. cit., p. 32.

²¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁷⁵ Cf., *ibid.*, p. 38; *ibid.*, p. 46.

²¹⁷⁶ « En grec classique, le mot *parrhêsia* est également utilisé au sens de ce genre de franchise et de liberté de parole qui est utile et nécessaire pour aider un ami dans ses choix éthiques ou pour le progrès de son âme. », Michel FOUCAULT, *Dire vrai sur soi-même*, conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982, édition, introduction et apparat critique par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2017, p. 234.

²¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 235.

la signification éthique²¹⁷⁸, indique à la fois le partage de sentiments²¹⁷⁹ et la donation²¹⁸⁰ aux autres.

Dans le contexte de l'auto-abandon de la libération passive en tant que « subjectivité » dé-subjectivante, la *parrêsia*, littéralement le « tout-dire », s'interprète comme un « franc-parler »²¹⁸¹, mettant l'accent sur l'idée de « dire tout ce qui vous passe par la tête »²¹⁸² en tant que forme de donation spontanée. Ce qui est donné, que ce soit la parole ou ce que le sujet découvre, n'est pas considéré comme une « vérité »²¹⁸³

²¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 234.

²¹⁷⁹ « Mais de toute façon chacun doit tester sa propre âme avec l'aide, grâce à l'aide de quelqu'un d'autre, et cette autre personne qui est nécessaire pour la vérité de l'âme a besoin d'avoir trois qualités pour être une bonne pierre de touche. Elle a besoin d'avoir l'*epistêmê*, la connaissance ou la science. Elle a besoin d'avoir l'*eunoia*, c'est-à-dire d'éprouver de la bienveillance, quelque chose qui est proche de l'amitié. Dans l'amitié grecque, dans la *philia* grecque, il y avait trois éléments principaux, l'*eunoia*, la *koinônia* et l'*homonoia*. L'*eunoia*, cela veut dire éprouver de la bienveillance pour quelqu'un, l'*homonoia* est le fait de penser et de ressentir la même chose que votre ami, et la *koinônia* est le fait de tout partager dans votre vie. Ainsi, pour être une bonne pierre de touche pour l'autre, on a besoin d'avoir l'*epistêmê*, l'*eunoia* (éprouver de la bienveillance) et la *parrêsia*, c'est-à-dire qu'on doit être assez franc pour dire tout ce que l'on pense de son ami. », *ibid.*, p. 235.

²¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 235.

²¹⁸¹ M. FOUCAULT, *Discours et Vérité, précédé de la parrêsia*, op. cit., p. 27 ; *ibid.*, p. 79 ; M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, op. cit., p. 356.

²¹⁸² M. FOUCAULT, *Discours et Vérité, précédé de la parrêsia*, op. cit., p. 171.

²¹⁸³ « Mais la plupart du temps, dans les textes classiques, la *parrêsia* n'a pas cette signification péjorative ; elle a, au contraire, une signification positive. *Parrêsiazein* ou *parrêsiazeisthai*, c'est "dire la vérité". Mais ce n'est pas suffisamment clair : le parrésiasite dit-il ce qu'il *croit* être vrai ou dit-il ce qui *est* réellement *vrai* ? La réponse est que le parrésiasite dit ce qui est vrai parce qu'il croit que c'est vrai, et il croit que c'est vrai parce

au sens substantiel, mais plutôt implique l'auto-négation, indiquant qu'il est ouvert sans établir de distinction ontologique entre cette « vérité » et les vérités des autres. La « non-vérité » ou ce qui est « hors » de cette vérité, n'implique pas une nouvelle opposition entre la « vérité » et ce qui est « hors » de la vérité, car la « vérité » réside dans l'auto-négation de la donation. Cette caractéristique de ce qui est donné désigne plutôt une absence de distinction « ontologique » en tant que mode de participation ouvert envers les autres.

La caractéristique ouverte de ce qui est donné, comme la « connaissance » ou le savoir, implique que le sujet ne se trouve pas dans une relation substantielle avec ce qu'il connaît ou sait, mais que ce qui est « possédé » par le sujet pourrait comporter une possibilité d'erreur ou de tromperie. La possibilité de se tromper ou de commettre des erreurs, inhérente à l'ouverture, n'entrave pas la donation en tant que manière de participation non-active. Le terme « non-active » ne signifie pas l'absence de participation en tant qu'action de prendre part à la vie des autres, mais il indique plutôt la caractéristique de l'action « non-intentionnelle » de la donation qui ne provient pas de la volonté ou du vouloir subjectif. Le sujet partage ce qu'il connaît ou sait en tant qu'activité non-active comme spontanée, sans s'élever

que c'est réellement vrai. Non seulement le parrésiasite est sincère, non seulement il dit avec franchise quelle est son opinion, mais son opinion est également la vérité ; il dit ce qu'il sait être vrai. », *ibid.*, p. 81.

ontologiquement au-dessus des autres en raison de la libération auto-transcendante. Ainsi, la donation n'implique pas d'imposition, mais favorise la communication ou l'échange, comme dia-logue ou conver-sation mutuelle, qui sont des activités non-actives et ouvertes. Ce qui est donné, comme le « savoir », ne se confond pas avec le « bavardage » ou le « mauvais »²¹⁸⁴ aspect de la *parrêsia*, qui se limite à parler sans agir ou sans correspondre à la vie pratique. Dans ce contexte de la donation en tant que visibilisation de l'auto-abandon, rendue possible par la dissolution passive de l'objectité en tant que libération auto-transcendante, la *parrêsia* n'est pas seulement comprise²¹⁸⁵ dans son sens

²¹⁸⁴ « La mauvaise, et dans ce cas la *parrêsia* consiste à dire tout ce qu'on a à l'esprit, sans aucune distinction, sans prendre garde à ce qu'on dit ; dans cette acception, user de *parrêsia* n'est pas très éloigné de "bavarder". », *ibid.*, p. 81.

²¹⁸⁵ « – *Quelle est la relation entre la parrêsia et la vérité ? J'ai cru d'abord que vous pensiez que la vérité était inhérente à la notion de parrêsia ; mais maintenant, je commence à croire qu'on peut parfois s'engager dans la parrêsia et dire quelque chose qui n'est pas vrai. Est-ce exact ?* – Oui, mais avec seulement une petite remarque. Par exemple, dans *Ion*, quand Ion parle de la *parrêsia* et quand il a besoin de la *parrêsia*, il s'agit de ce type de droit dont certains des citoyens, les premiers, peuvent faire usage ; quand ils font usage de cette parrêsia, à la fois ils disent ce qu'ils pensent et c'est vrai parce que ce sont des gens de qualité, parce qu'ils sont de bonne naissance, parce qu'ils entretiennent un certain type de rapport avec la cité, avec la loi et avec la vérité. Il n'y a donc pas de problématisation de la relation à la vérité dans cette première description de la *parrêsia*. Mais ici, vous voyez très clairement que cette problématisation porte sur deux points : d'abord le problème de l'égalité et ensuite le problème de la relation à la vérité. La *parrêsia* n'est pas suffisante par elle-même et, évidemment, cela est lié au problème de l'égalité : puisque tous les citoyens, même les pires, sont capables de faire usage de *parrêsia*, vous ne pouvez bien entendu pas attendre d'eux qu'ils disent la vérité. » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p. 169.

habituel, qui concerne ce qui pourrait ne pas être vrai, mais aussi comme une mise en pratique, à travers des comportements en tant qu'actions non-actives cohérentes avec la « compréhension » de la libération.

Remarquons que la donation est le caractère visible de la libération passive, laquelle est auto-transcendante. Comme expliqué précédemment, ce qui est donné ou ce que le sujet « possède » dans la donation, tel que le « savoir », ne se considère pas comme une « vérité » au sens substantiel, mais reste ouvert. L'« ouvert » ne signifie pas seulement que la connaissance ancienne ou la « possession » ne s'opposent pas ou ne se distinguent pas de celles des autres, mais qu'il en va de même pour la « nouvelabilité » du savoir ou de la possession du sujet. Si ce qui est donné, ou les « connaissances », a été modifié, voire « amélioré », par l'interaction avec les autres, le sujet ne s'attache pas à cette nouvelle connaissance au sens substantiel, c'est-à-dire en tant que « vérité » qui se distingue ontologiquement d'autres connaissances, en restant ouvert. De même, comme déjà illustré, le sujet ne se fixe pas comme objectif la poursuite du renouvellement des connaissances comme un nouvel être, car il est « *dans* » l'auto-transcendance de la libération. Ce que le sujet « donne » ou « possède » dans la donation, après le renouvellement de la « connaissance » ou de la possession, dans la donation, pourrait également comporter la possibilité de l'erreur. Étant dans la libération auto-transcendante, à savoir auto-désobjectivante, le sujet ne cherche plus à imposer

aux autres d'accepter ce qu'il donne ni à homogénéiser ce que les autres possèdent avec ce qu'il « possède » lui-même. Au lieu de chercher l'homogénéisation comme objectif ou sens de l'existence, le sujet adopte, de manière ouverte, ce qui survient comme la possibilité ou non de correspondance ou d'harmonisation avec le sujet sans considérer ce que possèdent les autres comme être par rapport à ce qu'il « possède ».

Le sujet donne ce qu'il connaît ou ce qu'il « possède », en étant ouvert à la possibilité de changement. Être « ouvert » signifie ne pas maintenir de distinction ou d'opposition ontologique avec les autres, mais plutôt refuser d'être considéré comme un objet ou un être. En d'autres termes, « être ouvert » signifie l'auto-transcendance qui sort de la saisie catégorique ou de la compréhension de l'être sans se mettre en distinction ou en opposition avec d'autres être(s). L'ouverture, en tant que caractère de la libération passive et auto-transcendante, ne consiste pas seulement à être-avec les autres ou le monde en *part*-ageant les sentiments des autres, mais aussi à donner sans réserve et sans s'objectifier, en tant que *part*-icipation ouverte.

5) La temporalité *a*-temporelle de la subjectivité désubjective

Comme précédemment expliqué, la libération auto-transcendante ne s'oppose ni à l'être comme le « néant » ni aux

autres êtres comme une « vérité substantielle », avec la dissolution passive de l'objectité de l'être et du non-être. Et elle se dénie elle-même en tant qu'objet ou être, ce qui signifie l'auto-négation de l'objectification. Temporellement, cette libération auto-transcendante, avec la dissolution de l'objectité et de l'auto-négation, ne s'inscrit pas dans la temporalité linéaire. En effet, cette dernière n'est pas indépendante de l'objectité ou de la spécificité de l'être, c'est-à-dire que l'apparition des moments temporels est liée à la validité de l'objectité de l'être. Le moment du passé se révèle à travers le souvenir. Celui-ci consiste à retenir quelque chose qui s'est produit. Ce « quelque chose » ne fait pas référence à n'importe quoi, mais revêt une signification particulière. Par exemple, nous avons passé de merveilleuses vacances qui nous manquent. Ce manque nous ramène aux bons moments de ces vacances de l'année dernière. La temporalité se manifeste avec son « objet » de liaison, c'est-à-dire l'objectité, en relation avec le sujet. En ce qui concerne l'anticipation, elle n'est pas indépendante de l'objet ou de l'être. Par exemple, nous attendions avec impatience le beau temps pour une randonnée qui aura lieu demain. La révélation du moment temporel de l'avenir est liée à l'objectité de l'être.

De même, l'émergence du moment présent est également liée à l'objectité. Par exemple, nous nous rendons dans un magasin pour acheter des chaussures qui ont de l'importance pour nous. Le magasin doit ouvrir à midi, et nous sommes arrivé à l'heure, mais il n'est pas encore ouvert. Nous attendons dans la rue en

regardant le temps passer lentement. Dans cette situation, le moment présent se révèle par le retard de l'arrivée de l'objet qui est censé être là. La temporalité du présent est censée être « remplie » par l'objectité de l'être, mais le retard fait en sorte que la temporalité se révèle comme « vide », c'est-à-dire non « remplie », tant que l'objectité n'est pas encore « présente ». Le moment présent peut également se manifester dans l'ennui. Par exemple, nous avions prévu une promenade, mais elle a été annulée en raison de la météo. Le changement soudain de plan fait que nous ne savons pas quoi faire, nous commençons à nous ennuyer, cherchant des activités pour passer le temps. Heidegger a remarqué que l'ennui (« *Langeweile* » en allemand) est lié à la longueur (« *lange* » signifiant long) de ce passage²¹⁸⁶ du temps (« *weile* » signifiant intervalle). L'ennui, dans le premier sens décrit par Heidegger, se caractérise par le sentiment de « traîner »²¹⁸⁷ et de se sentir « laissé vide »²¹⁸⁸, et il présuppose la présence de l'être pour le sujet. Dans l'ennui, l'être n'est pas là²¹⁸⁹, et le sujet cherche à occuper son temps²¹⁹⁰ en quête de quelque chose d'intéressant pour le

²¹⁸⁶ Martin HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, texte établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, traduit de l'allemand par Daniel Panis, Paris, Éditions Gallimard, 1992, p. 127.

²¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 136.

²¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 136.

²¹⁸⁹ « Laisser vide signifie *ne rien offrir*, de la part de ce qui se trouve être là. L'état d'être laissé vide désigne le fait de ne rien recevoir de la part de ce qui se trouve être là. », *ibid.*, p. 160.

²¹⁹⁰ « Mais que signifie ici : faire passer le temps ? Nous ne faisons pourtant pas fuir le temps. "Faire passer " signifie ici : aiguillonner le temps, le presser, le pousser à ce qu'il passe. Mais faire ainsi passer le temps, c'est en soi et au sens propre faire passer l'ennui. En cela, "faire

rendre plus supportable. Autrement dit, le sujet ne fait pas n'importe quoi, mais cherche quelque chose d'intéressant pour occuper son temps plus facilement.

Comme étudié dans le premier chapitre, selon Husserl, l'objet n'est pas perçu comme une collection de données dispersées, mais plutôt comme une unité dotée de sens, en raison de la nature de la formation de l'intentionnalité. En ce qui concerne un objet sonore ou « temporel », tel qu'une mélodie, les notes, ou les sons, les éléments qui le composent ne sont pas perçus comme étant dispersés ou sans lien entre eux, mais plutôt comme formant « une » mélodie unique qui crée un « continuum »²¹⁹¹ de sons. Le son du présent s'associe à celui du passé par la « rétention »²¹⁹², et se relie au « son » qui n'est pas encore présent, mais qui est vraisemblablement à venir, grâce à la « protention »²¹⁹³, créant ainsi une unité en tant que mélodie. La rétention, qui maintient le son passé comme réserve, et la protention, qui projette « virtuellement » le son futur, ne surgissent pas indépendamment de la formation de l'unité. En d'autres termes, elles dépendent préalablement de l'unité « formée » par l'intentionnalité. L'aperception d'un

passer » signifie à présent : chasser au loin (*Weg-treiben*), faire fuir. Le passe-temps est *quelque chose qui chasse l'ennui en faisant avancer le temps*. (*Zeitvertreib ist ein Zeit antreibendes Wegtreiben der Langeweile*). » (souligné par l'auteur), *ibid.*, p.146.

²¹⁹¹ Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit de l'allemand par Henri Dussort. Préface de Gérard Granel, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 42.

²¹⁹² *Ibid.*, p. 44.

²¹⁹³ *Ibid.*, p. 51.

objet perceptif implique également la rétention de certaines faces déjà vues et la « projection » de faces qui n'ont pas encore été vues. Lorsque l'objet est tourné, nous anticipons les « faces » qui correspondent à l'unité « formée » ou intentionnée de l'objet. Les moments temporels, qui incluent à la fois des données retenues et projetées, ne sont pas dissociés de la formation de l'unité ou de l'unité une fois formée. Autrement dit, la formation de l'unité, ou l'unité elle-même, implique des moments temporels, ce qui signifie que la formation de l'unité est liée aux moments temporels.

Dans *Être et Temps* (1927), le temps au sens authentique, ou la temporalité originale ²¹⁹⁴ selon Heidegger concernant l'« ontologie fondamentale »²¹⁹⁵, émerge grâce à l'être-vers-la-mort. Cela permet au *Dasein* de sortir²¹⁹⁶ de son existence quotidienne (le « on ») et de révéler le « pouvoir-être »²¹⁹⁷ en établissant une distance entre l'être qui n'est pas encore réalisé et l'être actuel du *Dasein* dans la résolution. Le temps de l'avenir apparaît à la suite de la révélation de l'objet ou de l'être en tant que ce qui est appelé²¹⁹⁸, ce que le *Dasein* n'est

²¹⁹⁴ M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, op. cit., p. 389.

²¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 38.

²¹⁹⁶ « La mort n'« appartient » pas seulement de manière indifférente au *Dasein* qui est le mien mais elle réclame au contraire celui-ci dans ce qu'il a d'unique. L'absence de relation de la mort entendue en y marchant esseule le *Dasein* sur lui-même. », *ibid.*, p. 318.

²¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 306.

²¹⁹⁸ « L'appel adressé au soi-même n'en prend pas la moindre connaissance. Parce que c'est seulement le *soi-même* du nous-on qui est interpellé et sommé d'écouter, le *on* s'écroule. Que l'appel laisse sur place le on et l'état d'explicitation publique du *Dasein* ne veut nullement

pas encore. Le temps du passé émerge de la distance entre l'être du présent, ou l'être nouvellement accompli, et l'être qui a déjà « été »²¹⁹⁹ et n'est plus présent. L'apparition du temps, ou la possibilité d'une temporalité authentique, selon Heidegger, dépend de la mort et de l'être qui apparaît dans l'« être-en-faute »²²⁰⁰ du *Dasein*.

Selon Sartre, le sens du temps, décrit dans *L'être et le néant* (1943), se révèle en mode « n'est pas »²²⁰¹, en existant dans la distance entre l'« être » ou l'état futur et l'état actuel donné du sujet. En d'autres termes, l'apparition du temps, en tant que présent, émerge dans la structure de la négation²²⁰² de l'être-pour-soi, selon Sartre, en tant qu'insatisfaction de son être

dire qu'il ne l'atteigne pas aussi. C'est précisément en le laissant sur place qu'il frappe d'insignifiance ce on qui ne pense qu'à faire bonne figure en public. Mais le soi-même, débusqué de ce refuge et privé de repaire sitôt qu'il est interpellé, est conduit, par l'appel, à lui-même. », *ibid.*, p. 329.

²¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 386.

²²⁰⁰ *Ibid.*, p. 339.

²²⁰¹ Cf., J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologie*, op. cit., p. 156.

²²⁰² « Le pour-soi n'a pas d'être parce que son être est toujours à distance : là-bas dans le reflétant, si vous considérez l'apparence, qui n'est apparence ou reflet que *pour* le reflétant ; là-bas dans le reflet, si vous considérez le reflétant qui n'est plus en soi que pure fonction de refléter *ce* reflet. Mais en outre, en lui-même, le pour-soi n'est pas l'être, car il se fait être explicitement pour-soi comme n'étant pas l'être. Il est conscience de... comme négation intime de... La structure de base de l'intentionnalité et de l'ipséité, c'est la négation, comme rapport *interne* du pour-soi à la chose ; le pour-soi se constitue dehors, à partir de la chose comme négation de cette chose ; ainsi son premier rapport avec l'être en soi est-il négation ; il "est" sur le mode du pour-soi, c'est-à-dire comme existant dispersé en tant qu'il se révèle à lui-même comme n'étant pas l'être. », *ibid.*, p. 158.

donné du moment ou en tant que « manque »²²⁰³ de quelque chose. Le temps du futur, selon Sartre, se manifeste dans la réalisation active du dépassement, qui consiste à nier l'état actuel et à accomplir l'état à venir, en étant dans le « manque » de complétude ou le « pas-encore »²²⁰⁴ pour l'être du sujet. Comme l'a souligné R. Barbaras, le futur, en impliquant le désir qui se révèle dans le présent, reste lié²²⁰⁵ au moment présent orienté vers l'avenir en tant que réalisation du désir, satisfaisant ainsi l'insatiable dans le désir. L'apparition des moments temporels, tels que le présent et le futur, est liée à l'achèvement ou à la réalisation du dépassement en tant que « nouvel être ».

La subjectivité de la libération passive, qui est auto-transcendante et se produit de manière passive grâce à la dissolution de l'objectivité de l'être et du non-être, ne s'inscrit

²²⁰³ *Ibid.*, p. 161.

²²⁰⁴ « Le futur s'est révélé au pour-soi comme ce que le pour-soi n'est pas encore, en tant que le pour-soi se constitue non-thétiquement pour soi comme un pas-encore dans la perspective de cette révélation et en tant qu'il se fait être comme un projet de lui-même hors du présent vers ce qu'il n'est pas encore. », *ibid.*, p. 161.

²²⁰⁵ « Cette éprouve d'une insatisfaction au cœur de la satisfaction qu'est le désir implique que le sujet du désir soit déjà engagé et comme situé dans l'avenir alors qu'il est aux prises avec une présence. L'appréhension du défaut signifie que le présent ne renvoie pas seulement à l'avenir mais que l'avenir se présente en lui, est donc déjà advenu d'une certaine façon. ... En effet, si, dans le désir, l'avenir peut se présenter comme tel – tel est le sens de l'épreuve d'un défaut – c'est parce que le présent a déjà glissé ou basculé dans le futur, qu'il est donc décentré par rapport à lui-même, c'est-à-dire par rapport à sa simple spatialité, bref que la coupure même de l'espace et du temps se trouve comme brouillée. », R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie, op. cit.*, p. 348.

pas dans la temporalité linéaire. Cette libération se caractérise par l'auto-dissolution, où elle ne se considère pas en tant qu'objet ou être. Comme indiqué précédemment, le temps passé est lié à la validité de l'objectité, tout comme l'apparition du temps futur. Cependant, avec la dissolution passive de l'objectité de l'être, les moments temporels, tels que le passé et le futur, n'apparaissent pas comme tels. Par exemple, nous gardons soigneusement ce jouet parce qu'il est de notre enfance. Si l'enfance n'apparaissait pas si spéciale pour nous, il n'y aurait pas de besoin ou de sens à le garder comme un trésor. De même, le moment du présent, ou l'apparition du moment du présent, se lie à la validité de l'objectité. Si l'objectité de l'être n'est plus valable, le moment du présent n'apparaît pas comme tel. Dans l'exemple du magasin que nous avons mentionné tout à l'heure, si nous n'avions pas besoin des chaussures de ce magasin, le retard de son ouverture ne nous préoccuperait pas. Un autre exemple serait un examen important à présenter demain. Dans ce cas, le moment présent et son sens pour nous seraient centrés sur la préparation de cet examen. Nous calculerions combien de temps il nous reste pour réviser les exercices et nous planifierions notre préparation. Cependant, s'il n'y avait pas d'examen, il n'y aurait aucun besoin ni justification pour réviser les exercices, à moins qu'ils ne suscitent un intérêt de notre part. Dans ce cas, nous serions libre de nous amuser. Avec la dissolution passive de l'objectité de l'être, le sens du moment du passé, de l'avenir et du présent n'apparaît plus comme tel et perd sa signification temporelle.

La libération passive, avec la dissolution de l'objectivité de l'être, se produit dans le moment présent. Faut-il alors considérer que ce moment présent de libération revête une signification particulière ou une signification ontologique par rapport au moment passé et au moment futur, similaire au moment présent dans l'affection ? Il a été précédemment expliqué que la temporalité de l'affection, comme l'affection au sens positif, se situe principalement dans le moment présent, signifiant une relation ou une union avec l'objectivité de l'être. Dans le cas de l'affection au sens positif, telle que l'agrément, le moment présent se manifeste par l'« union » avec l'objet dans le plaisir. Dans le cas de l'affection au sens négatif, telle que le désagrément ou la peur, le moment présent se manifeste par l'éloignement en impliquant le « contact » avec l'objet. En résumé, le moment temporel d'affection, que l'affection soit positive ou négative, se manifeste d'abord comme un présent. Dans l'affection, c'est un « présent » qui se distingue du passé et de l'avenir, sauf que l'avenir devient une assurance ou une prolongation du présent. Par exemple, la beauté de la musique dans la rue nous attire tellement que nous oublions les bruits du train entendus il y a quelques instants, ainsi que le chemin que nous devons prendre pour aller à l'école. De même pour la peur ou une expérience désagréable. Par exemple, la douleur due à une rage de dents nous empêche de nous concentrer ou de penser à autre chose. Le moment présent dans l'affection se caractérise par son « isolement » par rapport au passé et à l'avenir, en se concentrant sur la relation avec l'objectivité de l'être, sauf lorsque l'avenir devient l'extension du moment du

présent, comme dans le désir de la réalisation du dépassement. Le moment présent de l'affection, en tant que moment où la connexion avec l'objet se produit, est la possibilité du moment du passé et de l'avenir. Par exemple, les vacances agréables ne nous font pas seulement nous souvenir d'elles, mais elles nous font aussi anticiper et organiser des vacances dans l'avenir. Le moment présent de l'affection, demeurant en lui-même en tant que possibilité du passé et de l'avenir, reste relatif dans le sens où il est distingué des autres moments temporels, à savoir le passé et l'avenir, en accordant la priorité au moment présent.

Dans la libération auto-transcendante, les moments temporels ne se manifestent pas tels qu'ils sont, en raison de la dévalidation de l'objectivité. La libération passive ne se réalise ni dans le passé ni dans le futur, mais exclusivement dans le moment du présent en tant que moment de dévalidation passive de l'objectivité de l'être. Néanmoins, ce « présent » n'est pas un moment qui se distingue substantiellement du passé et de l'avenir, ni n'entretient de rapport relatif avec eux. En d'autres termes, ce moment du « présent » n'entre pas en opposition ou en distinction avec les autres moments temporels. Dans la libération passive en tant que dévalidation de l'objectivité de l'être, les moments temporels tels que le passé et l'avenir n'apparaissent plus tels qu'auparavant. La libération, où l'auto-dévalidation de l'objectivité en tant qu'auto-désobjectification a lieu, se produit de manière passive dans le moment présent, impliquant ainsi une rupture avec les moments du passé et de l'avenir. Ce « présent » n'est

pas le même présent ou le moment qui coexistent avec les moments temporels tels que le passé et l'avenir. Cependant, ce « présent » n'est pas non plus le moment qui se distingue substantiellement d'autres moments temporels. La libération auto-transcendante se caractérise par le fait de ne pas se considérer comme un objet ou un être, car elle subit l'auto-négation en tant qu'auto-désobjectification. De cette manière, cette libération auto-transcendante n'entre pas en opposition avec la non-libération ou les autres, et ne se distingue pas d'eux. Par conséquent, dans le contexte de la libération auto-transcendante, le moment du « présent » ne s'établit pas en relation relative, en particulier en tant que priorité, par rapport aux autres moments temporels. Le moment du « présent » dans la libération passive se dévalide de manière passive et cesse d'être comme tel, bien que la libération se produise dans le moment du présent, qui est distinct du moment du passé et du moment de l'avenir.

Du point de vue « ontologique », le présent dans la libération, ou l'ouverture, n'est plus le « présent » relatif qui est lié à l'objectité de l'être ou qui se distingue de manière ontologique du passé et de l'avenir comme un moment distinct, mais plutôt une rupture dans la temporalité linéaire, mettant fin à la continuation temporelle du passage du passé à l'avenir. Mais cette rupture, qui appartient à la libération auto-transcendante en se niant en tant qu'auto-désobjectification, ne s'oppose pas à la temporalité linéaire et ne se considère pas comme « absolue » par rapport à la temporalité linéaire ou à la

relativité de temporalité. Ce « présent » en auto-négation marque l'absence du passé et de l'avenir sans s'affirmer comme un être ou une existence au sens substantiel. Autrement dit, ce « présent » n'est considéré ni comme le moment relatif au passé et à l'avenir ni comme un moment absolu.

Du point de vue phénoménologique, la temporalité de la libération ou de l'ouverture devient visible à travers la donation. Elle se révèle dans l'écart entre les besoins des autres tels que perçus par le sujet et l'action de donation qui répond à ces besoins ou préoccupations. Les moments temporels apparaissent dans l'« action » de donation non-donnante, qui est la visibilisation de l'auto-abandon invisible de la libération, sans avoir de connotations ontologiques ou d'oppositions. L'absence de connotation ontologique ou d'opposition des moments temporels dans la libération ne signifie pas qu'ils s'opposent ou se distinguent, d'une autre manière, des moments temporels dans la non-libération. Cela reflète le caractère d'auto-transcendance de la libération, qui refuse de *se fonder* sur des oppositions ou des distinctions ontologiques et ne se considère pas comme objet ou être.

La libération dé-subjectivante se caractérise par le fait de transcender l'opposition entre l'être et le non-être, et par l'auto-transcendance, en s'ouvrant aux autres ou au monde. Le « présent » de la libération, en se dévalisant passivement, ne s'oppose pas aux autres moments temporels. En conséquence, la temporalité linéaire, telle que le passé, l'avenir et le présent

relatif, perd sa validité dans cette libération auto-transcendante qui implique la dévalidation de l'objectité de l'être et l'auto-dévalidation en tant qu'auto-désobjectification. En d'autres termes, la libération auto-transcendante ne se trouve ni dans la temporalité linéaire ou relative ni ailleurs comme en dehors de la temporalité, mais est plutôt *α*-temporelle, transcendant les oppositions.

Phénoménologiquement, la temporalité ou les moments temporels apparaissent de manière non oppositionnelle dans l'action de donation. Les moments temporels se manifestent dans l'écart entre les besoins des autres visibilisés et l'action de donation non-active qui répond à ces besoins. La visibilisation phénoménologique de la temporalité ne revêt pas de signification ontologique ni n'implique une opposition à l'invisibilité de l'auto-abandon ou de la libération, car cette visibilisation dans la donation n'est pas indépendante de la libération passive qui refuse d'être objectifiée comme objet ou être. En d'autres termes, cette *temporalité* ne se sépare pas du statut « ontologique » de la libération *auto-transcendante*, qui se situe *au-delà* de l'auto-objectification et de la distinction ontologique.

Conclusion du chapitre

La transpassibilité se caractérise par l'ouvert qui, en étant dans le monde, rend possible la rencontre imprévue. Il y a une possibilité de rencontre qui est considérée comme une surprise. Cette rencontre, en tant que surprise, englobe à la fois la possibilité de donner naissance à de nouvelles compréhensions de l'être et la possibilité de changer au sens de dissolution des compréhensions précédentes. Parmi les surprises susceptibles de changer les compréhensions de l'être, il y a une possibilité de surprise qui se caractérise par la révélation de la ressemblance entre l'action et la pensée du sujet. Cette ressemblance trouvée, qui agit comme un rappel, met en lumière la contradiction entre ce que le sujet fait et ce qu'il pensait ne pas avoir fait. Comme dans l'histoire d'Œdipe, ce dernier croyait qu'il n'avait pas commis²²⁰⁶ ce qui avait été prédit²²⁰⁷ par l'oracle. En cherchant à comprendre son passé et ses origines avec confiance²²⁰⁸, Œdipe a été informé²²⁰⁹, par un « rappel »²²¹⁰, qu'il était le coupable²²¹¹ du meurtre. Il avait

²²⁰⁶ SOPHOCLE, *Œdipe – Roi, Œdipe à Colone*, texte français de Jean Gillibert, Paris, L'Arche Éditeur, 1962, Cf., pp. 11-12 ; p. 29.

²²⁰⁷ *Ibid.*, p. 25.

²²⁰⁸ « Que me fait le malheur ? Je ne crains pas mon destin. Là, en face, je veux voir mon secret et ma cause. Vaniteuse comme une femme, elle rougit déjà de mon origine. Oui, je suis mon Destin ; le fils de la nature. Nature, la généreuse ! Fortune, la bienveillante, l'audacieuse, qui m'a conduit de rien au faite de la gloire. Je ne crains pas mon Destin. Je suis l'homme que je suis ! », *ibid.*, p. 32.

²²⁰⁹ *Ibid.*, p. 15.

²²¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

²²¹¹ « Ce n'est pas Créon, c'est toi ton propre ennemi. », *ibid.*, p. 16.

peur²²¹² de réaliser la prédiction de l'oracle et cherchait à la nier²²¹³. Cependant, lorsqu'il s'est rendu compte²²¹⁴, avec l'aide de témoins²²¹⁵, qu'il avait inconsciemment²²¹⁶ commis ce que l'oracle avait prédit, il a fini par accepter cette réalité. En conséquence, il s'est infligé une punition²²¹⁷, renonçant à ce qu'il chérissait²²¹⁸, afin de reconnaître son ignorance ou sa négligence, en se mettant dans une « révélation »²²¹⁹ découlant de cette contradiction.

La contradiction, qui est phénoménalisée à travers l'occurrence de ressemblance dans ce contexte, se caractérise par la libération de la pensée ou de la compréhension

²²¹² « Dire que sur la foi d'oracles, j'avais peur d'avoir tué mon père, alors qu'il est mort de sa belle mort, sans que j'aie eu à y mettre la main ! », *ibid.*, p. 28.

²²¹³ *Ibid.*, p. 20.

²²¹⁴ Cf., *ibid.*, p. 25.

²²¹⁵ *Ibid.*, pp. 30-35.

²²¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

²²¹⁷ « Un cri inhumain... Œdipe s'élance, détache la corde, le corps s'écroule comme un sac. Alors notre roi, comme un fou, arrache les agrafes d'or à la robe de la morte et... chose horrible à dire, chose horrible à voir... d'un geste renouvelé comme une vengeance, il se laboure les yeux grands ouverts en s'écriant : "Non, vous ne verrez plus ce que vous ne deviez pas voir ! Non ! vous ne connaîtrez plus ce que pourtant vous aviez voulu connaître." Il frappe, il frappe, se mutilant avec sauvagerie. », *ibid.*, p. 36.

²²¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

²²¹⁹ « Pour moi, laisse-moi fuir cette ville à jamais – la ville de mes pères – Laisse-moi retourner aux montagnes du Cithéron, ma vraie patrie. Mon père et ma mère avaient choisi ce lieu pour ma tombe – et ma naissance ; c'est là que je veux mourir, fidèle à ceux qui désiraient ma mort – ô mon père, ô ma mère, mes ombres futures ! Je conduirai seul mon destin, aveugle et révélé, jusqu'à la suprême assumption. Je me reste à moi-même. », *ibid.*, p. 40.

antérieure de l'être. En d'autres termes, le sujet n'est plus captif de cette pensée ou de cette compréhension spécifique de l'être, mais il se tourne vers d'autres compréhensions, ce qui est l'auto-transformation passive du sujet. Avec les similitudes entre ce que fait le sujet et ce qu'il évite de faire, en tant que contradiction révélée, la compréhension de l'être acquiert la possibilité de se libérer de son attachement à l'être. Autrement dit, cela offre la possibilité de se libérer de l'opposition ou de la distinction ontologique entre cet être et les autres êtres. La continuation passive de la dévalidation de l'objectivité substantielle ou existentielle de l'être, y compris l'auto-dévalidation, conduit à une libération de l'opposition ou de la distinction ontologique, à la fois entre l'être et le non-être, et entre la libération elle-même et la non-libération. Cette libération passive se caractérise par l'absence de fixation, que ce soit du côté de l'être ou du côté du non-être, et par une ouverture aux autres ou au monde qui ne s'oppose pas à la fermeture ou à la non-ouverture. Elle s'inscrit plutôt « dans » l'auto-transcendance, caractérisée par l'auto-désobjectification, qui refuse de se considérer comme un objet ou un être, abolissant ainsi toute distinction avec les autres. Ainsi, cette libération ne peut pas être saisie par la manière de comprendre l'être caractérisé par l'objectivité substantielle qui se distingue des autres être(s).

Avec la dissolution passive de l'auto-distinction ou de l'auto-opposition de cette libération, celle-ci permet de se réunir avec les autres ou le monde en tant qu'ouverture auto-transcendante

qui se caractérise par l'être-avec les autres ou le monde. Cela implique de partager les sentiments des autres ou du monde, ainsi que de prendre part à la vie des autres ou du monde à la manière d'une donation. Celle-ci n'est pas une action « active » ou « subjective » résultant de la volonté, mais plutôt une action non-active qui visible l'auto-abandon invisible dû à la dissolution de l'objectivité en tant que neutralisation passive et à l'auto-dissolution de la libération elle-même. La donation, en tant que caractère visible de l'auto-abandon, qui provient de la libération passive, impliquant l'être-avec les autres sans frontière ou sans distinction ontologique, est une participation ou une interaction non-active à la vie des autres ou du monde. Elle répond aux besoins ou aux préoccupations des autres, qui sont rendus visibles par la libération de l'emprise de l'objectivité de l'être. La donation, en tant que visibilité de l'auto-abandon de la libération auto-transcendante, ne s'oppose pas à l'absence de donation ni aux autres actions, mais elle est plutôt une « action » qui refuse de se considérer comme objet, c'est-à-dire qu'elle se désobjectifie, en tant que caractère de la libération.

Ce qui est donné n'est pas considéré comme une « vérité » en opposition avec les autres ou avec d'autres opinions, mais se caractérise plutôt par être ouvert. En d'autres termes, la « vérité » en tant que « donnée » est ce qui est « su » ou connu par le sujet sans avoir de sens substantiel, ce qui implique qu'elle comporte la possibilité d'erreur. La donation, en tant que caractère visible de la libération auto-transcendante,

implique à la fois le donneur ou la donneuse, c'est-à-dire le « sujet » dé-subjectivant, ce qui est « donné » ne se considérant pas comme vérité substantielle, ainsi que la « donation » elle-même refusant d'être considérée comme un objet ou un être. La donation en ce sens signifie une participation aux autres ou au monde, en tant que prendre part à la vie des autres ou du monde, de manière ouverte et non-active, favorisant la possibilité de dialogue ou de conversation, sans établir d'opposition ou de distinction ontologique.

Chapitre Quatre : La transpassibilité et une possibilité de liberté

Conclusion de la recherche : Le monde

Dans le cadre de la phénoménologie de Husserl, le « monde » se réfère à ce qui est constitué par la conscience du sujet. Le « monde », en tant qu'objet constitué, est formé par la conscience. La constitution est le caractère ontologique de la conscience, en tant qu'intentionnalité, qui est le « résidu » de la réduction phénoménologique. L'intentionnalité revêt une signification ontologique en tant que constitutrice de l'objet ou du sens. Le « monde » est ce qui est constitué par l'intentionnalité. Ainsi, il n'a pas la même signification ontologique que la conscience.

L'intentionnalité ne se limite pas à la liaison avec l'objet ; elle englobe également la formation même de l'objet ou du sens. Comme précédemment étudié, l'intentionnalité vise à façonner, en tant que donatrice, le sens ou l'être d'objet. Par exemple, l'objet devant nous n'est pas perçu comme des éléments singuliers ou dispersés, mais plutôt comme une unité dotée de sens, telle qu'un stylo qui sert d'outil pour écrire. L'unité apparaît comme sens au lieu de rester confinée aux « parties » de l'objet. Selon Husserl, la constitution du sens repose sur l'« acte »²²²⁰ passif de l'intentionnalité. Grâce à son

²²²⁰ Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Deuxième partie : (Recherches III, IV et V)*, traduit de l'allemand par Hubert Élie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 171.

caractère constitutif, l'intentionnalité donne forme à l'objet ou au sens à partir des données perceptives reçues lors de la perception.

Dans *Recherches logiques* (1901), Husserl décrit la conscience comme une « conscience de quelque chose »²²²¹, qui s'attache ou « se rapporte »²²²² à son objet, ou au monde²²²³ entendu comme objet pour la conscience. Par exemple, lorsque nous disons « nous pensons à nos vacances », le « soi » ou le « sujet » établit un lien avec l'objet, en l'occurrence, il « se connecte »²²²⁴ aux « vacances », se distinguant ainsi d'autres objets tels que la cuisine. Le « monde », en tant qu'objet de la conscience, ne se limite pas à être simplement lié à la conscience, mais il est constitué, par le biais du processus d'« idéation »²²²⁵, par la conscience, à partir de ce qui est

²²²¹ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, traduction nouvelle par Jean-François Lavigne, Paris, Éditions Gallimard, 2018, p. 98.

²²²² E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV et V)*, op. cit., p. 151.

²²²³ « Nous sommes, de manière naturelle, dirigés sur le “monde extérieur”, et nous accomplissons, sans quitter l'attitude naturelle, une réflexion psychologique sur notre moi et son vécu. », E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, op. cit., p. 98.

²²²⁴ « Le moi phénoménologiquement réduit n'est donc pas quelque chose de spécifique qui planerait au-dessus des multiples vécus, mais il est simplement identique à l'unité propre de leur connexion. », E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV et V)*, op. cit., p. 153.

²²²⁵ « En d'autres termes, et à la fois d'un point de vue purement phénoménologique : c'est l'idéation effectuée sur des cas singuliers

donné dans la perception. De ce point de vue, le « monde » est l'endroit où se trouvent les données reçues passivement par la perception du corps qui est supposé être la « source » de la formation d'objet ou de sens. L'intentionnalité ne se satisfait pas seulement de former l'objet ou le sens en tant que constitutrice, mais elle vise également à accomplir l'objet, ou le sens, préalablement « formé » par la conscience. En d'autres termes, l'intentionnalité ne se limite pas à la formation du sens en lui-même avec les données perceptives, mais elle s'efforce également de remplir le sens pour le rendre plus cohérent avec l'objet ou le sens par la découverte de davantage de données perceptives.

Dans *De la synthèse passive* (1918-1926), l'intentionnalité n'est pas seulement une « relation »²²²⁶ avec l'objet, mais elle englobe également la tendance ou l'« intention »²²²⁷ de former l'objet. Comme démontré par Husserl dans *De la synthèse*

exemplaires de tels vécus - et effectuée de telle manière que toute conception ou position d'existence empirico-psychologique demeure hors de cause et que seule entre en ligne de compte le contenu phénoménologique réel de ces vécus – c'est cette idéation qui nous donne l'idée générique purement phénoménologique de *vécu intentionnel* ou d'acte, comme aussi, ensuite, ses spécifications pures. », *ibid.*, p. 171.

²²²⁶ « “Vécu” doit être pris ici dans son sens phénoménologique fixé précédemment. L'adjectif déterminatif *intentionnel* dénomme le caractère d'essence commun de la classe de vécus à délimiter, la propriété de l'*intention*, la relation à un objet au moyen de la représentation ou sur un mode analogue quelconque. », *ibid.*, p. 180.

²²²⁷ Edmund HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, traduit de l'allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler, avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir, traduit avec le concours du Centre national du livre, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998, p. 162.

passive, la tendance ne se limite pas simplement à la « volonté »²²²⁸, ou à l'« effort »²²²⁹(*Streben*²²³⁰), qui façonne le sens « vide » ou l'« objectal »²²³¹ de ce qui est perçu. Elle englobe également la propension²²³² à remplir²²³³ le sens ou l'« objectal » avec ce qui est davantage perceptible, jusqu'à atteindre la « fin » comme « but »²²³⁴ de l'effort ou de la tendance :

« L'intention est dirigée sur son objet, elle ne veut pas être une simple visée vide de celui-ci, elle veut accéder à l'objet même, c'est-à-dire à une intuition qui le donne lui-même, qui est en soi conscience de la possession en personne (*Selbsthabe*). Mais l'intention ne veut pas

²²²⁸ *Ibid.*, p. 167.

²²²⁹ *Ibid.*, p. 162.

²²³⁰ *Ibid.*, p. 163.

²²³¹ *Ibid.*, p. 162.

²²³² *Ibid.*, p. 169.

²²³³ « Ce qui s'est montré, ce n'est pas simplement qu'un être dirigé, issu d'un éveil, appartient à toute intention véritable et ainsi à la synthèse proprement remplissante et vérifiante. Mais ce qui apparaît également à présent comme appartenant à une intention vérifiante, c'est que cet être-dirigé est tendanciel et "veut" d'emblée, en tant que tendance, en tant qu'effort, aller au-delà vers une satisfaction qui n'est possible que dans une synthèse de mise en intuition d'un type particulier, une synthèse qui conduit l'objectal (*das Gegenständliche*) représenté à la donnée en propre. Et cela de telle sorte que la satisfaction reste aussi longtemps relative et laisse aussi longtemps des restes d'insatisfaction que l'intuition contient encore de l'indéterminé ou simplement du remplissage. », *ibid.*, p. 162.

²²³⁴ « L'intention est le vécu dans lequel se trouve le simple fait de viser (*abzielen*), l'avoir-en-vue (*das Abgesehen-haben*) ; son remplissement réside dans le vécu de l'être-auprès-du-but lui-même, et cela n'est pas une intuition figurative, mais une intuition donatrice en personne. », *ibid.*, p. 163.

simplement en général, au-delà d'elle-même, toucher l'objectal (*das Gegenständliche*) intentionné dans une intuition correspondante et trouver simplement la préfiguration portée au remplissement ; elle est là encore insatisfaite et s'efforce, encore au-delà, d'aller de détermination plus précise en détermination plus précise. La généralité indéterminée de la préfiguration dans chaque vide qui demeure n'est toujours qu'une forme pour le remplissement intentionné qui est à opérer dans la forme d'une détermination plus précise toujours neuve et dans un sens objectif correspondant. »²²³⁵

Comme évoqué précédemment, Husserl est ouvert à la possibilité que la force affective de la donnée puisse faciliter la formation de l'unité, comme un « éveil ». Autrement dit, l'intention de former l'unité pourrait dépendre de l'hylé ou de la « matière » de la donnée. Par exemple, une certaine note, ou sonorité, peut « appeler » un autre son qui lui est affectivement « proche ». Cette nouvelle note, ou sonorité, à son tour s'ouvre à une autre note, ou sonorité, spécifique. L'affinité entre ces notes facilite la formation d'une unité, comme la mélodie dans ce cas. Ainsi, l'intention, ou la facilité de la formation de l'unité, n'est pas indépendante des caractéristiques affectives des données. Autrement dit, la « volonté », ou la tendance à

²²³⁵ *Ibid.*, p. 162.

former l'unité, varie en fonction des caractéristiques des données.

Henry explore en profondeur cet aspect génétique de la formation de l'unité du point de vue ontologique. Comme précédemment expliqué, selon Henry, la relation avec l'affect, ou avec les caractéristiques de la donnée, en tant que « matière », est le fondement de l'apparition de l'unité. La « perception » des caractéristiques des données, telles que l'affect, signifie la « liaison » préétablie entre le sujet et l'objet, précédant ontologiquement la formation de l'unité distincte. Cette liaison structurelle avec la matière des données rend possible la formation de l'unité, c'est-à-dire son apparition comme telle. Autrement dit, cette liaison structurelle est la possibilité de former l'objet ou l'unité. Ainsi, l'intentionnalité n'est pas indépendante des caractéristiques des données, mais repose sur la liaison affective entre le sujet et la matière du monde.

Revenons à l'« *intentio* » de la formation de l'objet ou du sens. L'intentionnalité vise à remplir l'objet ou le sens par l'intuition perceptive, de manière à correspondre à l'objet ou au sens formé préalablement. Si la donnée perceptive ne correspond pas au « sens » formé par l'intentionnalité, le « remplissement » ne parvient pas à son accomplissement. Dans le cas extrême où il y a une incompatibilité entre les données perceptives, ou entre la donnée trouvée et l'« objet » projeté par l'intentionnalité, l'« intentionnalité » échoue à

trouver la « partie » qui convient ou correspond à l'objet « vide » formé préalablement.

Dans le contexte de la phénoménologie matérielle, comme illustré précédemment, l'intentionnalité n'est pas conçue de manière « substantielle ». En d'autres termes, l'intentionnalité n'est pas indépendante des caractéristiques des données, mais elle varie en fonction de ces caractéristiques, comme la force affective des données. En cas de contradiction ou d'incompatibilité parmi les données perceptives, l'intentionnalité, qui vise à former un sens complet, cesse d'être maintenue en tant que telle. Comme examiné précédemment, l'intérêt selon Husserl est d'abord entendu dans le cadre de la phénoménologie génétique. Cet intérêt, qui concerne principalement le facteur de formation ou de génération d'unité²²³⁶ en tant que processus ontologique d'apparition, dénote la poursuite de l'identification²²³⁷ ou le

²²³⁶ « Nous aussi, nous définissons l'attention comme un intérêt, tandis que, cependant, à la différence d'autres chercheurs, nous définissons le *concept d'intérêt* par les facteurs phénoménologiques décrites précédemment, par des caractères d'acte, lesquels, se fondant sur des actes objectivants et, dans notre cas, sur des perceptions, sont extrêmement proches *des intentions désirantes et des remplissements désirants, des intentions d'attente et des remplissements d'attente*. Comme tous les actes de cette sorte et de façon très semble à eux, ils possèdent des différences graduelles que nous nommons des "intensité" . », Edmund HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention. HUA XXXVIII : Perception et attention. Textes issus du fond posthume (1893-1912)*, introduction, traduction et notes par Natalie Depraz, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 106.

²²³⁷ Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, traduit

« vouloir » identifier entre la signification visée établie par l'« idéation »²²³⁸ et le remplissement. Comme expliqué dans le quatrième chapitre, l'intensité de l'intérêt indique la force²²³⁹ ou le vouloir passif qui se concentre sur la possibilité de réalisation du remplissement, dépendant à la fois du sens visé et de la donnée perceptive révélée concernant le remplissement. Le « vouloir » passif de la recherche du remplissement ne se sépare pas de l'intention de signification²²⁴⁰ qui implique la « stimulation »²²⁴¹ dans ce cas d'intérêt.

de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer, 5^e édition, 2^e tirage, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 50.

²²³⁸ E. HUSSERL, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : (Recherches III, IV, et V), op. cit.*, p. 171.

²²³⁹ E. HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention, op. cit.*, p. 100.

²²⁴⁰ « L'intention est dirigée sur son objet, elle ne veut pas être une simple visée vide de celui-ci, elle veut accéder à l'objet même, c'est-à-dire à une intuition qui le donne lui-même, qui est en soi conscience de la possession en personne (*Selbsthabe*). Mais l'intention ne veut pas simplement en général, au-delà d'elle-même, toucher l'objectal (*das Gegenständliche*) intentionné dans une intuition correspondante et trouver simplement la préfiguration portée au remplissement ; elle est là encore insatisfaite et s'efforce, encore au-delà, d'aller de détermination plus précise en détermination plus précise. La généralité indéterminée de la préfiguration dans chaque vide qui demeure n'est toujours qu'une forme pour le remplissement intentionné qui est à opérer dans la forme d'une détermination plus précise toujours neuve et dans un sens objectif correspondant. », E. HUSSERL, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires, op. cit.*, p. 162.

²²⁴¹ « La stimulation consiste ici en une *augmentation de l'intensité*, qui confère à l'intention afférente un poids plus important dans l'ensemble de l'intérêt, c'est-à-dire détermine plus fortement son caractère global. De cette façon, l'intérêt acquiert ainsi *son orientation d'après la direction du déroulement perceptif* : ce qui se trouve dans cette direction et y apparaît, éveille *ceteris paribus* les tensions et les détente qui sont privilégiées selon l'intensité. » (souligné par l'auteur), E. HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention, op. cit.*, p. 99.

En cas de contradiction parmi les données perceptives qui déterminent l'intentionnalité, ou précisément en cas de contradiction entre la visée et la donnée perceptive qui se lie à la visée, mais ne lui correspond pas, la donnée perceptive s'avère incompatible avec la visée ou l'objet projeté par l'intentionnalité. La visée, ou l'objet projeté, qui se lie à la donnée perceptive pour accomplir le sens complet en tant qu'entière, n'est plus considérée comme telle ou comme antérieurement, mais perd plutôt son objectité passivement. À la suite de la révélation de ce qui est incompatible avec la visée projetée comme générée, le « vouloir » de la poursuite de l'identification, entre la visée et la donnée perceptive recherchée en tant qu'« objet » de remplissement, n'est plus présente ou valide comme telle. Autrement dit, l'« intention » de générer ce sens, ou plus précisément d'accomplir l'objectité de cet objet spécifique projeté, se dissout comme telle.

Comme précédemment examiné, la découverte d'un nouvel élément qui ne correspond pas à l'image de l'objet peut remettre en question, voire dissoudre dans ce contexte, l'objectité de l'être, comme c'est le cas avec la beauté. Les caractéristiques d'incompatibilité parmi les données peuvent « déranger » ou entraver la formation d'une unité ou d'un objet. Avec l'incompatibilité parmi les données perceptives, l'intention, ou l'envie de formation, ne conserve plus son caractère « substantiel », mais plutôt se décompose de manière passive. En d'autres termes, l'envie particulière, c'est-à-dire l'envie de former cet objet, n'est plus présente pour créer cette

unité, ou cet objet, spécifique. La dissolution passive de l'intention particulière concernant cet objet spécifique ne signifie pas que cette intention continue d'« attendre » la formation de cet objet spécifique, car, comme précédemment illustré, si l'objet se rapporte à l'être du sujet de manière existentielle ou substantielle, la dissolution de l'objectivité de l'objet mène à la compréhension du « néant » ou du non-être et provoque la conscience de vigilance déjà abordée précédemment. En somme, la formation de l'unité, ou l'intention de formation de l'unité qui dépend des données ou des caractéristiques des données, ne prévoit pas la découverte passive de ce qui est incompatible avec l'unité envisagée. L'incompatibilité entre les données dévalide l'intention ou l'envie de former l'unité ou l'objet, car l'intention dépend des données ou des caractéristiques des données. En cas de dissolution passive de l'objectivité de l'être, due à la rencontre d'éléments incompatibles avec d'autres données, l'intention, ou l'envie de former l'objet comme tel, cesse d'être effective.

Comme illustré précédemment, d'une part le rapport au monde peut être affectif, impliquant une liaison directe avec l'objet ou la matière affective, et d'autre part le rapport au monde peut également être imprévisible, signifiant qu'il n'y a pas de liaison directe avec l'objet spécifique, mais plutôt la possibilité d'être ouvert à ce qui peut survenir, tel que les données « incompatibles » avec l'objet visé. La transpassibilité introduite par Maldiney montre que la capacité passive, ouverte à l'inattendu, offre la possibilité de recevoir ou

« percevoir » quelque chose d'imprévu, que ce soit dans l'affection au sens positif ou négatif, ou que ce soit dans la dissolution des affections au sens positif ou négatif. Le caractère d'être ouvert rend possible la survenue de ce qui est « plus que » la compréhension formée par ce qui est donné. Ce « quelque chose » qui est « plus que » la compréhension de l'être signifie que le monde existe « au-delà » de la compréhension de l'être. En ce sens, le monde est marqué par une incertitude infinie, qui peut aussi bien faciliter la formation de l'être qu'empêcher la formation de l'objectivité de l'être spécifique en tant que dé-formation. Le sujet, étant dans le monde, a non seulement la possibilité d'établir passivement des liens affectifs avec les objets, c'est-à-dire de donner naissance à de nouvelles formations d'unités ou d'objets mais également la possibilité de rencontrer ceux qui dévalident les affections, c'est-à-dire de décomposer passivement les unités ou compréhensions spécifiques qui avaient été préalablement formées et validées, le cas échéant.

Dans un séminaire portant sur la discussion d'un texte de Héraclite, Fink considère que chez ce dernier, la « nature », ou le monde, se caractérise par sa diversité et sa multiplicité²²⁴², sans exclure la possibilité de contradictions²²⁴³ entre les choses

²²⁴² Martin HEIDEGGER; Eugen FINK, *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 13.

²²⁴³ « Sans doute chez Héraclite les contraires ne sont-ils pas thématiques, mais d'un autre côté il est pourtant incontestable qu'il fait signe vers des contraires à partir du phénomène. Le mouvement dans lequel tout se

qui apparaissent. Les choses, ou leur diversité, ne sont pas dans un état statique, mais en changement. En d'autres termes, elles se changent ou se modifient en fonction de leurs relations avec d'autres choses ou éléments. Fink a discuté de l'interdépendance des choses. La « naissance »²²⁴⁴ d'une chose implique l'épuisement d'une autre chose. Par exemple, le feu consomme l'air. Si l'air est absent, le feu cesse d'exister. Ainsi, l'objectivité des choses, dépendantes les unes des autres, n'est pas de nature « substantielle », mais éphémère. En d'autres termes, une chose ne peut pas exister seule ou indépendamment de conditions spécifiques ; elle est sujette au changement si les conditions ne sont plus présentes. Étant dans la possibilité du changement, la chose ou l'objet peut ne plus apparaître de la même manière qu'auparavant. Par exemple, la beauté d'une fleur peut ne plus être comme telle en cas de hausse de température ou en raison d'un manque d'eau. Dans des circonstances extrêmes, le changement passif peut dévoiler une contradiction au sein de l'être, modifiant ainsi la compréhension ou l'image précédente, de la même manière

transforme en passant à travers tout, est un mouvement gouverné. », *ibid.*, p. 23.

²²⁴⁴ « Le surprenant, dans le fragment, est que le tour qui fait passer de la terre au feu soit exprimé sous cette forme : vivre la mort de quelque chose d'autre. La déconcertant n'est pas tant qu'il soit question d'une provenance et d'une naissance mais que cela soit dit ainsi : le feu vit la mort de la terre, l'air la mort du feu, l'eau la mort de l'air et la terre la mort de l'eau. Le plus important me semble être ici que la destruction de ce qui a précédé est la naissance et le lever de ce qui suit. Ce qui suit vit la mort de ce qui précède, et ce faisant, il se produit ; la fin de ce qui a précédé semble ouvrir la voie par laquelle le nouveau et autre se produit. », *ibid.*, p. 145.

que le nouvel aspect découvert peut anéantir la beauté de l'objet.

Revenons au contexte de cette discussion. Le monde, dans ce sens, n'est pas simplement l'objet du sujet ou de l'intentionnalité, mais il est plutôt compris comme la possibilité d'intentionnalisation, en tant que phénoménalisation ou substantialisation de l'être. Le monde est également, avec la transpassibilité du sujet, le lieu où réside la possibilité de la libération ou de la dé-substantialisation de l'objectité ou de la compréhension de l'être déjà formée. Ainsi, le monde est à la fois la possibilité de la formation de l'être et la possibilité de sa dé-formation. Remarquons que cela ne suppose pas une opposition au sens substantiel entre la formation de l'être et sa déformation, car les deux se trouvent « dans » le monde en tant que possibilités du sujet. La première ne demeure plus comme telle avec le surgissement des données imprévues, et la seconde peut amener vers une ouverture qui est auto-transcendante, à savoir non-oppositionnelle. Ces deux aspects ne sont pas dus à la volonté subjective, mais surgissent en fonction de la manière dont le monde apparaît.

La déformation passive de l'unité provient de la découverte de ce qui est contradictoire. La contradiction dévoilée permet non seulement de dissoudre l'objectification de l'être et du « néant » en tant qu'opposé de l'être, mais aussi de dissoudre l'auto-objectification du caractère « partir » de la libération, de manière non-subjective ou non-active. Ce caractère peut être

objectifié comme être, dans le cadre de l'intentionnalisation de Husserl. Le monde, avec son incertitude en tant que possibilité de rencontres, contient la possibilité de transcender l'opposition ou l'auto-objectification de libération. L'auto-objectification du caractère « partir » de la libération conçoit le « partir » comme « être », ou comme « néant » au sens substantiel. Celle-ci implique la caractéristique d'« instruction » comme sens de l'existence ou la compréhension du « résidu » du monde comme substance. Autrement dit, le « partir », en tant que caractère de la libération ou la libération elle-même, est considéré comme un « être » qui se rapporte à une compréhension et sert de sens à l'existence. Le « partir » dans ce cas d'auto-objectification est entendu de la même manière que celle de l'être, comme à la façon d'« il faut » ou « on doit » dans le contexte de l'objectification du « néant ». Cela signifie qu'« il faut partir de » ou qu'« on doit partir de » l'être ou de l'attachement à l'être compris comme objectif de volonté ou comme sens de l'existence. Le « partir » ici, dans la possibilité de l'auto-objectification, devient l'objet qui subsiste ou qui est considéré comme sens de l'existence, se distinguant des autres objets ou activités. L'auto-objectification de la libération ou du « partir », utilisant le mode de présentation : « il faut » ou « on doit », se révèle similaire au caractère de l'être ou à la forme de la compréhension de l'être, comme exprimé par « il fait beau là-bas, il faut y aller ». La ressemblance découverte dévoile la contradiction ou l'auto-contradiction entre le « partir » qui ne reste pas attaché à l'être ou à lui-même comme

« être », et le « partir » qui était compris comme une forme de l'« être » objectif. Le monde, caractérisé par son aspect d'incertitude, offre la *possibilité* de dégager l'objectification ou l'auto-objectification de la libération comme « être » en révélant la contradiction.

En ce qui concerne le surgissement de la contradiction, Fink montre que celle-ci est une possibilité d'être en relation avec les choses ou d'être en relation avec le monde. Selon Fink, Héraclite exprime cette idée métaphoriquement, en décrivant l'être humain comme étant entre « la nuit et la lumière »²²⁴⁵. Cela signifie que l'être humain n'est ni complètement submergé par l'obscurité totale²²⁴⁶ ni totalement éclairé par une lumière éblouissante²²⁴⁷, mais plutôt capable d'apporter de la lumière²²⁴⁸ dans l'obscurité. En tant qu'être « entre » la nuit et la lumière, l'être humain se trouve également « entre » la vie

²²⁴⁵ « Diels traduit : “L’homme touche (s’allume) dans la nuit une lumière, quand la lumière de ses yeux est éteinte. Vivant, il touche aux morts dans le sommeil ; dans la veille, il touche aux endormis.” Ce fragment commence univoquement avec l’homme. L’homme s’allume dans la nuit une lumière. », *ibid.*, p. 195.

²²⁴⁶ « L’homme ne se trouve pas seulement comme d’autres êtres vivants entre nuit et lumière, mais il est un être vivant qui se tient dans une relation avec la nuit et la lumière et non pas qui est surpris par la nuit et l’obscurité. », *ibid.*, p. 206.

²²⁴⁷ Cf., *ibid.*, p. 208.

²²⁴⁸ « L’homme a son lieu inquiet entre la nuit et la lumière. Le fragment envisage le lieu non fixe de l’homme entre la nuit et la lumière. Celui-ci est proche de la lumière. Cela se montre quand il peut éclairer la nuit. L’homme est une sorte de ravisseur prométhéen du feu. Il a la capacité de faire apparaître dans la nuit la lumière, quand ses modalités de vision sont éteintes, et cela, à la vérité, non quand il dort, mais quand il se rapporte à l’obscur. », *ibid.*, p. 196.

et la mort. Lors du sommeil²²⁴⁹, l'être humain, de même que les animaux²²⁵⁰, expérimente la mort. En dormant, un être humain en vie adopte un comportement similaire à celui de la mort²²⁵¹, c'est-à-dire une absence d'activité. En ayant la capacité d'exister dans cet « entre », qui est à la fois l'intersection de la vie et de la mort, ainsi que celle de la nuit et de la lumière²²⁵², en tant qu'« encroisement »²²⁵³, la signification de cet « entre », selon Fink, réside dans la possibilité de rencontrer des éléments contradictoires, soulignant le caractère « non fixe »²²⁵⁴ ou « ambigu »²²⁵⁵ de l'être humain. Cette possibilité de rencontrer ou d'entrer en « contact »²²⁵⁶ avec des éléments contradictoires ouvre la voie à une « compréhension » inaccessible²²⁵⁷ qui se situe au-delà des connaissances :

²²⁴⁹ « Le veilleur ne touche pas au mort immédiatement, mais seulement par l'intermédiaire du sommeil. Le sommeil est l'entre-deux entre la vieille et l'être-mort. L'être-mort est envisagé à partir du sommeil. », *ibid.*, pp. 213-214.

²²⁵⁰ *Ibid.*, p. 221.

²²⁵¹ « Le sommeil tient le milieu entre vie et mort. Le dormeur a l'absence d'activité du mort et la respiration du vivant. », *ibid.*, p. 212.

²²⁵² « Ici il s'agit de l'homme en tant qu'il est "l'entre-nuit-et-jour". », *ibid.*, p. 213.

²²⁵³ *Ibid.*, p. 114.

²²⁵⁴ *Ibid.*, p. 196.

²²⁵⁵ « L'homme est l'être ambigu, allumant le feu dans le jeu opposé du jour et de la nuit. C'est la situation fondamentale de l'homme d'être mais de façon insigne dans le jeu opposé du jour et de la nuit. », *ibid.*, p. 215.

²²⁵⁶ *Ibid.*, p. 239.

²²⁵⁷ « Les hommes attend, lorsqu'ils sont morts, ce qu'ils n'atteignent pas à travers espoir et percevoir acceptant. Cela signifie que l'homme est repoussé par l'inaccessibilité du domaine des morts. », *ibid.*, pp. 244-245.

Conclusion de la recherche : Le monde

« Les hommes doivent s'attendre, lorsqu'ils seront morts, à quelque chose qu'ils n'atteignent ni par l'espoir anticipant ni par la perception. Le royaume des morts rejette de lui toute réquisition et toute connaissance précipitée. »²²⁵⁸

²²⁵⁸ *Ibid.*, p. 244.

Conclusion de la recherche : Le monde

Bibliographie

ARISTOPHANE.

(1995). *Les Nuées*. Vers 476-986. Texte annoté et traduction. Présentation. Questions. Groupement de textes. Versions. Par Jean-Claude Riedinger. Les Belles Lettres. Paris : Hatier.

BARBARAS (Renaud).

(1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Éditions Jérôme Millon.

(1999). *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

(2005). *Sartre. Désir et liberté*. Coordonné par Renaud Barbaras. Paris : Presses universitaires de France.

(2007). *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou : Les Éditions de la Transparence-Philosophie.

Bibliographie

(2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*.
Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

(2009). *La perception. Essai sur le sensible*.
Deuxième édition corrigée. Paris : Librairie
philosophique J. Vrin.

(2009). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur
la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : Librairie
philosophique J. Vrin.

(2011). *La vie lacunaire*. Paris : Librairie
philosophique J. Vrin.

(2011). *L'ouverture du monde. Lecture de Jan
Patočka*. Paris : Les Éditions de la Transparence-
Philosophie.

(2013). *Dynamique de la manifestation*. Paris :
Librairie philosophique J. Vrin.

(2015). *Introduction à la philosophie de Husserl*.
Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

(2016). *Le désir et le monde*. Paris : Éditions
Hermann.

BERNET (Rudolf).

Bibliographie

(1994). *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France.
La version digitale : <https://www.cairn.info/la-vie-du-sujet--9782130462712.htm>

DASTUR (Françoise).

(2001). *Chair et langage*. Fougères : Encre marine.

(2016). “Phénoménologie de la surprise : horizon, projection et événement”. *Revue de phénoménologie*, 24 | 2016. La surprise. Dijon : *Alter*.
<https://journals.openedition.org/alter/412>

DAVID (Alain) et GREISCH (Jean).

(2001). *Michel Henry, l'épreuve de la vie. Actes du colloque de Cerisy (1996)*. Sous la direction d'Alain David et de Jean Greisch. La nuit surveillée. Paris : Les Éditions du Cerf.

DEPRAZ (Natalie).

(2001). *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht : Kluwer academic publishers.

Bibliographie

(2010). "Phenomenology of surprise. Levinas and Merleau-Ponty in the light of Hans Jonas", T. Nenon and P. Blosser (eds.), *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree, Contributions to phenomenology* 62. Dordrecht : Springer Science + Business Media B. V.

(2015). *Attention et Vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Épiméthée. Collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. 2^e tirage. Paris : Presses universitaires de France.

(2016). « De l'événement à la surprise : le trauma et son expression », *Lectures du Monde Anglophone / LMA*, 2, 2016, *Littérature et événement* © Publications Électroniques de l'ERAC, 2016.URL : <http://eriac.univ-rouen.fr/de-levenement-a-la-surprise-le-trauma-et-son-expression/>

(2018). *Le sujet de la surprise : un sujet cardinal*. Bucarest : Zeta books.

DERRIDA (Jacques).

(2016). *La Voix et le Phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de*

Bibliographie

Husserl. Quadrige. 5^e édition. Paris : Presses universitaires de France.

FINK (Eugen).

(1974). *De la phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Didier Franck. Paris : Les Éditions de Minuit.

(1994). *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Texte établi et édité par Hans Ebeling, Jann Holl et Guy Van Kerckhoven. Traduit de l'allemand par Natalie Depraz. Grenoble : Jérôme Millon.

FOUCAULT (Michel).

(2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris : Gallimard ; Le Seuil.

(2016). *Discours et Vérité, précédé de la parrêsia*. Édition et apparat critique par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Introduction par Frédéric Gros. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

(2017). *Dire vrai sur soi-même*. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982.

Bibliographie

Édition, introduction et appareil critique par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

GÉLY (Raphaël).

(2000). *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*. Bruxelles : Éditions OUSIA.

(2007). *Rôles, action sociale et vie subjective*. Éditions scientifiques internationales. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang.

(2012). *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*. Éditions scientifiques internationales. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang.

HATEM (Jad).

(2003). *Michel Henry, la parole de vie*. Sous la direction de Jad Hatem. Ouverture philosophique. Paris : L'Harmattan.

JANKÉLÉVITCH (Vladimir).

(1936). *L'ironie*. Paris : Librairie Félix Alcan.

Bibliographie

JEAN (Grégori).

(2005). « “Le mondain, le transcendantal, l’absolu – et le reste”. Essai sur la “clôture du transcendantal” dans la Sixième méditation cartésienne de Fink », *Bulletin d’Analyse Phénoménologique*. ISSN : 1782-2041. Revue électronique de phénoménologie publiée par l’unité de recherche « Phénoménologies » de l’Université de Liège. Volume I. Numéro 3. <http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm> Décembre 2005, p. 41. <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=130>

JEAN (Grégori), LECLERCQ (Jean) et MONSEU (Nicolas) (éd.).

(2013). *La Vie et les Vivants. (Re-) Lire Michel Henry*. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain.

MALDINEY (Henri).

(1973). *Regard Parole Espace*. Collection « Amers » dirigée par J. –P. Charcosset, H. Maldiney et Bernard Rordorf. Lausanne : Éditions l’Âge d’Homme.

(1985). *Art et Existence*. Publié avec le concours du Centre national des lettres. Paris : Klincksieck.

Bibliographie

(1991). *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin.*
Grenoble : Jérôme Millon.

(1997). *Avènement de l'œuvre.* Saint-Maximin :
Théétète éditions.

(2001). *Existence : crise et création.* Entouré de ses
amis : André de Bouchet e.a. ; présentation : Jean-
Pierre Charcosset, La Versanne : encre marine.

HEIDEGGER (Martin).

(1951). *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi
d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence
sur Hölderlin.* Traduit de l'allemand avec un avant-
propos et des notes par Henry Corbin. Les Essais VII.
Paris : Librairie Gallimard.

(1971). *Nietzsche I.* Traduit de l'allemand par Pierre
Klossowski. Paris : Éditions Gallimard.

(1971). *Nietzsche II.* Traduit de l'allemand par Pierre
Klossowski. Paris : Éditions Gallimard.

(1973). Heidegger, Martin ; Fink, Eugen. *Héraclite.
Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967.* Traduit de

Bibliographie

l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy. Paris : Éditions Gallimard.

(1986). *Être et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin, d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie). Paris : Éditions Gallimard.

(1992). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*. Texte établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Traduit de l'allemand par Daniel Panis. Paris : Éditions Gallimard.

HENRY (Michel).

(1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Publié sous la direction d'Olivier Mongin et de Jean-Louis Schlegel. Paris : Éditions du Seuil.

(2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris : Éditions du Seuil.

(2003). *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Collection fondée par Jean

Bibliographie

Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. Collection Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France.

(2003). *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*. Collection dirigée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. Collection Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France.

(2004). *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Textes rassemblés et édités par Prétentaine sous la direction de Magali Uhl. Paris : Beauchesne.

(2004). *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion*. Collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. Collection Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France.

(2004). *Phénoménologie matérielle*. 2^e tirage. Paris : Presses universitaires de France.

(2010). *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Quadrige. 2^e édition. Paris : Presses universitaires de France.

(2011). *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. Collection Épiméthée. 3^e édition. Paris : Presses universitaires de France.

Bibliographie

(2014). *La barbarie*. Quadrige. 3^e édition. Paris : Presses universitaires de France.

(2014). *L'essence de la manifestation*. Collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. Collection Épiméthée. Deuxième édition en un volume. Paris : Presses universitaires de France.

(2014). *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. Collection Épiméthée. 6^e édition. 2^e tirage. Paris : Presses universitaires de France.

(2015). *Phénoménologie de la vie : Tome V. Textes réunis et édités par Jean Leclercq et Grégori Jean*. Collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion. Collection Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France.

HUSSERL (Edmund).

(1962). *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième Partie : (Recherches III, IV et V)*. Traduit de l'allemand par Hubert Élie avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer. Paris : Presses universitaires de France.

Bibliographie

(1963). *Recherches logiques. Tome 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI.* Traduit de l'allemand par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Paris : Presses universitaires de France.

(1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps.* Traduit de l'allemand par Henri Dussort. Préface de Gérard Granel. Paris : Presses universitaires de France.

(1966). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie.* Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

(1970). *Expérience et jugement : recherches en vue d'une généalogie de la logique.* Traduit de l'allemand par D. Souche. Paris : Presses universitaires de France.

(1972). *La philosophie de l'arithmétique. Recherches psychologiques et logiques.* Traduction, notes, remarques et index par Jacques English. Paris : Presses universitaires de France.

(1972). *Philosophie première. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique.* Traduit

Bibliographie

de l'allemand par Arion L. Kelkel. Paris : Presses universitaires de France.

(1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit de l'allemand et préface par Gérard Granel. Paris : Éditions Gallimard.

(1982). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduit de l'allemand par Éliane Escoubas. Paris : Presses universitaires de France.

(1989). *La philosophie comme science rigoureuse*. Traduit de l'allemand et présenté par Marc B. De Launay. Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France.

(1994). *Recherches logiques I. Prolégomènes à la logique pure*. Traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer. 4^e édition. Paris : Presses universitaires de France.

(1998). *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*. Traduit de l'allemand par Bruce Bégout et Jean Kessler, avec la collaboration de Natalie Depraz et Marc Richir.

Bibliographie

Traduit avec le concours du Centre national du livre.
Grenoble : Jérôme Millon.

(2001). *Sur l'intersubjectivité I*. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz.
Paris : Presses universitaires de France.

(2002). *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives : Textes posthumes {1898-1925}*. Traduit de l'allemand par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau.
Révision de Jean-François Pestureau et Marc Richir.
Traduit avec le concours du Centre national du livre.
Grenoble : Jérôme Millon.

(2009). *Phénoménologie de l'attention. HUA XXXVIII : Perception et attention. Textes issus du fonds posthume (1893-1912)*. Introduction, traduction et notes par Natalie Depraz. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

(2010). *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique [1929]*. Traduit de l'allemand par Suzanne Bachelard. 6^e édition. 2^e tirage. Paris : Presses universitaires de France.

Bibliographie

- (2010). *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Épiméthée. Paris : Presses universitaires de France.
- (2011). *Recherches logiques. Tome 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie. Recherches I et II*. Traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer. Épiméthée, 6^e édition. Paris : Presses universitaires de France.
- (2016). *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. 7^e tirage. Paris : Presses universitaires de France.
- (2018). *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Traduction nouvelle par Jean-François Lavigne. Paris : Éditions Gallimard.

KIERKEGAARD (Søren).

- (1967). *Les miettes philosophiques*. Traduit du danois par Paul Petit. Paris : Éditions du Seuil.
- (1975). *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate, Œuvres complètes. Tome II*. Fondation Jean-Luc Boudet, comité de patronage : Henri Gouhier,

Bibliographie

Mogens Herman Hansen, Paul Ricœur, Jean Wahl.
Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie
Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris :
Éditions de l'Orante.

(1977). *Post-scriptum définitif et non scientifique aux
Miettes philosophiques. 1846. Volume II. Œuvres
complètes. Tome XI.* Fondation Jean-Luc Boudet,
comité de patronage : Henri Gouhier, Mogens
Herman Hansen, Paul Ricœur, Jean Wahl. Traduction
de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau.
Introduction de Jean Brun. Paris : Éditions de
l'Orante.

KÜHN (Rolf).

(2012). *Individuation et Vie culturelle. Pour une
phénoménologie radicale dans la perspective de
Michel Henry.* Éditions de l'Institut supérieur de
philosophie Louvain-la-Neuve et Éditions Peeters
Louvain-Paris-Walpole, MA. Leuven : Peeters.

LONGNEAUX (Jean-Michel) (éd.).

(2000). *Retrouver la vie oubliée. Critiques et
perspectives de la philosophie de Michel Henry.* Actes
du colloque international consacré à M. Henry tenu
les 17 et 18 mai 1999 aux Facultés universitaires

Bibliographie

Notre-Dame de la Paix – Namur. Namur : Presses universitaires de Namur.

MARION (Jean-Luc).

(1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. 1^{re} édition. Paris : Presses universitaires de France.

(2010). *Réduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Deuxième édition. 2^e tirage. Paris : Presses universitaires de France.

(2016). *Reprise du donné*. 1^{re} édition. Paris : Presses universitaires de France.

MERLEAU-PONTY (Maurice).

(1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Librairie Gallimard.

(1960). *Signes*. Paris : Librairie Gallimard.

(1964). *Le Visible et l'Invisible. Suivi de notes de travail*. Texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface. Éditions Gallimard.

Bibliographie

(1964). *L'œil et l'esprit*. Paris : Éditions Gallimard.

(1966). *Sens et Non-sens*. Cinquième édition. Paris : Les Éditions Nagel.

(1972). *La structure du comportement*. Précédé de : Une philosophie de l'ambiguïté par Alphonse de Waelhens. Paris : Presses universitaires de France.

MONSEU (Nicolas).

(2016). *Point de silence. Perspectives philosophiques*. Préface d'Isabelle Morin-Larbey. Collection : Petites empreintes 1, par Nicolas Monseu, Jean Leclercq et Grégori Jean. Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain.

NOVOTNÝ (K.), SCHNELL (A.), TENGELYI (L.) (éds.).

(2011). *La phénoménologie comme philosophie première*. Éditions de l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de la République tchèque. Amiens : Association pour la promotion de la phénoménologie.

PATOČKA (Jan).

Bibliographie

(1976). *Le monde naturel comme problème philosophique*. Traduit du tchèque par Jaromir Danek et Henri Declève, avec une postface de l'auteur Martinus Nijhoff. Den Haag : Nijhoff.

(1983). *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*. Traduit du tchèque par Erika Abrams. Collection La nuit surveillée. Lagrasse : Éditions Verdier.

(1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.

(1988). *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams. Préface de Marc Richir. Grenoble : Éditions Jérôme Millon.

(1990). *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*. Traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams. Postface de Anne-Marie Roviello. Grenoble : Jérôme Millon.

(1995). *Papiers phénoménologiques*. Texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams. Grenoble : Jérôme Millon.

Bibliographie

(1998). *Body, community, language, world.*

Translated by Erazim Kohák. Chicago : Carus Publishing Company.

(1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de*

l'histoire. Préface de Paul Ricœur. Postface de Roman Jakobson. Traduit du tchèque par Erika Abrams. Lagrasse: Verdier.

(2007). *Living in problematicity.* Edited by Eric

Manton. Praha : Oikoymenh.

RICHIR (Marc).

(1981). *Recherches phénoménologiques (I, II, III).*

Fondation pour la phénoménologie transcendantale.
Bruxelles : Éditions OUSIA.

(1992). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et*

expériences. Textes rassemblés par Marc Richir et Etienne Tassin. Grenoble : Jérôme Millon.

(1993). *Le corps. Essai sur l'intériorité.* Paris : Hatier.

RICŒUR (Paul).

(2004). *À l'école de la phénoménologie.* Paris :

Librairie philosophique J. Vrin.

Bibliographie

SARTRE (Jean-Paul).

(1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris : Éditions Gallimard.

(1960). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Les Éditions Nagel.

(1985). *Critique de la raison dialectique (précédé de : Questions de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris : Librairie Gallimard.

(2012). *L'imagination*. Édition corrigée avec un index par Arlette Elkaïm-Sartre. Quadrige. 7^e édition. Paris : Presses universitaires de France.

(2013). *Qu'est-ce que la subjectivité ?* Édition établie et préfacée par Michel Kail et Raoul Kirchmayr. Postface de Fredric Jameson. Paris : Les prairies ordinaires.

SCHELER (Max).

(1933). *L'homme du ressentiment*. Traduction autorisée. Paris : Librairie Gallimard.

Bibliographie

(1950). *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle.*
Traduite de l'allemand par M. Lefebvre. Paris : Payot.

SCHNELL (Alexander).

(2007). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive.* Grenoble : Édition Jérôme Millon.

SOPHOCLE.

(1962). *Œdipe – Roi, Œdipe à Colone.* Texte français de Jean Gillibert. Paris : L'Arche Éditeur.

STEIN (Edith).

(2012). *Le problème de l'empathie.* Traduction de Michel Dupuis. Revue par Jean-François Lavigne. France : Ad Solem, Les Éditions du Cerf, Éditions du Carmel.

TENGELYI (László).

(2006). « Corporéité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry » dans *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine.* Colloque international de Montpellier. Paris : Beauchesne.

Bibliographie

(2014). *L'Expérience de la singularité*. Paris :
Hermann Éditeurs.

TOLSTOÏ (Léon).

(1999). *La Mort d'Ivan Ilitch*. Traduit du russe par
Jacques Imbert. Texte intégral. Paris : E. J. L. Libro.

Bibliographie

Index des termes

- affectivité, 9, 29, 195, 212, 286,
307, 308, 313, 314, 316, 325,
331, 334, 336, 338, 341, 343,
344, 345, 357, 385, 386, 387,
388, 391, 419, 595, 599, 601,
603, 605, 609, 610, 614, 648,
676
- apparaître, 58, 93, 130, 132, 160,
175, 198, 205, 208, 216, 217,
218, 248, 250, 251, 252, 254,
258, 260, 262, 263, 264, 274,
287, 289, 291, 292, 354, 393,
490, 580, 606, 858
- attitude naturelle, 50, 66, 67, 70, 78,
212, 220, 225, 226, 229, 230,
231, 233, 237, 238, 242, 244,
247, 252, 409, 437
- attitude phénoménologique, 50, 67,
77, 78, 79, 84, 212, 220, 221,
233, 242, 244, 247, 653
- auto-abandon, 4, 5, 25, 26, 28, 30,
550, 809, 810, 812, 813, 817,
818, 822, 824, 826, 839, 840,
844
- auto-dépossession., 4
- auto-désobjectification, 3, 4, 25, 26,
27, 785, 799, 802, 803, 804, 808,
817, 819, 822, 837, 838, 840,
843
- auto-négation, 27, 787, 788, 793,
795, 797, 799, 802, 803, 807,
808, 810, 811, 813, 819, 825,
829, 838, 839
- auto-transcendance, 1, 3, 24, 27,
804, 810, 827, 828, 839, 843
- changeabilité, 18, 403, 405, 548,
576, 673, 717, 718, 719, 720,
721, 722
- combinaison, 18, 167, 182, 198,
200, 615, 624, 625, 626, 627,
628, 629, 630, 643, 646, 650,
716
- conflit, 501, 546, 630, 640, 644,
646, 648, 649
- contradiction, 2, 20, 22, 23, 640,
643, 649, 665, 680, 682, 694,
699, 700, 765, 767, 779, 781,
782, 784, 786, 796, 809, 841,
842, 853, 855, 858, 859, 861
- contraste, 157, 158, 159, 167, 175,
177, 178, 179, 180, 628, 676,
694, 695, 774, 807
- corporalité, 352, 357, 380, 382,
383, 389, 397, 420, 456, 458,
461, 462, 463, 473, 489, 492,
495, 515, 521, 530, 532, 543,
544
- décomposition, 15, 126, 665, 791
- découverte, 10, 12, 14, 15, 17, 84,
124, 125, 127, 206, 224, 225,
227, 230, 233, 237, 247, 284,
419, 432, 462, 510, 515, 527,
528, 530, 537, 538, 541, 544,
546, 553, 555, 592, 606, 613,
615, 637, 638, 642, 643, 646,
648, 650, 651, 653, 667, 668,
673, 679, 681, 694, 719, 720,
721, 722, 764, 765, 781, 809,
849, 855, 859

Index des termes

- dépassement, 19, 20, 27, 305, 549,
574, 722, 736, 739, 741, 743,
744, 745, 746, 749, 753, 756,
758, 761, 762, 764, 765, 766,
767, 768, 778, 779, 783, 803,
834, 837
- dévalidation, 1, 2, 3, 4, 15, 17, 18,
19, 20, 21, 23, 25, 30, 548, 549,
550, 639, 647, 649, 652, 653,
672, 689, 696, 711, 712, 713,
715, 717, 719, 730, 780, 782,
783, 787, 800, 808, 809, 810,
817, 822, 837, 840, 843
- dissolution, 17, 18, 24, 30, 389,
607, 608, 613, 647, 652, 653,
665, 667, 668, 670, 672, 673,
682, 693, 714, 715, 716, 718,
719, 721, 730, 762, 764, 780,
782, 785, 799, 804, 807, 808,
816, 818, 820, 826, 829, 834,
836, 841, 843, 856, 857
- distanciation, 16, 84, 85, 87, 91,
237, 685, 687, 689, 701, 714,
726, 730, 742, 755, 795, 801
- échappement, 333, 689
- éclairage, 407, 410, 441, 452, 513,
676
- effectivité, 71, 72, 303, 653, 656,
660, 665, 669, 674, 685, 689,
695, 701, 710, 712
- éloignement, 16, 66, 157, 492, 548,
598, 608, 610, 613, 714, 719,
801, 836
- envie, 19, 20, 27, 191, 487, 504,
548, 549, 597, 722, 737, 743,
745, 755, 756, 757, 761, 762,
764, 765, 855
- erreurs, 5, 27, 820, 825
- Être, 524, 530, 534, 761, 764, 765,
766, 767, 828
- être-au-monde, 391, 393, 399, 474,
478, 480, 501, 512, 530, 531,
533, 545, 546, 547, 555, 571,
600, 606, 611, 651, 668, 693,
747, 806
- être-avec, 3, 25, 28, 30, 550, 799,
802, 803, 804, 805, 806, 808,
809, 810, 812, 816, 828, 844
- éveil, 121, 170, 171, 172, 173, 174,
185, 186, 193, 194, 603, 622,
625, 685, 851
- événement, 15, 70, 553, 554, 556,
560, 561, 571, 573, 577, 581,
594, 606, 607, 672, 693, 721,
727, 730, 737
- extériorité, 292, 293, 299, 303, 306,
319
- facticité, 558, 593, 741, 744
- factualité, 744, 745, 747, 762
- familiarisation, 463, 485, 487, 488
- force affective, 7, 9, 34, 167, 168,
172, 174, 176, 177, 179, 181,
183, 185, 187, 189, 191, 192,
194, 196, 197, 202, 203, 623,
624, 626, 628, 643, 675, 851,
853
- humour, 788, 796, 797, 798
- incompatibilité, 17, 629, 630, 631,
632, 637, 640, 643, 644, 665,
781, 852, 853, 855
- indéterminabilité, 8, 29, 446, 551
- individualité, 36, 42, 63, 72, 119,
266, 272, 317, 459, 499, 501,
632
- insistance, 22, 697, 699, 700, 780
- intentionnalité, 4, 6, 8, 9, 10, 14, 29,
33, 34, 120, 143, 144, 146, 147,
148, 149, 150, 152, 153, 162,
169, 175, 178, 179, 185, 189,
194, 198, 202, 203, 207, 211,

Index des termes

- 212, 214, 217, 218, 224, 247,
251, 253, 254, 255, 258, 261,
265, 266, 268, 269, 270, 272,
273, 274, 276, 279, 283, 286,
288, 289, 292, 294, 295, 296,
297, 299, 300, 306, 314, 317,
319, 322, 338, 343, 361, 364,
383, 387, 388, 395, 400, 403,
414, 415, 423, 451, 463, 480,
543, 591, 605, 618, 622, 623,
633, 636, 643, 649, 651, 666,
683, 690, 805, 831, 847, 849,
852, 853, 855, 859
- intérêt, 143, 151, 204, 297, 425,
427, 428, 429, 432, 433, 437,
500, 616, 617, 618, 803, 812,
835, 853
- intériorité, 213, 290, 292, 298, 299,
306, 310, 318, 319, 320, 325,
326, 327, 331, 334, 336, 338,
340, 343, 345, 350, 353, 357,
358, 364, 368, 375, 383, 385,
419, 543
- ipséité, 316, 317, 320, 322, 324,
337, 353, 609
- Je peux, 320, 359, 364, 366, 377
- libération, 1, 2, 3, 4, 23, 24, 25, 26,
27, 28, 30, 140, 156, 384, 549,
550, 688, 693, 700, 714, 717,
721, 722, 755, 765, 768, 769,
770, 780, 782, 783, 787, 788,
794, 799, 800, 802, 807, 808,
809, 810, 811, 812, 813, 815,
816, 817, 818, 819, 821, 822,
824, 826, 827, 828, 834, 836,
837, 838, 839, 840, 842, 843,
844, 859
- limitation, 110, 111, 135, 138, 395,
413, 419, 454, 482, 484, 538,
539, 804
- matière, 34, 58, 59, 97, 115, 140,
147, 151, 153, 158, 159, 161,
162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 172, 175, 177, 179,
180, 181, 184, 185, 187, 191,
194, 195, 196, 197, 198, 202,
203, 205, 207, 214, 216, 224,
228, 243, 251, 263, 267, 268,
269, 270, 271, 273, 274, 276,
279, 280, 282, 283, 284, 306,
307, 323, 334, 338, 351, 378,
386, 401, 415, 451, 507, 508,
601, 614, 624, 640, 641, 680,
681, 851, 852, 856
- mobilité, 12, 30, 358, 359, 362,
380, 391, 392, 397, 482, 483,
484, 485, 492, 496, 511, 513,
514, 515, 516
- neutralisation passive, 15, 653, 668,
669, 673, 679, 681, 718, 770,
800, 844
- non-être, 2, 3, 4, 17, 21, 22, 23, 24,
30, 273, 548, 549, 550, 639, 649,
668, 669, 670, 682, 692, 693,
694, 696, 697, 699, 700, 714,
715, 724, 752, 780, 781, 782,
783, 787, 788, 799, 802, 807,
809, 810, 818, 829, 834, 839,
843, 856
- nouveauté, 17, 556, 560, 577, 594,
668, 669, 681
- opposition, 3, 4, 24, 30, 212, 293,
295, 301, 310, 313, 316, 317,
339, 392, 409, 419, 423, 449,
459, 467, 468, 469, 500, 533,
549, 550, 639, 649, 652, 680,
700, 701, 768, 774, 782, 783,
785, 788, 794, 798, 799, 800,
801, 803, 804, 807, 811, 813,

Index des termes

- 815, 820, 823, 825, 828, 837,
839, 840, 843, 844, 859, 860
oubli, 198, 200, 202, 229, 290, 309,
478
ouverture, 1, 3, 4, 5, 11, 24, 27, 30,
147, 226, 281, 296, 297, 318,
391, 393, 404, 409, 419, 423,
429, 431, 442, 443, 449, 458,
462, 464, 470, 500, 506, 510,
516, 522, 523, 524, 526, 527,
528, 529, 532, 536, 538, 541,
543, 544, 546, 547, 549, 552,
553, 555, 557, 558, 562, 565,
571, 574, 576, 577, 581, 587,
590, 593, 594, 596, 599, 603,
605, 607, 612, 613, 787, 799,
800, 801, 802, 804, 805, 806,
807, 809, 810, 811, 812, 813,
815, 816, 818, 820, 825, 828,
835, 838, 839, 843, 859
passivité, 150, 283, 325, 327, 330,
331, 333, 339, 340, 343, 352,
358, 359, 371, 375, 387, 533,
552, 555, 604, 605, 622
perception, 6, 11, 13, 29, 33, 58, 67,
94, 95, 96, 97, 101, 109, 110,
111, 114, 119, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 132, 134,
135, 138, 140, 142, 143, 144,
147, 150, 151, 161, 162, 164,
165, 169, 181, 192, 202, 205,
269, 352, 370, 387, 391, 392,
393, 395, 400, 401, 402, 403,
406, 407, 409, 412, 413, 414,
416, 418, 419, 421, 422, 423,
424, 425, 427, 429, 430, 432,
435, 439, 441, 443, 445, 446,
448, 449, 450, 451, 452, 454,
455, 456, 458, 462, 463, 464,
467, 469, 470, 475, 480, 482,
483, 484, 490, 493, 500, 510,
513, 514, 515, 516, 520, 521,
522, 523, 525, 526, 527, 528,
529, 530, 531, 533, 538, 539,
540, 541, 546, 551, 553, 615,
618, 627, 632, 635, 638, 643,
651, 666, 670, 682, 716, 848,
849, 852
phénoménalisation, 9, 29, 50, 150,
211, 213, 214, 217, 250, 252,
253, 254, 257, 259, 261, 264,
285, 286, 289, 290, 291, 297,
299, 307, 310, 321, 324, 336,
337, 338, 343, 345, 346, 347,
354, 355, 358, 384, 387, 388,
394, 396, 397, 399, 400, 417,
418, 426, 441, 459, 464, 472,
484, 523, 545, 553, 580, 582,
588, 596, 601, 609, 613, 652,
654, 661, 702, 711, 724, 802,
814, 859
phénoménalité, 6, 9, 29, 149, 151,
208, 211, 212, 213, 215, 217,
218, 245, 249, 250, 251, 252,
254, 255, 256, 258, 259, 261,
264, 265, 266, 267, 274, 280,
282, 284, 285, 286, 287, 289,
290, 291, 292, 294, 297, 299,
300, 307, 311, 314, 323, 334,
336, 337, 338, 340, 345, 346,
351, 354, 355, 356, 357, 359,
373, 378, 382, 385, 386, 387,
388, 397, 417, 418, 419, 448,
463, 601, 603, 702, 710
profondeur, 393, 456, 516, 519,
521, 522, 524, 527, 588, 690,
852
protention, 112, 121, 122, 123, 127,
132, 144, 146, 152, 164, 168,
180, 185, 188, 205, 415, 831

Index des termes

- psychose, 562, 564
- rapprochement, 155, 156, 157, 492,
608, 610, 613, 623, 676, 714,
719, 801
- réceptivité affective, 675, 680, 682
- réduction phénoménologique, 6, 29,
33, 43, 49, 71, 72, 74, 76, 77, 84,
86, 93, 99, 147, 160, 202, 206,
211, 212, 218, 224, 226, 227,
228, 229, 234, 235, 237, 242,
244, 250, 251, 253, 258, 259,
261, 262, 270, 284, 286, 312,
391, 394, 396, 397, 399, 400,
416, 418, 466, 651, 654,
693, 702, 710, 712, 847
- refus, 14, 72, 79, 86, 89, 91, 221,
222, 230, 251, 505, 506, 673,
678, 731
- remplissement, 10, 427, 620, 621,
633, 852, 854, 855
- rencontre, 1, 2, 14, 15, 17, 20, 21,
23, 30, 97, 395, 546, 547, 548,
549, 553, 560, 574, 577, 580,
581, 585, 593, 601, 606, 607,
639, 646, 649, 665, 671, 683,
693, 716, 717, 718, 769, 779,
783, 841, 856
- ressemblance, 192, 549, 698, 699,
780, 781, 841, 842, 860
- rétenction, 112, 113, 114, 116, 117,
120, 121, 144, 146, 152, 164,
168, 180, 183, 185, 186, 187,
188, 192, 205, 272, 273, 415,
831
- révélation, 2, 15, 17, 18, 51, 64, 70,
89, 255, 263, 278, 284, 305, 308,
314, 321, 326, 331, 347, 354,
359, 370, 373, 377, 381, 401,
407, 452, 462, 463, 508, 510,
548, 570, 574, 603, 649, 673,
678, 679, 718, 721, 723, 829,
832, 841, 855
- sensibilité, 7, 161, 297, 313, 314,
316, 334, 349, 350, 352, 355,
368, 385, 397, 440, 624
- similitude, 2, 20, 22, 30, 130, 133,
140, 693, 697, 699, 700, 714,
768, 779, 818
- soi phénoménologique, 229, 654
- spatialité, 465, 470, 492, 521
- suspension phénoménologique, 653
- temporalité, 828, 829, 830, 832,
835, 836, 838, 839, 840
- tendance, 34, 148, 150, 155, 157,
171, 172, 174, 183, 186, 189,
191, 192, 194, 207, 208, 216,
243, 533, 561, 611, 622, 631,
711, 719, 720, 721, 732, 735,
743, 747, 750, 762, 764, 770,
849, 851
- tentation, 427, 548, 720, 721, 722,
742, 762, 764
- tonalité, 125, 328, 345, 610, 612,
675
- transformation, 228, 331, 559, 577,
580, 582, 584, 586, 594, 681,
740, 744, 749, 762, 767, 786,
843
- transpassibilité, 13, 30, 546, 547,
551, 552, 553, 555, 594, 595,
605, 607, 608, 613, 769, 841,
856, 859
- vigilance, 639, 647, 682, 684, 685,
686, 688, 692, 693, 701, 713,
856

Table des matières

Remerciements	1
Introduction de la recherche	1
1) La problématique	1
2) Le déploiement de la recherche	5
3) Les plans des chapitres	28
Chapitre Un : L'intentionnalité et sa limite.....	33
Plan du chapitre	33
I) La tâche de la phénoménologie en tant que science transcendantale	35
1) Les sciences empiriques et leurs fondements	35
2) Les buts de la phénoménologie.....	41
3) La science transcendantale.....	45
II) L'apparition et la signification de sens	50
1) Le sens et le monde.....	50
2) Le sens et le physique	54
3) Les caractéristiques du sens	57
i.) Un autre domaine comme immanent.....	57
ii.) Unitaire en tant qu'un.....	60
iii.) Distinction avec les autres.....	63
iv.) Le caractère d'exclusion.....	64
v.) La valeur comme poids	66
4) Le sens et la vie en attitude naturelle	67
III) La justification ontologique de l'existence de sens	70
1) La réduction phénoménologique.....	71
2) La subjectivité phénoménologique chez Husserl.....	76
i.) L'attitude phénoménologique.....	77
ii.) La distanciation et l'objectification.....	84
iii.) La nécessité de l'imagination.....	91

Table des matières

3) L'assurance ontologique de l'existence de sens	93
IV) La constitution	102
1) La compréhension et l'unification	105
2) La rétention	112
3) La protention	122
4) Le rôle de l'imagination	127
5) La <i>phantasia</i> et la perception	142
6) L'intentionnalité et l'appréhension	144
7) L'intentionnalité en tant que motivation	146
V) L'affection chez Husserl	154
1) Le contraste en tant que condition d'affection	157
2) La <i>hylè</i> chez Husserl	160
3) La force affective et la formation d'unité	168
i.) Éveil en tant que facilitation de l'association	168
ii.) La forme et l'affaiblissement	175
4) Un développement possible	183
5) La matière et la formation	194
Conclusion du chapitre	206
<i>Chapitre Deux : La phénoménalité radicale et sa signification ontologique</i>	211
Plan du chapitre	211
I) La réduction et la phénoménologie chez Henry	213
1) La réduction radicale et la phénoménologie matérielle	213
i.) L'insuffisance de la phénoménologie chez Husserl	213
ii.) La réduction et le but de la phénoménologie de Husserl	218
iii.) La méthode phénoménologique : négation et affirmation ..	220
iv.) L'élucidation de Fink et la phénoménologie de la méthode	225
2) La réduction radicale en tant qu'accomplissement	236
i.) La réduction chez Husserl	236
ii) Le retour à la phénoménalité pure avec les principes de la phénoménologie	245
iii.) Apparaître en tant que fondement de l'apparition	251

Table des matières

3) L'approfondissement de la phénoménologie	263
i.) Le fondement de l'apparition	264
ii.) La matière dans la phénoménologie chez Husserl : donnée pour la constitution	268
iii.) La matière en tant que pouvoir d'auto-donation	276
iv.) La phénoménologie matérielle et la phénoménologie du logos	280
II) La phénoménalité radicale et l'affectivité	286
1) La phénoménalité en tant qu'affectivité.....	286
i.) La condition de l'intentionnalité	286
ii.) La condition de la réceptivité : l'intériorité.....	290
iii.) Le lien avec le monde en tant qu'auto-affection	300
2) L'affectivité en tant que rapport immanent.....	307
i.) La révélation de l'immanence de l'affectivité.....	308
ii.) S'éprouver en tant qu'Ipséité	317
iii.) La souffrance.....	324
iv.) La joie.....	329
v.) L'affectivité en tant que matière de la phénoménalité et son implication.....	334
3) La chair : l'incarnation de la phénoménalité radicale	346
i.) Les différences entre le corps et la chair	348
ii.) Les caractéristiques de la chair.....	356
iii.) La passivité de la chair en tant que « Je peux »	359
iv.) Le médium avec le monde.....	375
v.) La liberté de la phénoménalité radicale	382
Conclusion du chapitre.....	387
<i>Chapitre Trois : La possibilité de l'être-au-monde</i>	<i>391</i>
Plan du chapitre	391
I) La phénoménologie et la réduction chez Merleau-Ponty 	394
II) La perception et ses possibilités	400
1) La perception en tant que possibilité de phénoménalisation.....	400
2) La limite de la perception	412

Table des matières

3) La perception multisensorielle.....	419
i.) La perception et l'attention.....	425
ii.) Lebenswelt et sa condition	433
4) La perception en tant que phénoménalisation possible.....	441
i.) La perception en tant que champ.....	443
ii.) L'indéterminabilité de l'horizon chez Husserl	446
iii.) Le champ perceptif en tant qu'ouverture corporelle	449
iv.) La possibilité de la perception en tant que condition	452
III) Le corps et la perception	464
1) La « connaissance » du monde	464
2) La signification ontologique de la sexualité	479
3) La mobilité du corps en tant que puissance	482
i.) Le mouvement de l'objet et le sujet	489
ii.) L'unité des parties du corps et le monde	493
4) Le corps et la subjectivité individuelle	496
5) La signification de la mobilité du corps.....	511
6) La profondeur et l'espace ouvert	516
i.) La profondeur en tant que condition de la compréhension de l'objet.....	519
ii.) La profondeur en tant qu'ouverture.....	522
7) L'implication possible de l'ouverture au monde	526
i.) L'ouverture possible dans la proximité ou la préférence phénoménologique.....	528
ii.) L'être-au-monde et l'Être.....	530
iii.) La tension des sens.....	538
IV) La liberté chez Merleau-Ponty	543
Conclusion du chapitre.....	545
<i>Chapitre Quatre : La transpassibilité et une possibilité de liberté</i>	<i>547</i>
Plan du chapitre	547
I) La transpassibilité chez Maldiney.....	551
1) La transpassibilité en tant que possibilité d'être ouvert	551
2) Les maladies psychotiques et l'ouvert	560

3) L'ouvert et la possibilité de transformation	577
II) L'affectivité et la transpassibilité	595
1) L'affectivité et son caractère temporel.....	595
2) La transpassibilité et son caractère temporel	605
III) La transpassibilité en tant que possibilité d'affections et de leur dissolution.....	608
1) Les formes d'affection	609
2) L'affection et le monde.....	613
3) La constitution d'unité et la combinaison des données.....	615
4) L'incompatibilité en tant qu'implication possible de ren-contre	631
5) La neutralisation active et <i>la neutralisation passive</i>	653
IV) La dissolution négative et le « néant »	667
1) Le « néant » ou le non-être en tant qu'opposé de l'être	668
2) La compréhension du « néant » et la réceptivité correspondante	670
3) La conscience de vigilance	682
4) La similitude entre le « néant » et l'être : une libération passive	693
5) La remarque de Fink	700
V) La dissolution positive et le désir	714
1) Le désir et l'existence	721
2) La facticité et l'existence	741
3) La « liberté » et sa visibilisation	751
4) L'envie et la réalisation.....	755
5) L'envie et le monde	762
6) Une libération passive.....	765
VI) Une possibilité de libération et le monde.....	780
1) La libération passive et la « subjectivité » dé-subjective	780
2) L'auto-négation et l'humour	788
3) L'ouverture en tant qu'être-avec.....	799
4) La libération auto-transcendante et la donation	807
5) La temporalité <i>a</i> -temporelle de la subjectivité dé-subjective....	828

Table des matières

Conclusion du chapitre.....	841
<i>Conclusion de la recherche : Le monde</i>	<i>847</i>
<i>Bibliographie</i>	<i>865</i>
<i>Index des termes.....</i>	<i>889</i>