

69/14

Cahier 69

HUSSERL : UNE PENSÉE SANS MESURE

EDMUND HUSSERL

Zur Phänomenologie
des inneren Zeitbewusstseins
(1893-1917)

Herausgegeben
VON RUDOLF BOEHM,
Husserliana B X

La Haye, Nijhoff, 1966.

Analysen zur Passiven
Synthesis (1918-1926)

Herausgegeben
VON MARGOT FLEISCHER,
Husserliana B XI.

La Haye, Nijhoff, 1966.

Leçons
pour une phénoménologie
de la conscience intime
du temps

Traduit de l'allemand
par HENRI DUSSORT

Presses Universitaires
de France, 1964
(Coll. « Epiméthée »)

GERARD GRANEL

Le sens du temps
et de la perception
chez E. Husserl

Gallimard, 1968, 280 p.
(Bibliothèque de philosophie)

Depuis environ une dizaine d'années, le visage de l'œuvre husserlienne est en train de se modifier complètement et les interprétations, désormais classiques, qui rangeaient la pensée phénoménologique dans les catégories d'idéalisme ou de réalisme se voient de plus en plus contestées par l'apparition lente d'un changement de perspective dû à une double acti-

tivité. D'une part, le centre des Archives Husserl se livre depuis 1950 à l'important travail de publication des inédits dans la collection des *Husserliana*, publiée par M. Nijhoff (1) ; d'autre part, le travail critique subit un considérable renouvellement, dû principalement aux contributions de W. Biemel, R. Boehm, J. Derrida, A. de Waelhens, E. Fink, E. Levinas et M. Merleau-Ponty (2).

Peu à peu, contre les conceptions bien connues qui découpent l'entreprise husserlienne en périodes — le réalisme des essences des *Recherches logiques*, l'idéalisme phénoménologique qui commence avec les *Ideen I* et s'achève avec les *Méditations cartésiennes*, la phénoménologie de l'Histoire qui cherche son chemin dans la *Krisis* —, se dégage la nécessité de prendre en considération l'unité profonde de la problématique à travers les modifications qu'elle subit dans le temps et la permanence des deux plans sur lesquels se sont déployés simultanément les recherches de Husserl durant toute sa vie philosophique. C'est ce que précisent encore les textes livrés à la connaissance du public dans les deux derniers volumes des *Husserliana*. Comme l'a indiqué J. Derrida dès 1959 (4), l'œuvre du fondateur de la phénoménologie est travaillée dès son départ par la difficulté inaugurale de « concilier » une exigence « structuraliste » avec une exigence « génétiste » dans la détermination du statut de l'idéalité. On sait que la première tentative de remplir cette double exigence, celle de *Philosophie der Arithmetik*, conduit déjà à des positions instables que Husserl reniera plus tard en les qualifiant de « psychologues ». Très tôt, il s'aperçoit que l'*arithmetica universalis* n'est qu'une partie de la logique formelle, celle de « l'art des signes » (5), et se met dès 1890 à l'étude de la littérature logique de son temps. A partir de 1894-1895, il

(1) Les deux derniers volumes, parus en 1966, sont ceux dont nous rendons compte ici. On nous annonce en outre la publication des célèbres manuscrits de Bernau et de St-Märgen, ainsi que des manuscrits du groupe A VII (*Theorie der Weltapperzeption*). Cf. l'introduction de M. FLEISCHER au tome XI des *Husserliana*, p. xxii.

(2) Cf. La bibliographie recueillie dans la « Revue internationale de philosophie », 71-72, 1965. Signalons en outre, s'il en est encore besoin, l'important travail de (re)lecture des textes husserliens entrepris par J. DERRIDA dans *La voix et le phénomène*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1967, et *La Forme et le vouloir-dire*, « Revue internationale de philosophie », 82, 1967.

(4) « Genèse et structure » et la phénoménologie, dans *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, coll. « Tel quel », 1967, p. 229-251.

(5) Cf. la lettre à Carl Stumpf du 13 novembre 1890, citée par W. BIEMEL dans *Les phases décisives de la pensée de Husserl d'après les inédits*, dans *Husserl*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° III, Ed. de Minuit, 1959, p. 41-46.

prépare les *Recherches logiques* (6) qui paraîtront en 1900-1901, et qui se développent dans un cadre statique puisqu'il s'agit de rechercher l'*a priori* structural qui règle la corrélation sujet-objet. Le sort qui advint à cette œuvre est connu. En 1913, lors de la publication des *Ideen I*, paraît en même temps une seconde édition des *Recherches*, considérablement remaniée. C'est que la dimension transcendante n'était pas encore conquise et que, l'ambiguïté subsistant toujours à propos du statut du vécu, les textes de 1900-1901 étaient toujours menacés de psychologisme. On sait aussi qu'entre temps, Husserl a donné à Göttingen en 1904-1905 le cours intitulé *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* qui consiste en un examen phénoménologique des actes simples qui sont à la base de toute connaissance supérieure, plus particulièrement de la perception (la dernière partie de ce cours consacrée au temps ne sera publiée qu'en 1928 par Heidegger) et en 1907 la *Dingvorlesung* (dont l'introduction contient le premier développement systématique de la théorie de la réduction, publiée par les *Husserliana* (vol. II) sous le titre *Die Idee der Phänomenologie*) qui concerne également l'élucidation de l'essence du donné de l'expérience, dans ses formes et à ses niveaux inférieurs. On sait que ces travaux tentent d'élargir les recherches de constitution en abordant les problèmes fondamentaux de la genèse, et que, n'aboutissant à aucun résultat satisfaisant pour leur auteur, ils seront repris dès 1912 dans une première rédaction d'*Ideen II et III*, considérablement approfondis et inlassablement réélaborés jusqu'à l'époque de la *Krisis* (7), mais jamais jugés dignes d'être publiés. Il apparaissait donc déjà que denuis les *Logische Untersuchungen*, les recherches de Husserl se sont déployées sur deux plans : celui des grandes

(6) Cf. I. KERN, *Husserl und Kant, Phaenomenologica* 16, Nijoff, 1964, p. 12.

(7) Rappelons que les Archives Husserl ont déjà publié de cette période les manuscrits d'*Ideen II* (Hus., Bd IV), *Ideen III* (Hus., Bd V), *Erste Philosophie* 1923-1924 (Hus., Bd VII et VIII), *Phänomenologische Psychologie* (Hus., Bd IX). Soulignons en outre la manière très pertinente dont J. Derrida éclaire le changement de perspective qui se marque dans la *Krisis*, et qui serait à comprendre comme une transgression de « l'espace purement descriptif et (de) la prétention transcendante de (la) recherche vers une métaphysique de l'histoire, où la structure solide d'un *Telos* permettrait de réapproprié, en l'essentialisant et en prescrivant en quelque sorte l'horizon, une genèse sauvage qui devenait de plus en plus envahissante et qui semblait s'accommoder de moins en moins de l'apriorisme phénoménologique et de l'idéalisme transcendantal » (« Genèse et structure » et la *phénoménologie*, dans *L'écriture et la différence*, p. 232).

œuvres connues du public avant la mort du maître, où les considérations statiques et structurales occupent la place principale, et celui des inédits qui affrontent les problèmes de la genèse et s'efforcent de s'assurer de ce fameux « premier commencement », l'origine qui doit tout éclairer et donner à voir.

Mais ce que l'on ignorait encore jusqu'à la parution récente du volume X des *Husserliana*, c'est que cette double activité a commencé dès le début de la vie philosophique de Husserl. Les premiers manuscrits sur le temps (8) remontent en effet à 1893. De même, les premières recherches sur la constitution de l'espace commencent dès 1886 (Manuscrits K I 50 : « Philosophische Versuche über den Raum », qui s'étendent de 1886 à 1894). Enfin, il faut aussi signaler les « Altes Manuskript über Wahrnehmung » de 1898 » (K I 64), et les textes suivants : « Wahrnehmung September 1898 » (K I 65), « Aufmerksamkeit 12-18 September 1898 » (K I 64), et « Phantasie, Zeichen » de la même période avec des additions qui vont jusqu'à 1904 (K I 67) (9). Tout se passe donc comme si Husserl avait voulu parer au plus pressé en établissant les bases développées dans les *Recherches logiques*, poussé par la nécessité d'échapper au psychologisme qui menaçait sans doute trop ses premières recherches génétiques.

Ainsi les problèmes de genèse ont-ils été une première fois différés. Mais ils seront repris à un niveau supérieur ouvert par la problématique des *Recherches*, dans le cours de 1904-1905 qui comprend quatre parties : la première est consacrée à la perception, la seconde à l'attention et à la visée spécifique, la troisième à l'imagination et à la conscience d'image, la quatrième à la phénoménologie de la temporalité. Celle-ci, augmentée de manuscrits de recherches qui s'échelonnent jusque 1911, sera reprise par Edith Stein en 1917 et publiée seulement en 1928 (10). Dans son introduc-

(8) Publiés dans ce volume X des *Husserliana*.

(9) Cités par R. BOEHM dans son introduction à *Husserliana*, B X, p. XIV.

(10) La question du rôle d'E. STEIN dans la rédaction définitive des leçons sur le temps a été soulevée par H. DUSSORT lorsqu'il se mit à étudier ces textes (cf. la préface de G. Granel à la traduction française des *Leçons* par Dussort). Dans son introduction au vol. X des *Husserliana*, R. BOEHM fait le point de la question. En gros, E. Stein, qui reçut toujours l'approbation de Husserl dans son travail, aurait dû se plier à l'exigence de systématisme rendue nécessaire par une publication. C'est ainsi que dans l'édition de 1928, le fond de la problématique resterait voilé par une certaine abstraction entraînant par ailleurs certaines « incohérences insaisissables ». Quant à HEIDEGGER, qui publia le texte dans le *Jahrbuch*, il n'aurait apporté que des modifications de détail por-

tion, R. Boehm cite un texte très intéressant où nous voyons Husserl s'expliquer sur l'objet de ce cours (11) : il s'agissait, dans un travail de collaboration avec ses étudiants, de chercher des solutions ou du moins des possibilités de solution aux problèmes des actes « simples » situés sur un sol plus profond que les actes intellectuels de degré supérieur, c'est-à-dire aux problèmes posés par les phénomènes désignés par le « titre vague » de perception, sensation, représentation en image, souvenir, attente (12), et qui n'ont pas été traités dans les *Recherches*. Husserl ajoute un peu plus loin qu'un traitement systématique et complet de ces questions ne pouvait pas alors aboutir du fait de leur entrelacement intime (*innige Verflechtung*) rendant impossible toute solution isolée de l'une au détriment de l'autre, et que ces recherches devaient dévoiler des difficultés essentielles et un horizon de nouvelles voies inextricables pour la pensée. Enfin, il termine par cette phrase significative qui résume peut-être le destin de toute son œuvre : « Là où je me tais comme auteur, je puis pourtant m'exprimer comme professeur. Car je parle très volontiers de questions qui ne sont pas encore réglées, ou plutôt qui sont comprises dans leur mouvement. » (13)

Si l'on y regarde bien, Husserl passa toute sa vie à parler de « questions qui n'étaient pas encore réglées » et seulement « comprises dans leur mouvement » (14), et « se taire comme auteur » à leur propos. Il apparaît de plus en plus que ce qu'il livrait parcimonieusement au public ne constitue qu'une face de son œuvre, celle où le désir du système l'emporte à biffer le caractère aporétique des recherches qu'il poursuivait dans ses cours et dans ses manuscrits. Si l'on

tant sur la forme de l'expression (cf. R. BOEHM, *Introduction*, p. xxviii-xxx).

(11) P. xv-xvii.

(12) Ce mot est raturé énergiquement trois fois dans le manuscrit, ce qui donne beaucoup à penser.

(13) Nous soulignons. Voici la phrase allemande : « *Ja am liebsten spreche ich selbst über Dinge, die noch nicht erledigt, vielmehr im Fluss begriffen sind* ». Ces deux phrases que nous citons sont ajoutées au crayon dans le manuscrit (F I 9 4a-b).

(14) Signalons à l'attention du lecteur que les *Analysen zur passiven Synthesis* constituent le texte d'un cours de 1925-1926 intitulé *Grundprobleme der Logik*, auquel sont ajoutées des parties importantes de ses versions antérieures (1920-1921 : *Logik*, 1923 : *Ausgewählte phänomenologische Probleme*) et des notes qui s'échelonnent de 1918 à 1926. Ces leçons concernent essentiellement le problème de l'esthétique transcendantale, tel qu'il est posé mais laissé en suspens dans la *Logique formelle et transcendantale* et dans les *Méditations cartésiennes*. Ceci montre encore, si c'est encore nécessaire, combien cette « confession » de Husserl dont nous nous occupons doit être prise au sérieux.

n'envisage cette œuvre que par sa face publique, on risque de perdre sa dimension la plus riche, celle où la pensée cherche à s'assurer de son fondement dans la désespérance de quarante mille pages de manuscrits, à moins de lire — nous allons nous expliquer dans un instant sur ce « lire » — les textes publiés eux-mêmes qui cachent derrière l'assurance des positions conquises un constant travail d'éboulement qui ruine celles-ci dans leurs fondations, comme le montrent les importants essais de J. Derrida consacrés à Husserl (15). L'instabilité des bastions gagnés dans les grandes œuvres publiées et la prolifération disproportionnée des inédits obligent à reconsidérer sous un jour nouveau l'entreprise du fondateur de la phénoménologie. Celle-ci, ouverte à une errance in-finie, prend une place étrange dans l'histoire de la métaphysique occidentale. On a l'habitude de dire que le philosophe est un homme qui vit dans une chambre percée de trous qu'il s'efforce de boucher. D'où vient que Husserl ne put jamais boucher un trou sans en ouvrir un autre, c'est ce qui reste à saisir. Toute interprétation de sa pensée restera caduque tant qu'elle n'aura pas saisi ce qui engendre cet incessant mouvement de réélaboration et de rebrassage qui anime son déroulement. Un tel travail ne peut désormais plus se passer de considérer les inédits, qui apparaissent au moins aussi essentiels que les travaux publiés (16). La question qui se pose maintenant est celle-ci : Dans quelle mesure les méthodes classiques de l'interprétation peuvent-elles encore réussir à enfermer une telle œuvre dans leurs cadres métaphysiques ? Ouverts à l'infini cheminement d'une pensée re-traçant sans cesse le contour d'un invisible point de résistance et ne parvenant jamais à arraisonner un excès irréductible qui leur échappe toujours, les textes husserliens peuvent-ils sans plus se laisser marquer dans leur ensemble des concepts d'idéalisme, de réalisme, d'intellectualisme, etc. ? Ces textes ne sont-ils pas aspirés en quelque sorte malgré eux par l'irruption d'un rien insaisissable, dont le jeu est le jeu même de l'écriture toujours biffée tant bien que mal dans les monuments philosophiques de l'histoire occidentale ? Est-ce un hasard si Husserl passa toute sa vie à écrire journalièrement le cours de ses méditations et si l'« auteur » de *Dé la grammatologie* est si profondément pénétré par une

(15) Cf. la lecture par Derrida de l'*Origine de la géométrie*, de la *Première recherche logique*, dans *La voix et le phénomène*, et des paragraphes 124-127 des *Ideen I* (dans *La forme et le vouloir dire*). Nous tentons pour notre part de poursuivre ce travail à propos des *Ideen I*.

(16) Comme le montre par exemple un échantillon des inédits sur le temps cité par R. Boehm dans son introduction, p. xlii.

lecture attentive et rigoureuse de la phénoménologie ? Et si l'écriture emporte d'une manière qui échappe à tout contrôle le foisonnement proliférant des recherches husserliennes, celles-ci doivent plus que jamais échapper à la mise en perspective imposée violemment par l'interprétation (17). Plus que jamais, il faut lire l'œuvre de Husserl comme un *texte*, c'est-à-dire comme un *tissu* — ni présent, ni absent — d'articulations, de tensions, de ratures, de reprises et de dénégations, contestant à l'intérieur même de sa texture l'assurance de ses prises de position et de ses affirmations. Ainsi projetée, la lecture doit s'articuler dans une sorte d'« attention librement flottante » qui doit éviter de se précipiter sur telle ou telle thèse et être disponible pour tel ou tel infime détail qui fait vaciller le sens. Plus que jamais l'interprétation, qui pouvait encore à l'égard de textes philosophiques classiques se donner l'illusion de la cohérence et de l'accord avec les « intentions » profondes de l'auteur, doit trouver ici une tache aveugle qui lui assigne sa clôture.

Ces questions, il faut maintenant les mettre à l'épreuve de la toute récente *interprétation* de la pensée de Husserl que nous propose Gérard Granel.

*

« "Husserl ou la répétition", tel pourrait être le titre qui résumerait le sens de l'interprétation de la pensée husserlienne que nous avons tentée. » C'est par ces mots que Granel commence la conclusion de son travail, tout au long duquel il s'efforce de montrer que la phénoménologie de Husserl, tout en ayant l'ambition d'accomplir les intentions profondes de la philosophie moderne en tentant d'effacer les traces de son destin, répète au contraire ce destin lui-même.

Voulant supprimer la limitation originelle de la raison moderne en logique et psychologique, c'est-à-dire s'efforçant d'absolutiser son projet, la phénoménologie serait passée par la découverte et la description d'un monde de l'expérience dont le noyau est l'expérience perceptive, monde anonyme de l'en-deçà, déjà dressé par un sens qu'il s'agirait de réactiver. Ainsi, en pleine « crise » de la philosophie, dont il ne resterait au milieu de la « pullulation culturelle » que les éclats des sciences humaines, la pensée de Husserl apparaîtrait comme la tentative de réinstaurer la métaphysique sur son socle. Abordant à un niveau où la conscience (en un sens non psychologique) et la vérité de l'Être (en un sens qui n'est pas

(17) Cf. NIETZSCHE : « C'est la volonté de puissance qui interprète. »

celui de *ratio pura*) s'identifient, la phénoménologie serait parvenue au bord de rendre la pensée à une possibilité qui s'était fermée pour elle depuis les Grecs. Mais selon Granel, « le prodige est que le contraire exactement se soit produit » (18). C'est qu'à son insu la phénoménologie serait à la fois une sorte de généralisation et de répétition de l'impensé qui commande la raison moderne depuis son origine cartésienne, et ce redoublement se manifesterait dans la manière dont la pensée se rapporte à l'Être, au Temps et au Langage. Par rapport à l'Être, l'entreprise de Husserl se caractériserait par la juxtaposition de deux certitudes opposées. *La première* est qu'avec l'Être, il n'y a rien à faire. Avec l'Être, c'est-à-dire avec cette « déclaration » des choses qui les retient de jamais tomber là-devant, hors de l'ouverture qu'elles sont paraissantes » (19). En pratiquant l'εποχή de tout étant posé là face au regard, la phénoménologie consoliderait ce qu'elle écarte, fortifiant « la *res ut res* en se produisant seulement comme son contraire et son envers » (20). Autrement dit, la réduction s'installerait plus sûrement au niveau ontique qu'elle semblait devoir quitter. Par là, elle resterait environnée de toutes parts par l'évidence de l'Être, « en un lieu inassignable qui se trouve pourtant quelque part » dans le travail » (21). D'où une sorte d'« ironie de l'Être » qui manœuvre la phénoménologie husserlienne, et dont il revint à Heidegger de thématiser le jeu. *La seconde*, c'est « que dans tout ce à quoi on a affaire, c'est à de l'Être qu'on a affaire » (22). C'est ce que montre en effet le statut phénoménologique de l'*eidōs*, qui est le « comment » d'un apparaître et qui fait que la description s'enracine chaque fois dans le sens « ontologique » des phénomènes, mais sans que pour autant Husserl ait songé à arracher ce sens, c'est-à-dire sans que soit devenue claire pour lui cette leçon inscrite dans les pages initiales de *Sein und Zeit* : « *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.* » C'est que précisément, en suspendant l'Être-réel, Husserl croyait découvrir le royaume des origines absolues éclairé par la lumière du noème et accessible à une description sans reste, et ne s'est jamais interrogé sur cette lumière elle-même qui l'éblouit, sur la détermination de l'Être comme φαινόμενον. Corrélativement, il n'y a pas chez Husserl de *vigilance* ou d'*inquiétude* à l'égard du langage qu'il parle (23). Le pur voir étant indépendant de tout

(18) P. 263.

(19) P. 117-118.

(20) P. 266.

(21) P. 267.

(22) P. 268.

(23) P. 271.

langage, la description doit conduire tant bien que mal, « entre les lignes », à dire ce qui est vu. Cet usage confiant et naïf des mots, même affectés des guillemets phénoménologiques, présuppose donc une transitivity qui doit être interrogée entre le mot utilisé dans la description et ce qui est à décrire. Husserl ne s'est jamais demandé qui, du langage utilisé ou de l'appréhendé dans l'intuition, commande la démarche phénoménologique. On rencontre donc à l'égard du langage la même indifférence qu'à l'égard de l'Être. C'est cette même indifférence qui fait que la phénoménologie « consommée » en le répétant le destin de la pensée moderne.

Pourquoi dès lors cet « essai d'interprétation de la pensée de E. Husserl » porte-t-il le titre « La question du temps » ? C'est que, pour Granel, le sort de cette pensée s'est scellé dans les leçons de 1905 sur le temps. Après la rédaction des *Recherches logiques*, Husserl serait entré dans une période d'hésitation, marquée par la nécessité de résoudre « les difficultés profondes attachées à l'opposition de la subjectivité de l'acte de connaissance et l'objectivité du contenu et de l'objet de la connaissance (la vérité et l'être) », c'est-à-dire l'opposition du psychologisme et du logicisme. Entre ces deux pôles, la phénoménologie devait s'assurer de sa spécificité, ce qu'elle aurait tenté de faire pour la première fois de manière radicale en 1905. Car c'est dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* que le problème kantien de la dualité de la matière et de la forme est affronté. Et c'est dans l'exacte mesure où cette tentative aurait abouti à un échec que les *Ideen I*, et après elles la *Erste Philosophie* et la *Krisis* auraient été incapables de contourner cette dualité. C'est l'équivoque du niveau atteint en 1905 qui aurait engendré le double développement de la pensée husserlienne : l'un, publié, où les recherches se déploient à un niveau où le Temps est « constitué » et qui consiste en autant d'« Introductions » à la phénoménologie transcendantale — que l'on se rappelle que les *Ideen I*, les *Méditations cartésiennes* et la *Krisis* portent ce sous-titre —, l'autre, inédit, où Husserl aurait inlassablement tenté de cerner les « premiers commencements » sans jamais y parvenir. La démonstration de Granel commence donc par une étude des leçons de 1905 et passe ensuite par des *Ideen I*, la *Erste Philosophie* et la *Krisis*. Que son interprétation soit profonde et incontournable, nous ne songeons pas à le nier. Mais en même temps que la lecture de son travail « force » l'adhésion à ses conclusions, on est pris d'une certaine inquiétude, d'autant plus grande que cette adhésion est grande. C'est que, dans la mesure où ses critiques puisent toute leur vigueur dans la pensée de Heidegger, on peut se demander si son

interprétation n'est pas un « coup de force » heideggérien. « Coup de force » qui, d'une part, situerait avant toute lecture la problématique de Husserl dans la perspective de l'historialité de l'Être, et d'autre part écraserait littéralement le texte sous le poids du penser heideggerien. L'interprétation tirant ses forces d'un centre herméneutique situé ailleurs que dans les textes husserliens, on peut se demander si ceux-ci ne sont pas « mis en perspective » par une volonté de puissance » qui « interprète ».

Ceci mérite plus ample développement. Dans la mesure où la démonstration s'édifie sur l'interprétation des *Leçons sur le Temps*, suivons de plus près les fils de celle-ci. Dans un premier temps, Granel met judicieusement en parallèle les textes des *Leçons* et ceux des *Ideen I*. On sait qu'en 1905, Husserl tente de descendre dans les profondeurs de la hylé et de la constitution du temps, alors qu'en 1913, les analyses d'*Ideen I* se déroulent « à l'intérieur du plan de la temporalité constituée » et comportent une relégation de l'étude des contenus hylétiques par rapport à celle de l'intentionnalité. Ce niveau « superficiel » pour lequel la distinction entre hylé et morphé est une distinction ultime, renvoie à une couche plus profonde où « sensuel » et « intentionnel » seraient originellement unis. C'est donc bien la limitation de la raison moderne en opposition psychologisme - logicisme, matière de la sensation - forme de la sensation, que les *Leçons* tentent de surmonter. De cette difficulté — qui est selon Granel « le moment kantien de la difficulté philosophique en général » — Husserl aurait cherché l'issue dans l'identité de la sensation et de l'Absolu (identité marquée dans le texte par le concept d'*Ur-impression*), à un niveau où « la pensée puisse rester en elle-même » (24) dans l'immanence d'une intimité à soi qui est l'intimité à soi de l'Absolu. Autrement dit, Husserl affronterait ici « le problème hégélien qui survient nécessairement après le résultat des vérités de niveau kantien » (25). Mais la phénoménologie est pour Husserl le contraire de ce qu'elle est pour Hegel, dans la mesure où pour celui-là, tout niveau manifesté est un cercle d'évidence à réduire, où tout ce qui paraît est transcendance. Ainsi, le sens de la réduction s'éclaire comme faisant système avec cette conception de l'Absolu « comme l'enveloppement du Fait, resserré et caché en lui-même » (26), où le phénomène consiste « en une vie de l'Absolu qui est antérieure à la vie de la conscience et constitutive de celle-ci » (27). C'est pour-

(24) P. 46.

(25) P. 46.

(26) P. 47.

(27) P. 48.

quoi « la phénoménologie husserlienne est une phénoménologie sans phénomène » (28). Dès lors, pour accéder à celui-ci, Husserl ne peut que s'égaliser d'un coup « au caractère révolu du Fait par le « Saut » que constitue la réduction. Par celle-ci tout est acquis, mais en même temps rien n'est accompli qu'en un Fait de la pensée dont l'authenticité (et dont d'abord le sens même) ne sont garantis par rien. C'est pourquoi subsiste à l'intérieur de cette arche vide, la lente déconstruction des évidences constituées qui donneront raison à ce vide en réduisant la pensée au vivre et celui-ci au Fait de l'Absolu dans l'Impression » (29). Mais quelle que soit l'indétermination du saut qui y fait parvenir, le terrain sur lequel on retombe porterait un nom : « *Zeitobjekte* », que Granel traduit par « tempo-objets ». Selon lui, ceux-ci constituent la réalité phénoménologique elle-même en tant qu'« identité du Fait de la pensée et du Fait de l'Absolu, posée elle-même comme Fait » (30), comme immanence et comme conscience ne s'opposant à aucune transcendance (31). Cependant, pour rendre manifeste le concept de « *Zeitobjekte* », la pensée doit « s'appuyer sur la phénoménalité au sens du paraître », c'est-à-dire « dans le perçu », comme s'il était nulle part et donc « disposer » ainsi « de son équivoque » (32). En conséquence, c'est « la perception dans le moment originel de sa constitution » (33) que Husserl va considérer. C'est ainsi que selon Granel, les paragraphes 8-9 des *Leçons* montrent que « ce qui anime le « Datum hylétique » et permet de voir en lui la vie de la temporalité, c'est toujours son rapport au moment de l'unité transcendantale et intentionnelle » (34). Dans cette mesure, les « tempo-objets ne sont donc pas les objets paraissant, mais le mode inapparaissant de leur entrée en apparition. Ils sont des « modes de l'apparition » (35). Et ce recours subreptice à l'identité objective se marque en ce qu'il y a deux présents : celui de la phase, et celui dans lequel toutes les phases sont la continuité d'un même tempo-objet, c'est-à-dire le « Présent vivant », qui est ce qui donne aux contenus une tenue les uns avec les autres » (36). Mais alors, la question se pose de savoir si ainsi réduite, « l'unité intentionnelle cesse d'être purement et simplement opposée à la

(28) P. 47.

(29) P. 49.

(30) P. 49.

(31) P. 50.

(32) P. 51.

(33) P. 51-52.

(34) P. 53.

(35) P. 53.

(36) P. 58.

matière de la sensation ». Cette question peut se formuler sous une autre forme si on regarde quelles sont les conséquences de cette duplicité du présent sur l'intentionnalité. Celle-ci en tire une double signification : « d'une part, il y a une face « déployée » (constituée) de l'intentionnalité, où il y a vraiment un « *Erscheinende* » et une conscience ; d'autre part, il y a une face cachée, constituante, mais nocturne de l'intentionnalité, dans laquelle la conscience n'est pas encore une et l'« apparence » pas encore l'apparaissant » (37). Et Granel d'ajouter : « Une dualité de ce type est celle d'une conscience transcendantale de niveau kantien » (37), car « c'est sur la conscience que repose la difficulté de savoir comment elle est l'unité d'une telle différence que celle de l'immédiat et de la médiation » (38). La question devient dès lors : « Que doit être la structure fondamentale de la temporalité pour que la dualité de sens de l'intentionnalité se ramène à l'unité ? » (39).

Ainsi se trouve posé le problème fondamental des *Leçons*, dans une sorte de dialogue très fécond entre l'interprétation et la stricte lecture des textes qui s'étendent jusqu'aux paragraphes 10-11. Insensiblement, la question kantienne posée d'entrée de jeu — la question de l'unité de la hylé et de la morphé — se modifie à la lumière des textes tout en éclairant ceux-ci, et trouve cette dernière formulation. Mais il faut se demander si cette « mise en perspective » n'implique pas déjà la réponse à la question. En effet, chemin faisant, il semble que Granel soumet les *Leçons* à un dilemme d'où elles peuvent difficilement sortir et d'où elles ne sortiront pas comme nous allons le voir. Ce dilemme consiste en gros en ceci : ou bien l'on met l'accent sur la morphé intentionnelle, mais alors on constitue son Autre sous l'espèce d'une diversité amorphe, ou bien l'on accorde le primat à la hylé, mais alors celle-ci acquiert sa « profondeur » de ce que l'unité intentionnelle y est subrepticement logée sous l'espèce de la vie du Présent vivant. Dans les deux cas, le mystère de l'union de la diversité hylétique et de l'unité intentionnelle n'a pas été questionné pour lui-même, mais escamoté grâce à cette espèce de tour de passe-passe méthodologique qu'est la réduction. Que ceci soit très convaincant, nous ne le contestons pas. Que Husserl se soit trouvé confronté à cette difficulté kantienne, et qu'il ait alors affronté « le problème hégélien », cela semble indubitable. Mais on ne peut se garder d'un certain malaise lorsqu'on constate que la question kantienne se

(37) P. 62.

(38) P. 62-63.

(39) P. 62.

trouve articulée *avant* la lecture et qu'ensuite elle ne fait jamais que guider celle-ci en éclairant des « passages » significatifs et en puisant dans les textes les *termes* nouveaux dans lesquels cette question va se métamorphoser en gardant son insistant pouvoir interrogateur. Autrement dit, toute cette partie du travail de Granel a été guidée par la recherche de la manière dont la question kantienne *doit* se formuler dans le *lexique* des *Leçons*. Que cette recherche ait mis en circulation les textes, que ceux-ci se soient mis à « bouger » et à « vivre », la lecture suffit à le montrer. Mais on a l'impression que cette « vie » qu'ils acquièrent leur vient d'un regard porté *de l'extérieur* et on se demande vite si ce « mouvement » de la pensée husserlienne en ce début des *Leçons* — mouvement qui serait requis par l'Impensé de cette pensée (c'est-à-dire précisément la question kantienne) — répond bien au mouvement interne qui porte son écriture. Autrement dit, la question se pose de savoir si ce cadre une fois mis en place, le texte — compris dans l'espace de jeu que cerne J. Derrida (40) —, n'offre pas à cette mise en circulation un pouvoir de résistance irréductible. En d'autres termes encore, le problème est de savoir si Granel ne s'attache pas avec un peu trop de précipitation aux « thèses » et aux « contenus » de cette pensée pour les inscrire dans les cadres de la problématique kantienne. En effet, sa lecture ne permet pas de saisir pourquoi en fin de compte la conception husserlienne de l'Absolu, tout en affrontant le problème hégélien, est le contraire de celle de Hegel, c'est-à-dire en vertu de quel mouvement textuel Husserl conçoit l'Absolu comme « l'enveloppement du Fait, resserré et caché en lui-même ». On ne voit pas pourquoi Husserl n'a pas recommencé Hegel, et c'est la raison pour laquelle la première partie de ce travail laisse pour compte un « reste ».

C'est ce reste qui surgit de manière très curieuse et déconcertante dans ce que nous nommerons faute de mieux la « seconde partie » de l'étude des *Leçons*, où Granel entreprend la lecture des textes décrivant « la structure temporelle fondamentale », c'est-à-dire la structure Ur-impression-rétention-protention. Après un examen de celle-ci, il conclut en effet : « Ainsi chaque moment impressionnel est *continuellement* un moment de la différence de l'origine à l'égard de lui-même et au sein de lui-même et par là il l'est *continuellement* : Ur-Impression est le nom husserlien de la différence ontologique pensée comme intimité de l'Absolu. C'est pour-

(40) *La pharmacie de Platon*, in « Tel quel », n° 32, hiver 1968.

(41) P. 70.

quoi Husserl en parle comme de la « source ». » (41) D'où vient que la pensée accède si subitement à cette dimension « essentielle » ? Mais ce « reste » une fois surgi, Granel ajoute : « Il *reste* (42) à gagner la compréhension de ce que nous venons seulement d'entrevoir, en même temps qu'il nous *reste* (42) à expliquer en quel sens et jusqu'à quel point la structure temporelle fondamentale répond aux grandes difficultés posées par les premiers paragraphes. » (41) Tout d'abord pourquoi ce « reste » est-il nommé « différence ontologique » ? Cette question n'a pas échappé à notre auteur qui précise : « Une fois encore nous entrons ici dans la dimension de l'interprétation : car il est bien certain que Husserl n'entendait pas penser l'Être même lorsqu'il pensait ce *Jetzt* vivant qui parcourt sans cesse sa distance en tant que surgissement de pur Nouveau et creusement de sa propre Trace... et que c'est *nous* qui avons nommé cette pensée par son nom : la différence ontologique (...). Mais cette possibilité doit justement nous être fournie par la lecture des *Leçons sur le temps*, lecture qui elle-même n'est possible que dans la dimension de l'interprétation. Celle-ci (cette dimension) est donc absolument inévitable, et en quelque sorte injustifiable *a limine*. Elle n'est pas cependant sans quelque justification effective, dans la mesure précisément où, en tant que lecture, elle apporte une lumière dans les textes, au sein de laquelle s'unifie ce qu'ils disent et où se fortifie pour ainsi dire une nécessité unique dans tous les « détails ». L'interprétation... *reste* présente comme risque et comme souci dans tout ce que nous disons » (43). Nous tombons entièrement d'accord avec ceci, dans le contexte où s'inscrit ici cette déclaration. Mais il nous semble précisément, à lire l'ensemble du travail de Granel sur les *Leçons* que cette mise au point théorique se retourne précisément contre lui-même, de sorte que le concept d'interprétation dont le statut est circonscrit ici ne recouvre pas l'ensemble de sa démarche. C'est précisément ce « reste » que nous avons repéré qui nous semble marquer une autre dimension de l'interprétation qui joue à son insu. En effet, affirmer brutalement que l'Ur-Impression est le sens husserlien de la différence ontologique après avoir déterminé cette Ur-Impression comme ce qui recouvre le moment de l'unité intentionnelle comme s'il ne s'y trouvait pas, cela laisse-t-il paraître « une nécessité unique dans tous les détails ? D'où vient que Granel, par une attention très soucieuse accordée aux textes husserliens, semble — car nous

(41) P. 70.

(42) Nous soulignons.

(43) P. 74.

allons voir que c'est une sorte de ruse tactique : accorder d'une main ce que l'on reprendra de l'autre — effacer toute son interprétation antérieure de l'Ur-Impression ? N'est-ce pas précisément qu'une fois le cadre kantien de la difficulté philosophique imposé au texte, celui-ci résiste par un excès qu'il faut reprendre à son tour ? L'irruption de cet excès ne conteste-t-elle pas l'unique nécessité qui s'était dessinée dans les soixante-trois premières pages ? Pourquoi, confrontant Husserl et Brentano, les *Leçons* et les *Ideen I*, Granel se sent-il contraint au terme d'une lecture suivant de très près le mouvement textuel qui porte ici la pensée, de conclure que « la temporalité est... cette Différence-du-Même où le Même se dif-fère » et que « dans un tel mouvement de l'Absolu à l'égard de lui-même, la diversité hylétique se trouve constituée comme hylé "profonde" » (44) ?

Mais cette ouverture au mouvement qui emporte le texte de Husserl *ailleurs* que dans le cercle kantien se referme aussitôt, comme le montre cette proposition très significative, qui succède immédiatement à celle que nous venons de citer : « deux choses sont ici à comprendre : comment cette métaphysique du Présent vivant *d'une certaine façon* (45) termine les difficultés de la phénoménologie au niveau « provisoire » et comment elle a la valeur du maintien de la difficulté dans les termes mêmes de la solution. En sorte que, si ce deuxième point est vrai, *le premier ne l'est pas, ou plutôt ne l'est que comme une apparence consistante* (46), et que nous devons assister à la revanche du "provisoire". » (47) Pourquoi les deux points ne seraient-ils pas « vrais » en même temps ? Autrement dit, pourquoi le texte husserlien doit-il être *unique*, pourquoi son mouvement doit-il être unique ? Pourquoi cette logique « duelle » ? Cette phrase nous semble résumer très exactement toute la démarche de Granel, qui ne peut se fonder que sur une *méconnaissance* du texte comme texte, c'est-à-dire comme tissu jamais simplement présent de fils et de directions enchevêtrées et entrelacées de telle sorte que la saisie de l'une laisse jouer les autres depuis un *dehors* qui œuvre comme le dedans invisible du dedans visible duquel ce dehors est rejeté. Et cette méconnaissance n'est finalement rien d'autre que la méconnaissance de l'écriture comme jeu d'un excès qui se diffère en ne se donnant jamais au présent, jeu qui ruine toute intention de vouloir

(44) P. 83.

(45) Nous soulignons.

(46) Nous soulignons.

(47) P. 83.

dire à sa racine (48), donc qui rend aussi bien pour le scribe que pour le lecteur toute univocité de sens impossible, à moins d'une suture qui enferme le non-identique à soi du jeu textuel en forme conceptuelle identique à soi (49). C'est très exactement cette multidimensionnalité du texte comme réseau textuel que Granel referme ici. Les conséquences de cette fermeture, que nous prenons pour un « coup de force », une violence interprétative, se feront attendre encore un certain temps. C'est qu'il s'agit d'user avec précaution. Continuant la confrontation avec Brentano, Granel montre très bien qu'en un sens, « la phénoménologie est un nominalisme indifférent... d'une indifférence *souveraine* à l'égard des évidences ontologiques naïves ou naturelles (...). Cette pensée est suffisamment différente des langages ontologiques « psychologiques »... pour pouvoir aussi bien admettre de s'exprimer dans ces langages mêmes comme bouleversement de leur logique et contradiction de leur sens, comme identification « indifférente » de ce qui apparaît à ces langages comme un côté et l'autre côté » (50). A la suite de quoi il ajoute : « En tant que milieu au sein duquel la logique mondaine pulvérisée est en suspension, la phénoménologie *n'apparaît pas* elle-même, et elle est plutôt absolument diaphane. Seule l'incohérence du contenu mondain apparaît de sorte que cette incohérence laisse *conclure*, par son caractère manifestement systématique, par son indifférence voulue, à l'existence d'un centre originel et tout autre (46) ; mais ce centre n'est jamais donné *en personne*, il n'est pas ce sein de la phénoménologie dont la description doit jaillir « comme un fleuve d'eau vive ». Il n'y a pas de modalité phénoménologique de l'existence de la phénoménologie elle-même mais seulement une modalité philosophique. » (51) Tel fut bien le drame pour Husserl, et nous préciserons plus loin en quoi. Mais ce qui est plus surprenant est que tel est bien aussi le drame pour Granel. Il ajoute en effet aussitôt : « Cette conclusion ouvre les portes de l'inquiétude. Elle nous oblige manifestement à voir si l'Absolu définitif et véritable *peut* vraiment *par surabondance* (46) laisser subsister indifféremment en lui les langages du niveau « provisoire » ou bien s'il y est contraint *par défaut* et s'il ne se prépare pas à une revanche du provisoire » (51).

(48) Cf. J. DERRIDA, *La voir et le phénomène*, P.U.F., 1967.(49) Cf. J.A. MILLER, *La suture*, dans « Cahiers pour l'analyse », n° 1, 1966.

(50) P. 90.

(51) P. 92.

(46) Nous soulignons.

(51) P. 92.

Faisons très attention à l'articulation de la recherche (dont on devine déjà la conclusion), car c'est ici que le cercle va se refermer définitivement sur Husserl, pour toute la suite du travail de Granel. Celui-ci commence par nous avertir qu'« il est devenu maintenant indispensable pour nous de nous faire une idée tout à fait précise de la pensée phénoménologique de l'être, c'est-à-dire de l'Absolu comme Ur-impression. Jusqu'ici nous n'avons en effet abordé cette pensée que par rapport aux différents problèmes dont elle était issue et auxquels elle devait apporter une solution : c'était aussi le seul moyen de nous frayer un chemin jusqu'à elle. Mais maintenant que nous nous demandons quel est le sens véritable de cette pensée de l'être et quel est son rapport effectif à cela même qu'elle « surmonte », nous devons par conséquent la regarder en face et pour elle-même » (52). Autrement dit, il s'agit de rendre compte de cet excès qui a été laissé pour compte au terme de la première approche ici reconnue. Mais cette approche de ce que nous avons repéré comme « l'excès » est aussitôt articulée dans un cadre déterminé qui est le cadre heideggérien (53). En effet, Granel rappelle que dans cette entreprise, il faut savoir que « ce qui commande tout langage, et au premier chef tout langage sur le temps, est pour toute pensée sa situation fondamentale à l'égard de l'être » (54). La question devient dès lors : « Quelle est la constellation ontologique à laquelle la phénoménologie comme pensée de l'être appartient et qui fait qu'elle est le langage qu'elle est ? » (54) Ce recours heideggérien est justifié en ces termes : « Ce que nous cherchons en posant cette question doit déjà être connu de nous de quelque façon, sans quoi ni la question ne serait posée (elle serait plutôt flottante quelque part, ou même nulle part) ni nous ne serions en train de chercher véritablement quoi que ce soit. » Et Granel écrit aussitôt, au cas où le lecteur pourrait se méprendre : « Ce que nous cherchons peut donc et même doit être énoncé tout de suite : la constellation ontologique à laquelle obéit la phénoménologie husserlienne est l'Indifférence ontologique. » (55) Ainsi, nous savons tout de suite qu'il s'agira de situer la pensée husserlienne de l'Absolu en un lieu de l'Historialité (la *Geschichtlichkeit*) de l'Être dont Heidegger a dénoué les fils. Comme il est naturel, le repérage de ce lieu implique un

(52) P. 93.

(53) Ce qui n'implique pas nécessairement pour nous que Heidegger lui-même se serve de « cadres ». Nous reviendrons sur ce point dans un instant.

(54) P. 94.

(55) P. 94-95.

« système de référence ». On s'attend dès lors au résultat de l'enquête : ce sera la détermination de la pensée husserlienne de l'Absolu comme faux-semblant de la profondeur ontologique. On n'a pas à en être déçu : les termes mêmes de la question indiquent la solution, car ils mettent le texte « en perspective ». Voyons de plus près comment et repérons le lieu où se manifeste le coup de force, c'est-à-dire le point où l'interprétation laisse paraître son envers.

Comme il est évident, ce point sera celui où l'excès du texte husserlien sur l'interprétation sera définitivement réduit et circonscrit. C'est pourquoi, après avoir posé ces nouveaux préalables, Granel s'attache d'abord à préciser les modalités de cette « indifférence ontologique ». Et ici, le mouvement qui porta Husserl ailleurs que dans le cadre problématique de la philosophie moderne va reparaitre sous un jour plus cru et plus problématique à travers une réflexion sur le sens de l'Epochè. Celle-ci serait définie originairement et uniquement à partir du « monde » qu'elle suspend, par conséquent l'Epochè serait un Suspend qui est suspendu à ce qu'il suspend (56). Ainsi la phénoménologie ne serait « pas seulement cette « indifférence » au monde, mais aussi bien (indifféremment) indifférence à elle-même, c'est-à-dire à la différence avec le monde qu'implique son indifférence à l'égard du monde » (56). Cet « entremêlement mortel de l'attitude naturelle et de l'attitude phénoménologique » aurait condamné celle-ci à n'exister que sous la forme d'un « rêve » (57) inviable. Mais quoi qu'il en soit de l'Invisible, selon Granel, « la pensée de Husserl éprouve... en elle-même (qu') il est pourtant possible que ce rêve existe et se déroule en renvoyant en un sens tout le reste à son tour dans le rêve. Ce mouvement par lequel la phénoménologie, au lieu d'exister véritablement, explore à quelles profondeurs successives et finalement sans fond elle n'existe « pas encore », peut indifféremment lui apparaître comme le mouvement selon lequel elle existe pourtant « déjà » en faisant fond sur elle-même » (58). « Indifférence du commencement muet qui ne cesse de régner comme sa mort, et de la sténo-graphie sous la forme de laquelle elle vit précisément une telle mort... elle est donc la vie de l'esprit telle que la pensée, lorsqu'elle est « phénoménologie » l'a toujours conçue » (59), comme le dit bien cette admirable phrase de Hegel : « Ce n'est point

(56) P. 95.

(57) P. 96.

(58) P. 96-97.

(59) P. 97.

cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit » (60). Par cette indifférence gagnée dans l'Époque, la phénoménologie se découvrirait royauté sans royaume, pur mouvement de la pensée se poursuivant indéfiniment dans quarante mille pages de manuscrits et demeurant en elle-même, c'est-à-dire ayant gagné son immanence, jeu de l'excès irréductible du commencement se différant sans cesse, c'est-à-dire jeu de la différence. Et, ainsi « parvenue à échapper au poids des choses et à se mettre sur orbite au-delà de toute attraction du « monde », la pensée pourtant, en ne décrivant qu'elle-même, ne fait que laisser paraître les choses mêmes » (61). A travers ces pages remarquables dont nous n'avons cité que quelques extraits, Granel s'approche donc au plus près de ce qui constitue pour nous le paradoxe central de l'œuvre husserlienne, ainsi que sans doute le paradoxe de la pensée elle-même. L'excès qui ouvre l'écriture de Husserl à l'infini (62), et que Granel baptise « équivoque », est donc très exactement repéré ici. Et la suite continue à gagner en profondeur. Car cette différence in-finie de la pensée, que Granel baptise « différence ontologique », ne garde son « identité » qu'en mesure de son in-différence à l'égard de tout ce qui n'est pas elle. On ne peut s'empêcher de reconnaître ici les traits de la différence impure tels qu'ils sont esquissés par Derrida (63).

Dans sa tentative de circonscription de l'excès, l'analyse en est encore restée jusqu'ici à une « écoute » attentive et flottante. Mais « l'analyste » ne tarde pas à intervenir : en tant qu'elle ouvre la « différence du sens et de l'insignifiant qui se maintient, l'insignifiant, constituant le niveau « plus originaire », la nappe brute qui est pourtant celle qui « donne le sens » (64), la phénoménologie « est l'organisation de l'hyper-culture en tant qu'exploitation du brut » (65) qui se soufient aujourd'hui dans les diverses « sciences humaines » (linguistique, sociologique, psychanalyse, marxisme), celles-ci n'étant rien d'autre que « le devenir-monde de la pensée de Husserl » (66). On reconnaît ici la trace de la pensée he-

(60) *Phénoménologie de l'esprit*, trad. HYPOLITE, préface, p. 29, cité par GRANEL, p. 97.

(61) P. 99.

(62) N'oublions pas que Husserl, littéralement, passa toute sa vie à écrire. C'est une autre forme du paradoxe que nous relevons ici.

(63) Cf. par exemple *L'écriture et la différence*, p. 366, note 1.

(64) P. 102.

(65) P. 103.

(66) P. 104.

deggérienne de la technique. Dès lors, le texte se referme sur lui-même, en affirmant tout aussitôt : « Il reste maintenant à dévoiler que la pensée phénoménologique de l'Être n'a pas en elle-même comme signification ultime celle que nous lui avons reconnue jusqu'ici. Sa signification ontologique ultime au lieu d'être la Différence qui se maintient dans son identité et s'est construite comme indifférence, est au contraire ce que nous écrirons maintenant l'In-Différence ontologique et l'annulation perpétuelle de soi-même. » (66)

Suivons de près cette fermeture. D'abord, Granel impose au texte husserlien, dont il vient précisément de montrer qu'il est — au moins quand il aborde ses problèmes « derniers » — pur mouvement indifférent aux contenus, la violence de la question : « Quel est le terrain de la phénoménologie ? » (66). C'est qu'« il n'y a pas de pensée sans terrain » (66). Et la réponse apportée est que ce terrain est le perçu, « non pas la « perception » au sens élaboré que lui donne Husserl » (66) mais le perçu au sens naturel. En effet, Husserl aurait repris ses mots à Brentano, et c'est là que s'organiserait la « revanche du provisoire ». C'est alors que s'engage une critique serrée du langage descriptif des *Leçons*. Le reproche fondamental adressé à celui-ci est qu'il construit « une maquette ontique de la vérité phénoménologique » (67). En effet, dans la description du tempo-objet (le son, la mélodie), le regard de la pensée « se dirige tantôt sur la perception comme totalité, tantôt sur la perception comme diversité : il se dirige ainsi sur ces deux figures de perçu parce qu'il les a devant lui à la façon d'un spectacle » (68). Ainsi, la phénoménologie consoliderait le psychologisme dans la mesure où « l'étant lui-même est pris comme figure de l'être, c'est-à-dire comme type d'ouverture (de « vérité », dans lequel l'étant paraît » (69). C'est-à-dire que l'ouverture d'où la diversité se diversifie est figurée par la chose vue de la perception, « ramassée dans l'évidence au milieu du perçu » (69). De même la diversité fonctionne comme ouverture d'où vient à soi l'unité. Et « les modalités d'ouverture ainsi tracées ne « tiennent alors ouvertes qu'en se renversant à chaque instant dans les modalités opposées, qui, elles-mêmes saisies de la même labilité absolue, n'évitent de s'obstruer qu'en se renversant à leur tour dans les précédentes » (69). On pouvait croire que par là, comme nous l'avons

(67) P. 112.

(68) P. 111.

(69) P. 112.

déjà indiqué, le langage husserlien est littéralement emporté dans le mouvement de la différence de l'originel d'avec soi-même, et donc qu'il atteint là sa dimension essentielle. Or pour Granel il n'en est rien, car cette « précarité dialectique imite la furtivité de la Différence ontologique » parce qu'elle « vole à l'être... sa furtivité même, son retrait, sa pudeur (70), sa Gelichtheit » et « cela même maintenant est tiré au jour, posé là-devant et possédé par la représentation. Ou du moins une telle possession est-elle représentée à la perfection » (71). Mais si le langage husserlien n'est qu'un simulacre ayant seulement l'apparence de la fidélité à l'ouverture de la différence ontologique, dans quel langage faut-il « dire » la furtivité de l'Être ? Ici, l'inquiétude de Granel éclate au grand jour. Il écrit en effet tout aussitôt : « On a compris que nous pensons ici aux rapports du *Denken* et de la *Sprache* tels qu'ils existent dans l'œuvre heideggerienne. Mais c'est là pour nous une « référence » littéralement écrasante. » (72) Celle-ci serait cependant inévitable. En effet « nous ne pouvons songer à lire Husserl à partir d'un quelconque lieu de la pensée qui ne serait « nulle part », et s'il est quelque part, il est « là où est Heidegger ». Mais nous ne pouvons pas non plus nous installer dans ce lieu de la façon même dont Heidegger l'occupe en lui empruntant ses modalités d'habitation. Reste à reconnaître que, si nous y sommes parvenus, c'est certainement à lui que nous le devons, mais que si nous y sommes parvenus ce doit bien être selon une concrétion des questions et du langage qui soit nôtre, et que c'est à partir de là que nous pouvons et devons parler » (73). Tel serait aussi le sens de la démarche de Merleau-Ponty (74). Mais alors, il doit être possible et même nécessaire d'éclairer « la furtivité ou la pudeur ou le « retrait » de l'être, par une méditation... sur le paraître » (75), si l'on veut faire apparaître « dans son sens ultime la phénoménologie comme absolutisation de l'Indifférence ontologique, et ce, en décelant l'écart qui subsiste, infime et abyssal, entre la chose même et sa description » (76). Confronter deux langages, celui de Husserl et celui de Heidegger pour rejeter le premier dans la sphère de l'imitation ou du simulacre, voilà la difficulté que Granel reconnaît d'ailleurs lui-même en ajoutant : « Nous avons reconnu nous-

(70) Nous soulignons.

(71) P. 112-113.

(72) P. 113.

(73) P. 113-114.

(74) P. 114-116.

(75) P. 116.

(76) p. 117.

mêmes à la signification ontologique de la phénoménologie une telle ampleur, qu'il reste au moins possible que la permanence de ce langage ontique, souverainement « malmené » par Husserl soit parfaitement légitime dans cette ontologie de l'Indifférence. On ne saurait décider de l'extérieur que la Philosophie de l'Absolu possède en suspension en elle-même les langages ontico-ontologiques *par défaut*, ou parce qu'elle est elle-même suspendue dans une difficulté fondamentale qui est en vérité la forme extrême de « l'oubli de l'être ». C'est bien là ce que nous pensons si nous ne pouvons le montrer. » (77) (78).

Il n'est donc pas sûr — et ce parce qu'on entre ici dans un « domaine » qui n'est pas celui de la « certitude » — que le langage husserlien n'atteigne pas une dimension essentielle précisément parce qu'il est toujours *en retard* sur la différence de l'origine, et ce, dans la mesure même où il tente de se fixer sur des « figures » de l'étant présent. En d'autres termes, nous sommes d'accord avec Granel pour dire que le langage des *Leçons* est environné de toutes parts par l'Être en ce qu'il consacre la forme extrême de l'« oubli de l'être ». Mais n'est-ce pas précisément en tant qu'il est un tel oubli poussé à son extrémité qu'il est littéralement emporté par le jeu de la différence ontologique, devenant lui-même mouvement irréductible et interminable ? La question qui se pose alors est celle-ci : d'où vient ce concept de langage-imitation ? Car dire que la description n'est que l'imitation de la « furtivité » de la différence ontologique, et ce, par une sorte de vol qui est aussi un viol, n'est-ce pas concevoir le langage de cette description comme « expression » maladroite et illusoire du silence de l'être ? Certes, Husserl concevait le langage phénoménologique comme *devant être* l'expression pure du vouloir-dire, ainsi que l'a bien montré J. Derrida (79). Mais précisément, ne rencontre-t-il pas ici un point de résistance aveugle et insituable dans cette théorie du langage-expression ? La question peut donc encore se poser de la manière suivante : Pour quelle raison Granel *décide-t-il* que le langage husserlien, au lieu d'être lui-même emporté par le jeu de l'excès de la différence ontologique, n'est que l'imitation de ce jeu ? Mais peut-être ne s'agit-il pas ici d'une décision qui devrait trouver sa justification, mais d'un *geste* — qui serait le geste heideggerien — injustifiable dans la mesure même

(77) Nous soulignons.

(78) P. 117.

(79) Cf. *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967 et *La forme et le vouloir-dire*, « Revue internationale de philosophie, 81, 1967, fasc. 3, p. 277-299.

où il est geste. Dans ce cas, il faudrait voir dans le texte de Granel lui-même ce que ce geste entraîne avec lui. Or, à bien lire ce texte, il est paradoxal de constater que ce geste, alors qu'il assigne à un parler fidèle le rôle de dire le silence ontologique, rejette tout langage « ontique » (qui prend l'étant comme ouverture du paraître) dans la sphère de l'expression, ou encore de l'imitation et du simulacre. Mais alors, d'où ce langage ontique tire-t-il son efficace, ce pouvoir empoisonné de se donner lui-même comme l'imitation du mouvement de la précarité dialectique des origines ? Parce que ce langage se tient à un écart « infime et abyssal » de la chose même ? On voit que ce geste sous-entend que la *Sprache* qui dit la furtivité de l'être dont coller à, c'est-à-dire rester présente à cette furtivité elle-même et la dire dans sa pureté. Ceci ne présuppose-t-il pas d'une certaine manière que cette furtivité elle-même soit une présence que le dire doit être sous peine d'en être décalé et par là d'être l'imitation pervertie du silence de l'Être, comme Thot usurpe la place du roi, du père, de la parole (80) ? D'où la description husserlienne de la temporalité tire-t-elle cette étrange vertu de voler à l'Être sa pudeur et d'en être en quelque sorte le suppléant ? D'où vient la mystérieuse puissance de fascination de ce langage qui peut imiter la furtivité de la différence ontologique si bien qu'il se fait passer pour elle ? Et quelle Loi aurait-il ainsi transgressée pour usurper un site qui ne lui serait pas dévolu ? L'Être énoncerait-il dans son ouverture (dans le dépli du Pli de la Différence ontico-ontologique) la Loi du Père, dispensatrice de toute parole, et contre laquelle l'*hybris* du fils le condamnerait, comme Œdipe, à l'aveuglement éternel (81) ?

(80) Cf. J. DERRIDA, *La Pharmacie de Platon*, « Tel quel », n° 32, hiver 1968.

(81) Du moins, cette condamnation n'a-t-elle de sens que du point de vue du Père, c'est-à-dire de la société fondée sur la Mesure de la Différence : Au départ, Œdipe aurait usurpé la place du Père sans parvenir pour autant à trouver sa place. Cet acte usurpateur démesuré ne parviendrait jamais à trouver sa mesure. C'est à la recherche démesurée d'une telle mesure que se serait engagé Œdipe, et c'est finalement contre la Mesure que se fracasserait la Démesure de son destin, la reconnaissance de la Mesure — c'est-à-dire du fondement de la Démesure, le parricide et l'inceste —, le condamnant définitivement à l'exclusion du monde du Père. Ainsi, Œdipe, aveuglé par la vérité de sa non-place, se serait crevé les yeux et livré à l'exil. C'est dans ce sens que semble penser Heidegger lorsqu'il dit qu'en s'avançant vers le dévoilement du latent, Œdipe « doit, pas à pas, se mettre lui-même dans la non-latence, que finalement il ne supporte plus qu'en se crevant lui-même les yeux, c'est-à-dire en se soustrayant à toute lumière, en laissant tomber autour de lui la nuit qui voile tout » (*Introduction à la métaphysique*, trad. G. KAHN, P.U.F., coll. « Epiméthée », p. 118). Commentant

Car dire que Husserl, tout en usant de ce langage simulacre, livre le brut à l'exploitation, n'est-ce pas dire que par l'oubli de l'être que ce langage consacre, il est emporté dans la Démesure dont personne ne connaît la limite ? Et si cette Démesure peut se cacher sous les dehors de la Mesure, de la fidélité à la pudeur mesurée et mesurante de l'être, si la Mesure peut se laisser prendre sa place par la Démesure, n'est-ce pas que la Mesure elle-même est si peu différente de la Démesure que la différence entre Mesure et Démesure est impure, si bien que l'une est indissociablement emportée par l'autre, dans le jeu de la différence les rendant possibles comme termes différents ? La Mesure ne s'ouvre-t-elle pas du dedans à la Démesure, et celle-ci pourrait-elle « voler » à l'Être sa Mesure

le vers célèbre de Hölderlin : « Le roi Œdipe a peut-être un œil de trop », Heidegger ajoute : « Cet œil de trop est la condition fondamentale pour tout grand questionneur et tout grand savoir, et aussi leur unique fondement métaphysique. Le savoir et la science des Grecs, telle est cette passion. » (*loc. cit.*, p. 118-119.) Dans cette direction, la pensée de Husserl apparaît peut-être comme la quête démesurée du fondement (la Démesure de quarante mille pages de manuscrits inédits) ne débouchant jamais sur la reconnaissance aveuglante de sa non-place, c'est-à-dire sur sa vérité qui serait l'usurpation de la place réservée à la pensée de l'Être. Mais ce que nous voudrions suggérer ici, c'est une autre manière de lire le texte de Sophocle et par là, une manière d'esquisser la pensée qui doit s'écrire dans l'absence de site laissée par Husserl. Cette autre direction s'ouvre si l'on s'abstient d'interpréter *Œdipe Roi* en se précipitant sur une signification de l'aveuglement comme fin, comme aboutissement nécessaire de la Démesure se brisant sur le roc de la Mesure, c'est-à-dire de la vérité aveuglante se déployant enfin dans la non-latence de l'Être.

Reprenant le récent article de RENÉ GIRARD (*Symétrie et Dissymétrie dans le Mythe d'Œdipe*, in « Critique », n° 249, février 1968), on peut dire qu'une telle interprétation recouvre la symétrie qui constitue la « vérité » du mythe de la dissymétrie qui porte en elle l'expulsion prononcée contre Œdipe. Ainsi l'interprète trouve-t-il sa place dans le mythe lui-même, dans la mesure où reprenant l'accusation à son compte, il s'institue détenteur de la Différence et de la Mesure, tout comme les personnages de la tragédie qui se renvoient par un effet de réciprocité symétrique, l'accusation l'un sur l'autre. Cette restauration de la Mesure ne voit pas qu'elle ne fait que répéter et parachever la violence d'Œdipe lui-même. Autrement dit, l'instauration ou la restauration de la Mesure ne se fonde que sur la répression et l'expulsion violente et démesurée de la Démesure elle-même. La Mesure est donc irrédûctiblement contaminée en son sein par la Démesure qui est ici celle du Père. Interpréter Tirésias comme le détenteur de la sagesse, c'est, comme l'écrit très bien Girard, « rapprocher plus que jamais (cette sagesse) de celle dont Œdipe se flatte » (*loc. cit.*, p. 124), c'est-à-dire renforcer encore le point de vue du Père. Considérer l'acte d'Œdipe se crevant les yeux comme une fin, c'est rester pris dans le mythe, car

si elle n'en avait pas déjà quelque savoir ? Dès lors, en tant que poursuite de la furtivité de la différence ontologique, le langage sans mesure de Husserl n'en épouse-t-il pas très exactement le mouvement ?

On voit quelles difficultés tout ceci pose à la « théorie » heideggerienne de la *Sprache*. Dès que l'on pose la question

c'est négliger « ce que le mythe lui-même ne peut jamais envisager », c'est-à-dire « la vérité de sa propre genèse » qui est « le libre jeu des éléments symétriques, l'échange illimité des termes qui révélerait le néant des oppositions et des perspectives « individuelles » fondées sur celles-ci » (loc. cit., p. 126). C'est que cette fin est aussi le commencement d'une autre pensée dans laquelle la non-place du Fils se renverse en non-place du Père. Si en effet Œdipe se creve les yeux, il entre aussi dans un autre monde, celui de l'exil par rapport à la Terre des Vivants qui respectent la Mesure, et cet acte apparaît comme une mort différée, l'ouverture d'une errance in-finie. Il faut souligner que cet acte ne se réduit pas à la signification d'une revanche de la Mesure, car cette revanche ne pourrait être que foudroyante et se payer d'anéantissement total. En se crevant les yeux, le Fils répète la violence démesurée du geste qui le fit tuer son père et épouser sa mère, il devient in-finiment Démesure, dans la passion de l'impureté innocente de la différence, qui ruine en même temps qu'elle constitue la pureté de la différence et l'ordre de la sagesse. En répétant son geste, Œdipe en re-fait le trajet, c'est-à-dire qu'il cesse de poser sur lui le regard mesurant du Père qui l'exclut dans le non-lieu. Autrement dit, par cette répétition, le Fils cesse de vouloir apercevoir son geste comme une forme que ce geste rend possible. C'est donc à partir de ce moment que la Démesure transgresse toute Mesure, ne se donnant plus comme l'Autre de la mesure, mais comme sa condition de possibilité (à partir de ce moment en effet, Thèbes rentre dans l'ordre). La relecture du vers de Hölderlin dénude alors d'autres fils de la trame textuelle dans laquelle il s'inscrit : « Le roi Œdipe a peut-être un œil de trop » précisément parce que, même après s'être aveuglé, Œdipe risque toujours à nouveau d'être menacé par l'œil. Il faut toujours crever à nouveau cet œil qui renaît, il faut sans cesse répéter le geste qui tue la pensée du Père dont la mort se diffère in-finiment. Sans fin le geste risque d'être re-présenté par le regard du Père (cf. à ce propos, l'article de Luc RICHIR, *Thèse pour Hölderlin*, in « Textures », n° 1, avril 1968). Ainsi, pour nous qui venons après Husserl, la tâche de la pensée est peut-être autre que celle que lui assigne Heidegger. C'est que, si nous lisons autrement la Démesure de l'entreprise husserlienne, il reste sans doute à répéter cette Démesure d'une manière plus folle — d'un « plus » qui fait tout basculer — encore que ne le fit Husserl, c'est-à-dire sans jeter sur cette Démesure le regard issu de quelque Fondement ou de quelque site mesurant. Cette tâche est une non-tâche, car rien n'est à conquérir ; c'est plutôt le rien du geste, qu'il s'agit de répéter in-finiment dans le jeu in-finie de la différence, dans l'illimitation sans forme et sans fin d'une écriture, dans une errance désormais libérée de l'espoir d'une Terre du Repos et de l'Habitation, recueillante et hospitalière. Tel est l'horizon ultime dans lequel s'inscrit le présent essai, et que nous tentons seulement de suggérer ici.

de la fidélité d'un langage à l'être, c'est-à-dire d'un langage qui ne se déploie pas dans l'oubli de l'être, n'est-on pas renvoyé par là même au telos d'un langage où l'Être dans son jeu de voilement-dévoilement, le penser et le dire soient le Même dans une présence mutuelle à soi que rien ne serait encore venu fendre du dedans de soi ? Autrement dit, baptiser la différence du nom unique de l'Être, n'est-ce pas de quelque manière et même si l'on s'en défend comme le fait Heidegger lui-même avec insistance (82), faire de l'Être l'ultime présence à soi dispensant sa parole dans la présence vive de la *phonè* ? En d'autres termes encore, appeler l'Être le jeu de l'excès sur lequel le langage husserlien ne peut jamais se refermer, et plier le langage phénoménologique à la nécessité de recueillir « l'éclaircie de l'Être » dans sa « vérité » n'est-ce pas bloquer le mouvement in-finie de cet excès et l'enfermer dans un cercle où le Même se répète in-finiment en se différant ? Cette circularité de la pensée n'est-elle pas celle dans laquelle s'est enfermé Heidegger lui-même depuis le fameux retournement de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein* ? Que Heidegger soit parvenu là à l'extrême limite du Penser, cela est incontestable. Mais on peut se demander si le cercle dans lequel il s'enferme ne se ramène pas finalement, au moins par certains côtés, à un en-cerclement de l'excès qui le circon-scrit, en mesure l'efficace, et par là donne forme à l'in-forme de la différence.

N'est-ce pas au moins ce que montre l'interprétation heideggerienne de Nietzsche qui consiste à se saisir du texte nietzschéen sous une seule dimension, celle de l'oubli de l'être, conjurant par là le danger de contamination in-finie de la Démesure que porte ce texte ? En conséquence, ce cercle du penser n'est-il pas rendu inévitable dès que l'on conçoit qu'il puisse exister un langage qui dans sa diaphanéité soit immédiatement transparent au Penser et à l'Être ? Un tel langage est-il si éloigné de l'idéal platonicien d'une pensée sans signes ?

On voit donc que c'est en vertu de la croyance en un tel être *originnaire* du langage que Granel « récupère » ce qui dans les *Leçons* excédait toujours l'interprétation. Cet excès est finalement « digéré » en étant *situé* comme « imitation ». Tout rentre dans l'ordre, l'excès ne risque plus d'envahir le tout. La phénoménologie s'est elle-même « construite » « comme l'être ». Dès lors, « si la profondeur de la phénoménologie de la temporalité n'est qu'un double fond d'où les difficultés théoriques ultimes ont été escamotées, nous nous trouvons donc renvoyés à la surface » (83), c'est-à-dire pour

(82) Cf. *Zur Seinsfrage*.

(83) P. 123.

Granel aux *Ideen I* et à la *Erste Philosophie* et à la *Krisis*. Nous ne devons nous attendre à aucune surprise car l'interprétation de ce « niveau de surface » ne fera que confirmer la justesse de l'interprétation du niveau « profond » (84).

Mais ce n'est pas pour autant que le *texte* de Granel est univoque. Disons tout de suite que par cette lecture détaillée, nous n'avons nullement l'intention de « sauver » Husserl. Nous voulions seulement laisser apparaître que la signification de la phénoménologie n'est peut-être pas finalement celle que lui reconnaît Granel. Car il faut ajouter que celui-ci éclaire la pensée husserlienne d'une lumière vive. Nul doute que les difficultés qu'il y relève furent celles que Husserl rencontra *lui-même*. Nul doute que le fondateur de l'« école phénoménologique » ne trouva jamais ce premier commencement qu'il désira jusqu'au dernier souffle et que sa pensée soit la répétition d'un perpétuel échec dû à de perpétuelles équivoques, et le rebrassage inlassable de ses concepts — jalonné par des « retours en surface » qui sont autant de mises au point provisoires qui constituent la partie de son œuvre publiée de son vivant. Mais l'aventure husserlienne *œuvre* peut-être *au-delà d'elle-même* à une autre pensée que celle de Heidegger ou de Merleau-Ponty. Si *d'une part* l'on accorde au texte husserlien, à cette écriture inlassable et infinie ce que nous nommons plus haut une « attention librement

(84) Il faut signaler ici les points forts des analyses de Granel, qui tout en étant *prises* dans le même cadre interprétatif, sont toujours fort belles et pénétrantes. Soulignons surtout celles qui éclairent de manière toute nouvelle le projet d'ensemble des *Ideen I* qui jusqu'à présent était resté caché par de faux problèmes, ainsi que les critiques de la perception par « esquisses », de l'union hylé-morphe dans le télos de l'Idée au sens kantien, et du concept de *Lebenswelt* mis en œuvre dans la *Krisis*. Les analyses de Granel prennent un tour moins « forcé » lorsqu'elles s'appliquent au « niveau provisoire » de la phénoménologie, et ce, pour des raisons qui apparaissent tout de suite.

L'interprétation — dont il faudra désormais tenir compte — de la *Critique de la Raison pure* que propose Granel dans l'*Équivoque ontologique de la pensée kantienne* paraît plus fermement articulée. L'*équi-voque* de la *Critique* tiendrait en ce qu'elle parle « d'une voix égale » par-dessus une inégalité fondamentale et pour elle inaperçue. Cette inégalité se situerait « entre, d'une part, la signification ontologique de la possibilité de l'expérience et la description de la perception, qui font une unité à la recherche d'elle-même à travers toute l'œuvre, et, d'autre part, la possibilité de l'expérience comme solution de l'impasse où se trouve prise la représentation intelligible depuis 1772 (sc. dans une lettre de Kant à Marcus Herz), laquelle possibilité de l'expérience repose au contraire sur la clandestinité de son caractère ontologique et l'absence de tout statut et de toute thématization de la perception » (p. 102). C'est donc toujours une pensée implicite de la perception qui guide l'interprétation. Celle-ci montre qu'à chaque étape

flottante », autrement dit, si l'on est plus attentif au mouvement de cette écriture qu'à ses contenus et à ses thèses, si donc l'on conçoit que la *lecture* ne doit pas nécessairement s'appuyer sur un centre herméneutique guidant l'interprétation et cherchant à rabattre la pensée sur un « terrain », mais qu'elle peut précisément suivre le texte dans ses articulations qui règlent le jeu de ses affirmations et de ses dénégations, bref, si la lecture procède elle-même à une *époque* des formes présentes circonscrites par le discours pour interroger celui-ci à partir de ce *rien excédentaire* qui constitue ses manques, on est frappé de ce que ce texte est sans doute le premier de la métaphysique occidentale — au moins depuis Platon et Aristote — qui ne se soit pas refermé en système. Et si *d'autre part* l'on cesse de vouloir accéder à un « dire » qui soit transparent au penser et à l'Être, autrement dit, si l'on considère que *toute parole* est toujours et en quelque sorte *malgré elle* emportée dans un mouvement

de son développement et de ses divisions, la *Critique* tente de combler le « trou » qui résulte de cette équivoque si bien qu'il n'y a rien d'architectonique dans la pensée de Kant en son fondement et que son œuvre est une œuvre où l'architecture domine tout (p. 117) (sur l'intéressante distinction entre architectonique et architecture, cf. l'Appendice intitulé « La question des niveaux de l'interprétation », p. 173-179). Kant « nage » dans la naïveté transcendantale » dénoncée par Husserl. Mais « Husserl ne restera pas moins « pris » dans ce qu'il dénonce, que Kant ne se déprendra de ce qu'il ne soupçonne même pas » (p. 113).

On trouvera en outre dans la préface, d'importantes précisions qui dévoilent la manière dont pèse le penser heideggérien sur la « méthode » interprétative de Granel : « De même que les Pères de l'Eglise ont une relation particulière à cela même dont les textes sacrés portent témoignage... de même les grands interprètes de la philosophie, qui sont en eux-mêmes de grands philosophes, ont un certain rapport *vivant et déterminé* à cela même dont toute grande philosophie porte témoignage » (p. 10). Il ne s'agira donc ni de suivre ni de *discuter* ceux-ci. Mais à l'exception de M. Heidegger, tous les grands interprètes de Kant appartiennent « à un seul et même sens de l'être » à celui dont la nouveauté a déterminé l'époque de la « modernité ». C'est depuis Heidegger que « la pensée de Kant peut apparaître ainsi (sc. « Kant a reconnu, lui seul et pour la première fois, un sens de l'être comme *φαινόμενον*, qui n'appartient plus en rien au sens moderne de l'être ») à l'interprétation, et que les différents aspects de l'œuvre kantienne révélés par les autres interprétations doivent être interprétés totalement à nouveau. C'est pourquoi nous nous sommes occupés seulement de situer notre lecture à partir de celle de Heidegger » (p. 12-13). Ceci permet de saisir avec plus de netteté comment les interprétations granéliennes doivent nécessairement « rapporter » une pensée à une vérité originaire et silencieuse. On ne peut manquer d'être inquiet par cette sorte de « mystique » du silence ontologique qui communique *peut-être* avec la « figure » ultime de la métaphysique — avec, si ce mot est possible, une « théologie » de l'être.

qui l'excède — le mouvement même de l'archi-écriture ainsi que Derrida l'a esquissé —, donc si l'on conçoit qu'aucun langage ne peut dire ni imiter le jeu de la différence, mais seulement être emporté par lui dans une « passion » qui n'est ni tout simplement une « passivité », ni tout simplement une « activité », l'entreprise husserlienne s'inscrit dans l'histoire de la métaphysique comme porteuse de l'énigme du non-sens du *désir* métaphysique se poursuivant sans cesse lui-même, c'est-à-dire comme la pensée métaphysique rendue entièrement à elle-même et ne parcourant plus qu'elle-même en tant que pur désir du manque qui la constitue. Par sa conception de l'Absolu et de l'épochè qui fait système avec elle, Husserl se serait placé dans cette situation paradoxale et qui reste en dépit de toutes les interprétations un mystère qui nous échappe encore : Radicalisant démesurément les exigences métaphysiques sous la forme du « principe des principes » (84) — qui n'est rien d'autre qu'une réactivation du sens grec de la vision —, il se serait enlevé, dans le moment même de cette radicalisation, toute possibilité de satisfaire le désir métaphysique, c'est-à-dire toute possibilité pour ce désir de se récupérer dans la parousie d'un commencement, libérant par là le manque « essentiel » (*wesentlich*) — la différence — plus « vieux » (85) que la présence elle-même. C'est donc finalement dans l'épochè phénoménologique (86) telle

(84) *Ideen I*, § 24.

(85) Dans une temporalité mythique.

(86) La manière dont Granel démonte le mécanisme de la réduction nous paraît très remarquable. Mais les critiques qu'il adresse en mettant l'accent sur ses « équivoques » démontrent selon nous non pas sa faiblesse qui serait celle d'un tour de passe-passe méthodologique, mais son étrange efficacité. Il nous semble qu'il est quelque peu emporté par la tendance à ne voir dans la réduction que son aspect limitatif. Or, Husserl insiste toujours beaucoup sur ce point qui est bien connu : la mise hors circuit ne consiste pas en une suppression pure et simple, mais en une mise entre parenthèses ; c'est là que s'origine le paradoxe central de la phénoménologie. Le fait que l'unité mise hors circuit continue secrètement de guider la description — fait que Granel met remarquablement en lumière dans le vif des textes — n'a pas à être tenu pour un « échec », mais comme un effet de ce paradoxe, qui consiste en ce que la réduction fracture la fermeture de la conscience sur la présence des choses naturelles, pour ouvrir à la pensée les chemins d'une errance infinie où elle se poursuit elle-même sans relâche, sans jamais se récupérer en une présence pleine à soi d'où elle puisse commencer. C'est dans le concept même de réduction que se trouve selon nous la résolution du paradoxe ici la question : En tant qu'elle est mise entre parenthèses, l'unité réduite est rejetée dans l'absence. Mais ainsi vidée de son contenu naïf, elle n'en reste pas moins présente en tant que « guide transcendantal, c'est-à-dire en tant que pôle de l'intentionnalité. L'unité est donc à la fois présente et absente, ou si l'on préfère, ni présente

que Husserl la pratique et telle qu'elle lui apparaît dans son caractère dramatiquement problématique qu'il faut chercher le secret de cette pensée (87). Et c'est ce manque qui aurait été dévoilé en même temps que masqué d'une manière qui

ni absente, elle joue dans l'intervalle jamais visible et jamais déterminable entre la présence et l'absence. Que ce jeu installe au cœur de la pensée un permanent et étonnant pouvoir d'auto-critique et d'auto-contestation, voilà sans doute l'énigme que pose la phénoménologie, et qui se laisse sans doute mieux saisir si l'on considère les textes husserliens sur la constitution, par exemple ceux de la IV^e section des *Ideen I*, où il s'agit de « retrouver » l'objet qui a été mis hors circuit (les considérations qui vont suivre peuvent sans difficulté s'étendre aux autres étapes de la constitution, et en particulier à celle qui concerne la temporalité originaire. L'exemple pris ici ne limite donc en rien la généralité du propos). Le rapport à l'objet ne s'y soutient que par l'unification du divers perceptif infini par une Idée au sens kantien. Mais le contenu de cette Idée n'est ni présent ni absent : Il n'est pas présent à l'intuition finie dans la mesure où celle-ci ne peut l'apercevoir que comme une forme vide, le « X infiniment déterminable ». Il n'est pas absent, car c'est l'Idée que la conscience s'en fait qui donne sens aux phénomènes concrets appréhendés par l'intuition. Ainsi s'ouvre un espace entre la présence et l'absence, espace qui, comme l'écrit Derrida, est celui où « la conscience... se reconnaît... comme conscience transcendante à travers le signe de l'infini », c'est-à-dire l'intervalle entre l'Idée de l'infini dans son évidence formelle finie, mais concrète, et l'infini elle-même dont on a l'Idée » (*L'origine de la géométrie*, Introduction, p. 154). Et en tant que l'Idée ne peut être que le pôle d'une intention pure, vide de tout objet déterminé, « elle seule révèle... l'être de l'intention, l'intentionnalité elle-même » (*loc. cit.*, p. 153). Celle-ci n'est donc rien d'autre que le jeu infini de la pensée tentant sans cesse de (re)saisir la présence d'un objet qui se diffère indéfiniment, jouant entre la présence et l'absence ; jeu de l'ouverture de la conscience à l'Autre qui ne se présente à elle que suturé par l'Idée et qui, s'absentant comme contenu entraîne la pensée dans le mouvement de la différence. C'est donc de cette suture de l'Autre comme tel, de son exclusion comme évanouissement que se constitue la présence finie définissant le champ de l'intuition. Que la réduction phénoménologique réactive le « battement en éclipses » (cf. J.A. MILLER, *la Suture*, dans « Cahiers pour l'analyse », n° 1, 3^e éd., p. 51) de l'Autre de la conscience, et qu'ainsi elle soit mise en jeu ou mise en scène de la pensée, c'est ce que nous voulons seulement suggérer ici. Nous en réservons le développement systématique pour un prochain travail.

(87) Il y a peut-être ici un jeu sans mesure analogue à celui que Blanchot lit chez Sade (cf. *Lautréamont et Sade*). Celui-ci, en pratiquant en quelque sorte l'épochè d'autrui, ne libère-t-il pas le désir comme tel, en suspens au sein de lui-même et se différant sans cesse à la poursuite de ses « figures », comme dans les *120 Journées de Sodome* ? Il faudrait sur ce point relire BLANCHOT, DELEUZE (*Une théorie d'autrui*, dans « Critique », n° 241, juin 1967), la psychanalyse et le texte de Sade lui-même. C'est ce que nous tenterons d'approcher dans un prochain travail.

reste encore énigmatique par l'Être heideggerien, ainsi que le montre peut-être la lecture de Hölderlin par Heidegger (88).

Ainsi le travail de Granel est-il lui-même porté par ce mouvement qui l'excède, et ce, dans la mesure même où il pense arraisonner l'excès en se « référant » aux rapports du *Denken* et de la *Sprache* tels qu'ils sont thématés dans l'œuvre heideggerienne. Mais en même temps, il nous semble que toute une direction de celle-ci se trouve emportée dans le même mouvement. C'est sans doute le plus grand mérite de Granel d'avoir pris ce risque.

MARC RICHIR,

ACTUALITÉ DU CUBISME

DANIEL HENRY
KAHNWEILER

in *Confessions Esthétiques*,
Gallimard, 1963.

La montée du cubisme

Juan Gris.

Gallimard, 1945,
nouv. éd. 1969.

Sa vie, son œuvre, ses écrits

JOHN GOLDING

Le cubisme

Trad. FRANÇOISE CACHIN

Julliard, 1968,
(« Livre de poche illustré »,
thèse)

JEAN LAUDE

La peinture française
(1905-1914)

et « l'art nègre »

Paris, Klincksieck, 1969,
2 vol. (thèse)

Le cubisme est-il encore actuel ? A s'en tenir aux phénomènes de surface, n'est-ce pas plutôt d'inactualité qu'il faudrait parler ? Malgré la réédition de l'exemplaire *Juan Gris* de D.H. Kahnweiler et la publication des premiers travaux savants, ce serait plutôt l'heure du surréalisme. Cependant, le jour où, dans un vrai musée d'art moderne, on pourra comparer les œuvres cubistes aux patients délirés de cet illusionnisme onirique dont l'insolite poésie ne parvient pas toujours à pallier la banalité plastique, on verra que les premières n'ont rien perdu d'une vigueur imprévue et d'une logique paradoxale que l'académisme géant du polyester (1) et les gadgets cinétiques programmés ne semblent pas avoir retrouvées.

(1) Un récent numéro de *L'Œil* (mars 1969) proposait à notre admiration un pot de fleurs géant, modèle courant, en polyester d'un rouge éclatant, de 2 mètres de haut. Assis sur la pelouse, tournant le dos à l'objectif, l'auteur goûtait les joies du week-end auprès de ce prestigieux objet, dont le sommaire précisait à toutes fins utiles qu'il était « édité à 10 exemplaires ».

(88) Hölderlin n'est-il pas « écrasé » dès qu'on lit sa poésie comme « pensée fidèle » ? La cicatrice du désir n'est-elle pas ainsi recouverte, alors même que la poétique hölderlinienne semble s'articuler sur elle ? Cf. à ce propos les problèmes posés par Luc RICHIR, art. cité, dans « Textures », n° 1, avril 1968.