89/60

MARC RICHIR

Nous sommes au monde

Nous sommes au monde : nous le savons depuis un savoir qui n'est pas connaissance, puisque, sans avoir à raisonner, nous savons que nous y venons en naissant et que nous devons le quitter en mourant, qu'il ne nous a pas attendu et qu'il ne nous attendra pas. Et pourtant, cela de la manière la plus indéterminée ou la plus confuse. Nous avons appris, depuis la phénoménologie, qu'à concevoir le monde comme la totalité de ce qui est (des étants), nous le manquons dans son inversion déjà conceptuelle en univers – où certes la science peut s'élaborer, mais en découplant, sur la totalité présumée d'elle-même et de l'être, ce qui paraît relevant pour son projet. Le monde phénoménologique, l'horizon de toute expérience, de notre être-au-monde, n'est pas un concept et reste irréductible au concept. Il n'en est pas non plus le répondant « objectif », chose, agencement ou même structure de choses – ce terme étant pris dans son acception la plus générale : situées dans le monde, comme « étants intramondains », les choses supposent toujours, pour leur accès, un monde ou un horizon de monde, cela même si, nous le savons tout aussi obscurément, il peut arriver que l'une ou l'autre d'entre elles se fasse elle-même « monde » – mais c'est peut-être pour y perdre sa nature de « chose ».

Toute la difficulté du monde vient donc de ce qu'il faut, en quelque sorte contradictoirement, le saisir en dehors de toute préconception. Or celles-ci traversent littéralement notre expérience quotidienne, depuis ce que l'on entend communément par « préjugés » jusqu'à ces très subtiles « substructions » de la culture scientifique, auxquelles s'est mesuré Husserl dans la *Krisis* – rationalisations de l'univers de nos pensées et technicisations de notre environnement immédiat que l'on confond très souvent sinon avec

« le » monde, du moins avec un monde. Rétrospectivement, c'est donc tout naturellement que, de façon inaugurale, le fondateur de la phénoménologie pensa ouvrir l'accès aux phénomènes-de-monde par une *époque* aussi radicale que possible : mise en suspens ou hors-circuit, hors du circuit de la pensée et de l'être, de toute positivité paraissant naturelle, c'est-à-dire en fin de compte de toute positivité paraissant aller de soi. Ce mouvement, nous comprenons aujourd'hui, après quatre-vingts ans de phénoménologie, qu'il n'est pas si simple de le poursuivre avec toute la radicalité requise, que la différence est instable, en tout cas difficile à tenir, entre l'*époque* sceptique qui dissout tout dans le néant et l'*époque* phénoménologique qui, de s'ouvrir au Rien, ne doit en faire ni un néant ni une chose (étant ou totalité d'étants). En outre, la difficulté de l'*époque* est ce qu'elle suppose dans son opération : *ego* transcendantal pour Husserl, ipsité pour laquelle le Rien advient pour Heidegger, et où celle-ci est censée retrouver les sources de son abîme. À trop pousser l'*époque*, on risque de ne plus retrouver, dans la temporalité originaire, que le *solus ipse* primordial de la V^e Méditation cartésienne, ou le *solus ipse* neutre et propre (*eigentlich*) de *Sein und Zeit* – quitte à dire que c'est par la temporalité originaire ou la temporalisation du Rien que l'ipse solipsiste est au monde. On n'en a pas fini de s'interroger sur la connivence secrète qui tient ensemble l'ipse et la temporalité, sur cette réduction phénoménologique, déjà distincte de l'*époque*¹, de la mondanité du monde à la temporalité de l'*ego* pur ou de l'ipsité d'un *Dasein*. Le monde, comme disait Heidegger à l'époque d'*Être et Temps*, est chaque fois *mien*. On sait que Heidegger ne s'est jamais vraiment sorti de la difficulté qu'il y a dès lors de passer de cette *Jemeinigkeit* à un « monde commun », à un *sensus communis* phénoménologique, sinon en la supposant résolue par l'abord de l'art, de la culture (Histoire de l'Être) ou du langage. Il se pourrait que, du point de vue phénoménologique, le Rien sur lequel ouvre l'*époque* soit précisément le monde « lui-même », par-delà la temporalité et la temporalisation, donc du sein d'une spatialité et d'une spatialisation tout aussi originaires, par suite aussi par-delà l'égoïté ou l'ipsité toujours conçues comme centre, fût-il ek-statiquement ex-centré ; et que ce Rien se phénoménalise aussi comme rien que phénomène, selon ce qui serait le schématisme propre de sa phénoménalisation. Dès lors, le monde lui-même serait, par-delà la temporalité, le phénomène par excellence de la phénomé-

1. Nous radicalisons le propos de J. Patočka dans son article « Époque et réduction » publié dans *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. fr. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1988, p. 249-261.

nologie, cela même que nous désignons par phénomène-de-monde : il n'y aurait de phénomène à proprement parler, et de phénoménologie rigoureusement distincte de tout phénoménisme, que si le phénomène n'est pas apparence d'autre chose que lui-même, mais phénomène de Rien en vue du Rien, du Rien comme monde en vue du Rien comme monde, en lequel se réfléchit sans concept (*a priori* ou donné par ailleurs) sa phénoménalité comme phénoménalité du monde. Parler de phénomène de chose, d'idée ou de concept serait dès lors contradictoire. Tout comme, on s'en aperçoit, parler de phénomène comme de quelque chose de déterminé.

Tel serait, pour nous, le « résultat » de l'*époque* phénoménologique radicale. C'est là sans nul doute une conception plus facile à énoncer qu'à concevoir dans toute sa profondeur : comment penser contradictoirement un indéterminé de principe comme tel? C'est-à-dire sans l'identifier à son tour? Et où est passée, là-dedans, l'ipsité, qui pour être complice d'une réduction du monde à la temporalité, pour être, plus profondément, rebelle à l'*époque* qui suppose ou bien un sujet de son opération ou bien un sujet auquel cette opération advient, paraît partie comme par enchantement avec l'eau du bain? Cette phénoménologie du Rien en vue du Rien n'est-elle pas le plus extrême nihilisme, celui précisément du monde comme Rien qui ne m'a pas attendu et ne m'attendra pas? Ou plus dramatiquement, ce Rien, le monde, n'est-il pas en lui-même, en « ses » phénomènes, porteur de la mort? Serait-il, par l'absence du Moi à lui, l'absence de lui à moi? Bref, le monde comme Rien serait-il l'absent radical?

Ce serait là, à nouveau, pousser trop loin l'*époque*, la faire basculer de sa dimension phénoménologique à sa dimension sceptique poussée, il est vrai, jusqu'à l'hyperbole. C'est le phénomène qui, cette fois, s'est évaporé, évaporé. Pour mieux nous faire comprendre et convertir nos questions en problèmes moins manifestement intraitables, revenons un instant à Husserl, et à sa combien féconde « naïveté » phénoménologique. Dans l'un de ses fragments posthumes² consacrés à la question de l'intersubjectivité transcendantale, il en vient à concevoir que, dans la mesure où le monde « naturel » – le monde de nos évidences quotidiennes – où nous vivons est commun, où donc l'*Einführung* et sa constitution transcendantale s'y sont toujours déjà effectuées, nous vivons toujours déjà avec une idée de monde (*Weltidee*) qui comporte en elle-même

2. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, hrsg. von K. Kern, Husserliana, Bd XIII, XIV, XV, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973, Bd XV, texte n° 31 (fin février 1933), p. 526-556.

une infinité d'autres idées de monde, dont chacune, à son tour, comporte les autres, y compris la mienne. Cette idée de monde, qui est tout autre chose qu'un « spectacle » ou une « vision » (*Weltanschauung*), est ce qui, chaque fois, pour tout sujet vivant au monde, tient le monde comme l'unité en laquelle nous vivons. Elle a des propriétés singulières puisque, constituée dans son unité, elle en contient une infinité (non mathématique) d'autres de même nature, et est elle-même contenue en chacune d'elles : chacune contient l'infinité dont pourtant elle fait partie. Rapport étrange, paradoxal pour Husserl, où chaque partie du tout supposé est partie totale, et se démultiplie d'autant. L'artifice manifeste que constituerait ici la mathématisation de cette infinité³ laisse surgir cette dernière comme un véritable *apeiron*, un illimité où les idées du monde en nombre à jamais indéfini se recouvrent et s'empiètent mutuellement sans jamais s'identifier totalement en ce qui serait l'idée d'un monde comme leur invariant isomorphe, ne pouvant être que spatial – la sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part, l'omnicentration sans périphérie stable qui est une figure de Dieu, et où le temps, effectivement, en vient à se séparer de l'espace.

La radicalisation de l'époque phénoménologique, la poursuite de la mise hors circuit jusqu'à tout fantôme de centration du monde sur l'ego et la sphère de l'égologie qui y reste attachée, est seule à même de nous libérer de toute rémanence d'une *Weltanschauung* subjective prise sur le monde, et d'un point de vue divin comme point de vue de survol omnicentré – la seule à même, aussi, de dégager l'ego ou l'ipse dans sa teneur phénoménologique⁴. Or, poursuivie de cette manière, qui n'est certes plus husserlienne, mais qui s'en inspire, l'époque de l'idée du monde libère précisément le *Weltphänomen*, le phénomène-de-monde en tant qu'unité phénoménologique sans concept qui se démultiplie aussitôt en une multiplicité, pareillement sans concept, de phénomènes-de-monde, en une pluralité de mondes. Ceux-ci sont toujours parties totales, s'empiètent et se recouvrent mutuellement, mais tout en demeurant à l'écart les uns des autres, en se renvoyant les uns aux autres sans réflexion – sans quoi l'« intersubjectivité » ne serait ni transcendante ni phénoménologique. Le rapport étrange ou paradoxal dont nous parlions à propos des idées de monde devient ce que

3. « Un ensemble est infini s'il est équipotent à l'une de ses parties propres. » Définition cantorienne que l'on retrouve aussi bien chez Dedekind que, déjà, chez Galilée.

4. Selon l'énigmatique formule husserlienne : la subjectivité transcendante est intersubjectivité transcendante.

nous nommons le rapport de *distorsion originaire*, à partir duquel il faut concevoir, à l'origine, la *multiplécité de phénomènes-de-monde* comme se tenant, à l'écart d'un pur et simple éclatement, en ce que Merleau-Ponty nommait si bien une « cohésion sans concept » : c'est celle du *champ phénoménologique*. Si Husserl n'est jamais venu au bout de ce mouvement, c'est que, de manière très caractéristique mais aussi très profonde, il y eût rencontré ce qui eût été pour lui une aporie où aurait été remise en cause sa conception de la phénoménalité : si l'époque radicale doit dégager, derrière le suspens de l'idée dans la *Weltidee* les phénomènes-de-monde originairement pluriels et libérés de l'omnicentration d'un regard divin, alors la part la plus importante de ceux-ci doit toujours rester cachée et même non donnée, c'est-à-dire constituer le répondant phénoménologique de ce que nous nommerions l'en-soi, quelque chose de radicalement inconnaisable, inaccessible soit aux perceptions directes, « en chair et en os », soit, plus profondément, à l'intuition éidétique, censée, chez Husserl, condenser les invariances des premières. Il en résulte ce nouveau paradoxe que ce qui demeure ainsi caché ou non donné n'est pas pour autant inaccessible en général, mais suppose ou requiert, par-delà la conception d'une simple donation possible pour une perception ou une intuition présentes, possibles dans l'omnicentration, un tout autre style d'accessibilité qui généralise, pour ainsi dire, aux phénomènes-de-monde eux-mêmes, ce que Husserl entendait par le « transfert intentionnel » à l'œuvre pour lui dans l'*Einführung*.

Qu'est-ce à dire, plus précisément ? Que la distorsion originaire des phénomènes-de-monde signifie leur « communication » par latéralité. Entendre que l'époque phénoménologique n'ouvre pas au néant, mais au Rien des rien-que-phénomènes, c'est entendre que les phénomènes-de-monde sont désormais irréductibles à des *identités closes* sur elles-mêmes par une réflexivité adéquate et centrée, ouverts en leur cœur même sur de l'indéterminité radicale où rien ne se donne à proprement parler. Ils ne constituent plus des sortes de coupes instantanées qui passeraient les uns dans les autres selon le cours inexorable du présent vivant en écoulement, mais des phases elles-mêmes épaisses, sinon aussitôt de temps et d'espace, du moins, nous allons le voir, de proto-temps et de proto-espaces. Ces phases ne sont pas stases d'adéquation de soi à soi, elles s'articulent toujours déjà les unes aux autres au fil de la distorsion originaire, selon un schématisme phénoménologique lui-même en distorsion (non identifiable à soi), celui de leur phénoménalisation. Il apparaît de la sorte que « les autres » constituent en fait, chez Husserl, les seuls phénomènes-de-monde à l'œuvre dans sa phé-

noménologie, et que l'*Einführung*, avec ses problèmes et apories (qui ne viennent que de l'obstination à la fondation apodictique dans l'épologie), est l'*une des figures possibles de la distorsion originare et du schématisme phénoménologique*.

Ce qui se joue dans l'appréhension d'autrui peut être, en effet, riche d'enseignements pour saisir concrètement les « figures » de la distorsion originare entre phénomènes-de-monde. Si je n'ai pas besoin d'une science ou d'un calcul pour m'ouvrir à autrui, si cette appréhension est immédiate et précède même l'entrée dans le temps et dans l'espace d'un langage et d'une conscience communes (en tant qu'elle les rend possibles), ou si, dans les termes de Husserl, l'appréhension est tout d'abord celle du *Leib* « autre » par mon *Leib* « propre » – les guillemets sont ici phénoménologiques –, si elle apparie originarement deux corps-de-chair qui sont phénoménologiques, non pas seulement en ce qu'ils apparaissent, mais en ce qu'ils le font précisément comme corps-de-chair et non pas comme choses fermées sur elles-mêmes dans l'espace, c'est qu'il y a précisément entre eux comme phénomènes une distorsion originare qui les fait s'empêcher et se recouvrir à un « même » qui n'est ni concept ni idée, mais qui est précisément du champ des phénomènes. Bref, c'est qu'ils sont, par-delà leur identité symbolique qui leur attribue des réalités et des « titulaires » distincts, des phénomènes-de-monde entre lesquels il y a une complicité phénoménale, par-delà la conscience (ici « passive » dit Husserl), donc dans ce que nous nommons aussi l'*inconscient phénoménologique*, et qui constitue la cohésion sans concept du champ phénoménologique. En ce sens très concret, qui est la condition de possibilité rarement interrogée de toute « communication » (et donc aussi, par là, de toute non-communication), le corps-de-chair (*Leib*), qu'il ne faut pas confondre avec le corps objectivé (*Körper*) de l'anatomie, est déjà monde, c'est-à-dire, en fait, *illimité* et *infiniment divisible*, selon l'*apeiron*, tout comme les mondes, eux-mêmes illimités et infiniment divisibles : selon la réversibilité de la chair, dont parlait Merleau-Ponty, et qu'il nous faut ici reprendre à notre compte, l'élément (au sens présocratique) monde des phénomènes-de-monde est un *Weltleib*, élément de corps ou de chair de monde qui se retourne sans rupture en *Leibwelt*, en élément monde de corps ou de chair. Ils sont jusqu'à un certain point indissociables, ce certain point étant « fixé » ou plutôt institué de manière énigmatique, qui ne peut en rien se tirer ni encore moins se « déduire » du champ phénoménologique, par l'*institution symbolique* de l'humanité, dont on comprend qu'elle est elle-même indissociable d'un « dressage », c'est-à-dire d'une institution symbolique du « corps propre ».

À condition d'entendre le « paysage » hors de toute centration optique ou panoptique sur un panorama censé y être donné d'un coup, on peut dire de tout phénomène-de-monde qu'il est paysage-de-monde, et que, au sens que nous venons de dégager, tout phénomène-de-monde étant aussi phénomène-de-corps-de-chair, tout paysage-de-monde est aussi paysage-de-corps-de-chair – ce que les peintres ont toujours su, et qu'ils nous montrent si nous arrivons à voir *par-delà et contre l'image* : rien n'est plus opposé au phénomène-de-monde, nous allons le voir, que l'image. Il en résulte tout d'abord un profond changement de statut de la sensation qu'il faut entendre en son sens le plus large⁵, par-delà ce qui n'en fait qu'une version subjective, dans et pour un corps, d'un signal extérieur – inutile d'insister, ici, sur toute la métaphysique sous-jacente à une telle conception qui peut bien se révéler efficace, mais seulement en vue d'une *connaissance* psycho-physique. La sensation est certes sensation d'un ou de « sensibles », mais loin que je puisse choisir les sensibles à mon gré – à moins qu'on ne me les impose dans l'expérimentation, la manipulation, ou la torture – ce sont les sensibles eux-mêmes qui se ségrègent, sans que je sache ni pourquoi ni comment, sur la masse des phénomènes ou des paysages-de-monde, et c'est cela seul qui explique, autrement que par des artifices intellectualistes, que je puisse sentir *la même chose* (le même « sensible ») qu'autrui, dans une sym-pathie qui, pour être active et ne pas procéder d'une quelconque « communion mystique », ne résulte d'aucun protocole d'accord. Les sensibles ne se confondent donc pas avec l'actuellement senti, et pourtant, ils appellent d'eux-mêmes leurs sensations, non pas comme tel ou tel « point de vue » que tel ou tel « sujet » pourrait en avoir – ce « point de vue » comme tel, il relève déjà de toute une institution symbolique, dont fait partie intégrante l'institution philosophique du sensible et de la sensation –, mais comme un conglomérat phénoménologique de lui-même et de la sensation, dans un être phénoménologique complexe qui est indissociablement de monde et de chair. Le sensible n'est pas toujours déjà là, comme un être potentiel donné par ailleurs dans le spectacle instantané du monde, car il peut aussi bien être sur le mode de l'inouï ou de l'inédit, voire même sur le mode du pressenti complètement virtuel qui toujours se dérobe à l'intensivité présente de la sensation pleine. De ce complexe phénoménologique, fait déjà partie, à vrai dire, l'imagination, celle-là

5. Correspondant à la sensibilité au sens le plus large, allant donc jusqu'à la « sensibilité spirituelle » dont parle Kant dans la troisième *Critique*.

même qui, dans la rencontre d'autrui, de qui je ne vis pourtant pas la vie, et « dans la peau » duquel je ne pourrai jamais me « mettre », m'agrandit sans que j'aie à le chercher, me permet de « sentir », au sens le plus large, au-delà de ce que je ne pouvais pas même concevoir – toute rencontre véritable, dont fait partie la rencontre de l'art, participe de cette « expérience ».

C'est dire que le sensible et la sensation le sont de chair et de monde, avant d'être pourvus d'un titulaire. C'est dire aussi que ce sens-de-chair et de monde est *sens commun phénoménologique*, antérieur à toute monadisation, et qu'en lui, il n'y a pas de différence, coextensive d'une institution symbolique, entre réel et imaginaire, ou plutôt entre réel et rêve. Avec le changement de statut de la sensation et du sensible, il faut concevoir celui non moins profond de l'imagination : loin d'être asservie au « réel » – toujours objet de l'institution symbolique, en particulier dans la philosophie –, en tant qu'elle ne serait vouée qu'à sa variation ou à sa reproduction, elle en fait pour ainsi dire partie intégrante en tant qu'elle en est, elle aussi, constitutive. Loin d'être absurdement une quelconque « faculté des images » – rien ne détruit plus définitivement l'imagination que l'image qui n'est jamais loin, par sa détermination, de la mise en scène sourcilieuse du fantasme –, elle est plus profondément pouvoir de formation, *Embildungskraft* qui ne procède pas par images, mais précisément selon les échanges et les compositions « baroques » des « sensibles » au fil de la distorsion originaires des phénomènes-de-monde. Autrement dit, l'imagination est à concevoir comme le pouvoir onirique et fantastique des phénomènes-de-monde eux-mêmes, comme cela qui, à l'écart de toute institution symbolique dont la mise en ordre ou en réseaux n'arrive jamais qu'incomplètement à la discipliner, est pouvoir-de-monde formateur de mondes, c'est-à-dire à la fois schématisation phénoménologique de la phénoménalisation des phénomènes-de-monde et pouvoir de composition, sans aucun concept donné d'avance, des sensibles/sensations de chair et de monde au sein, toujours, d'autres phénomènes-de-monde. Pouvoir en quelque sorte transcendantal qui, pour reprendre le mot de Kant, est si bien caché dans les profondeurs de l'âme humaine qu'il constitue toute l'activité, à laquelle l'activité de la conscience n'a qu'une très faible part, de l'inconscient phénoménologique, lui-même à la fois chair et monde, champ phénoménologique des phénomènes-de-monde. L'imagination de monde et de chair.

Il ne peut être question, ici, de traiter du difficile problème posé par le dédoublement de l'imagination en schématisation phénoménologique et pouvoir de composition des sensibles/sensa-

tions⁶. Disons simplement que, affecté lui-même par la distorsion originaires, le schématisation phénoménologique ne peut être coïncidence schématique de soi à soi, et qu'il n'y a pas de schème de phénoménalisation qui, par cette non-coïncidence, ne porte encore et déjà les « empreintes » schématiques d'autres schèmes : ces « empreintes », qui constituent les « traces » des autres phénomènes-de-monde dans tel phénomène-de-monde phénoménalisé comme « unité » sans concept et par là radicalement contingente, sont antérieures à tout temps-espace de conscience ; elles sont ce qui manifeste, dans ce que Husserl appelait la synthèse passive (pour nous dans l'inconscient phénoménologique), leur cohésion sans concept, les axes ou les horizons qui les tiennent ensemble, sans que, encore une fois, nous ayons à y réfléchir ni à les distribuer au fil d'un temps-espace de conscience. En deçà ou au-delà des codages symboliques qui les identifient – que ce soit dans telle langue empirique ou dans telle constellation signifiante coextensive de l'inconscient symbolique d'une culture (ethnologie, sociologie) ou d'un sujet (psychanalyse) –, ces « empreintes » sont précisément les sensibles/sensations dont nous parlons, et qui ne se dégagent ou ne se séparent donc que de manière *sauvage*, « baroque » comme ces *Wesen sauvages* dont Merleau-Ponty eut le pressentiment dans *Le Visible et l'Invisible*. *Wesen* ou « êtres » de chair et de monde, ces « sensibles » au sens le plus général sont ce sans quoi toute expérience serait *désincarnée*, dépourvue de toute profondeur, réductible, effectivement, jusqu'au bout, aux seuls « jeux » structuraux des signes ou des signifiants.

Pour le comprendre plus concrètement, il n'est que d'articuler ensemble deux épreuves que Husserl a toujours mises en parallèle, mais sans jamais pouvoir, en vertu, nous le pressentons, de sa doctrine du temps, envisager leur recroisement : celle d'autrui et celle du passé, la première étant davantage axée sur la problématique de la spatialisation, et la seconde sur celle de la temporalisation, sans que, précisément, les deux puissent, par là, se séparer. Dans l'appréhension du corps-de-chair d'autrui comme d'un phénomène-de-monde, donc en régime d'*époque* phénoménologique radicale, ce n'est pas, contrairement à ce qu'a cru obstinément Husserl, *mon Leib* propre et primordial qui s'apparie miraculeusement avec un *autre Leib* situé là-bas, mais c'est, nous l'avons vu, depuis le *Weltleib* qui est chair que du même mouvement le corps-de-chair d'autrui et le mien propre s'en dégagent comme deux

6. Cf. notre ouvrage : *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1987.

« variantes », quoique différenciées et asymétriques. Le pouvoir d'appréhension n'est pas principalement celui d'un moi qui habiterait le corps comme un pilote, mais plus profondément celui de l'imagination au sens où nous en parlons, qui est pouvoir de *Bildung*, de formation de la chair du monde et de la chair du corps de chair. Qu'il y ait asymétrie radicale dans la rencontre, que je vive irréductiblement ma vie et pas celle de l'autre – sauf peut-être dans ces pathologies symboliques que sont les pathologies « psychiques », mais alors, ce n'est pas la vie de l'autre mais celle de l'Autre –, cela ne doit pas nous faire oublier qu'il y a précisément différentes modalités du sentir, y compris celle du sentir à distance, en un lieu qui n'est pas celui de l'ici et du maintenant absolu. Le sensible ne nécessite pas, pour se dégager, sa présence au sein d'une sensation pour moi actuellement présente, il peut être senti, précisément, *in absentia*, à l'écart, latéralement, hors du champ étale de l'actualité. Ce qui a de la sorte été classiquement mis sur le compte de l'imagination change de statut avec elle : je suis aussi bien là-bas, à ce sentir d'autrui, parce que ce sensible qui s'y sédimente m'est pareillement familier même si je ne l'ai jamais rencontré, d'une familiarité qui dépasse toute représentation que je puis avoir de ma vie et de la sienne. Familiarité énigmatique pour laquelle, certes, il faut toute cette « sagesse » quasi alchimique de l'expérience humaine qui ne s'acquiert, semble-t-il, qu'avec l'âge, mais qui dépasse les comptes que l'on pourrait en faire. Familiarité précieuse, puisque, dépassant les cadres d'une initiation à ce que l'institution symbolique code, identifie de l'humain, elle s'étend jusqu'à ce qui peut fort bien *n'avoir jamais été présent*, par suite à ce qui déborde les cadres du temps comme temps de la présence, et permet d'excéder ce qui s'en sédimente comme « habitudes » sans néanmoins surgir comme un absolu non-sens. La distance dont nous parlons n'est donc pas seulement spatiale, mais temporelle. Sentir à distance, ce n'est pas seulement sentir là où je ne suis pas, mais aussi là où je n'ai jamais été, et sans doute aussi, tout aussi énigmatiquement, là où je ne serai jamais. Sans cette possibilité proprement phénoménologique, il n'y aurait tout simplement pas de *sensibilité* à autrui, mais seulement transfert d'informations par les moyens d'une langue codée (par les règles linguistiques et rhétoriques). Il faut donc penser, dans la ligne de Husserl mais au-delà de lui, à une diversité originaire des temps (de consciences et donc d'ipséités), qui n'a pas à être tenue ensemble par un quelconque entendement et temps divins (comme ce fut la tentation de Husserl), mais l'est précisément par cette cohésion phénoménologique sans concept qui, pour n'être *donnée nulle part* sous un quelconque regard, est d'« avant » – mais

cet « avant » est transcendantal – les temps et espaces qui se font dans les consciences. Les sensibles sauvages, en ce sens, viennent de l'*immémorial* pour se dérober, le plus souvent, dans l'inaccomplissement *immature* d'un futur destiné à ne jamais être que pressenti. Il s'agit là d'une sorte très étrange de réminiscence transcendantale sans présent passé qui, avec toute la masse phénoménologique des sensibles sauvages, revire le plus souvent dans une sorte non moins étrange de prémonition transcendantale sans présent futur. De l'autre et de nous-même, nous ne saisissons jamais que fort peu, dans le présent de la rencontre, qui est tout à la fois et indissociablement présent de conscience et de langage. Si l'asymétrie de la rencontre paraît nous faire vivre plus près de nous-même que de l'autre, elle nous éloigne cependant moins de l'autre qu'il n'y paraît – du moins s'il s'agit de rencontre et pas d'un malencontre toujours déjà codé à revers dans l'inconscient symbolique⁷. Car je suis capable de vivre aussi à travers cette *distance* qu'il n'y a pas moins, mais autrement, en moi. Il n'y a pas moins d'immémorial et d'immature en moi qu'en l'autre, et l'énigme est que cette distance d'un proto-temps aux temps de la présence s'articule avec cette autre distance qui, proto-spatiale, me maintient radicalement à l'écart de l'autre sans pour autant m'en séparer comme dans une forteresse.

Tout ceci s'entendra mieux encore si nous envisageons à présent l'épreuve des sensibles telle qu'elle se produit, comme on dit, « en moi ». Telle variation concrète du champ sensible, telle harmonie de sensibles ou tels sensibles indéfinissables ne m'émeuvent pas, comme on dit si souvent, par tout ce qu'ils « évoquent » en moi de souvenirs ou d'associations, mais parce que toute une part indéterminée du champ phénoménologique des phénomènes-de-monde y *est* dans son absence, les habite de celle-ci, non pas, il est vrai, à l'état de tel ou tel événement que je pourrais identifier et dater, mais à l'état, précisément, de réminiscence *indéfinie* qui revire aussitôt en prémonition, en le sentiment ou la *Stimmung* très vive que ce que je savais, sans jamais l'avoir réellement senti, est sur le point de se révéler dans un sentir qui, pourtant, dans le moment même de son imminence, se dérobe. Telle sensation « me fait penser », cela signifie non pas que le signal correspondant déclencherait en moi une série de représentations, mais que l'imagination qu'il y a en elle « pense », ouvre des « rayons de monde » sur lesquels,

7. Pour cette question de la rencontre et du malencontre, voir notre ouvrage, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1988.

peut-être, dans ce qui n'est jamais que la contingence relative de telle ou telle association, vont se poser tels ou tels souvenirs. Mais ceux-ci ne viennent s'y poser, pour ainsi dire, que comme les oiseaux sur la branche, et cela, parce que, déjà, ils étaient travaillés de la même réminiscence et de la même prémonition, de la même charge proto-temporelle d'immémorial et d'immature qui fait se sédimenter tel sensible sauvage. Si elle est « la même », elle n'est pas pour autant identifiable dans un nom ou un concept parce que rien de déterminé ne se donne en réalité dans ces réminiscences et prémonitions qui sont une certaine prise à distance ou en absence d'un passé immémorial qui n'a jamais eu le temps d'avoir été présent au passé, et d'un futur à jamais immature qui n'aura jamais le temps d'être présent au futur. Le sensible n'a cette force d'être irréductible à celle de l'*eidōs* ou de l'étant que parce qu'il est lui-même transi d'insensible, depuis toujours et à jamais en excès sur l'actuellement senti. C'est dire que l'absence s'y forme, dans l'*Einbildungskraft*, sans contenu déterminé et donné, ce qui ne veut pas dire sans absolument aucun contenu, en tant qu'elle habite depuis son écart à l'origine tout ce qui paraît comme donné. En ce sens aussi, c'est tout autrement que par métaphore que les sensibles (visibles, tangibles, pensables, etc.) s'habitent mutuellement et se croisent : cette épaisseur d'absence, qui est aussi écart ou distance par non-identité à soi, est cela même qui « sédimente » les sensibles, parce qu'elle est épaisseur et distance de chair et de monde. Il n'y a pas de sensible pur au sens d'atome de sensible, mais il y a toujours déjà et pour toujours configurations en mouvement – en train de se faire – de sensibles, dans ce qui, relevant de la synthèse passive eu égard à l'activité de la conscience, se proto-temporalise/proto-spatialise hors du présent de la conscience. De la sorte, le souvenir, au sens où le pensait Husserl, n'est pas d'abord, comme il le croyait, la réactivation pure et simple d'un passé qui a été présent dans le présent de la conscience, mais la retemporalisation en présence, avec toutes les infidélités que cela comporte, d'une configuration sensible qui ne s'est enfouie au passé que d'avoir été aspirée par le passé transcendantal qui l'habitait toujours déjà, et qui ne revient, dans la réminiscence au sens courant, que parce qu'elle était déjà habitée, en ce temps, par le futur transcendantal qui en trahissait l'inaccomplissement, et qui continue d'ailleurs de le faire dans le souvenir présent. Si le souvenir relève, comme on l'a conçu classiquement, de l'imagination, ce n'est pas parce que celle-ci restituerait l'image du présent passé *in absentia*, mais parce que le souvenir est la temporalisation, dans la présence de la conscience, d'une configuration « sensible » qui ne cesse de « vivre », mais à l'écart, à

ce qu'il nous faut concevoir comme le massif du passé sous-tendu et aspiré par le passé transcendantal, dans l'inconscient phénoménologique. Ce qui est rappelé revit bien dans la conscience, mais avec sa distance de passé, qui ne s'y abolit pas. Et cela n'exclut pas, mais seul rend possibles les marquages ou codages symboliques inconscients du passé auxquels a affaire l'investigation psychanalytique. Cette distance temporelle, pour n'être pas du même ordre que la distance spatiale, n'en est pas moins rendue possible par une proto-temporalisation/proto-spatialisation des *Wesen* ou êtres (sensibles) de chair et de monde, et c'est là que l'épreuve d'autrui et l'épreuve du passé peuvent se recroiser, comme le pressentait Husserl, mais par impossible. Je ne puis pas moins sentir là-bas, en l'autre, que là-bas, dans le passé, parce que l'absence s'est déjà proto-temporalisée/proto-spatialisée.

Les phénomènes-de-monde en tant que phases de monde ne se constituent donc pas, en leur phénoménalisation, comme autant de présences qui seraient chaque fois données dans l'actualité. Si le paysage-de-monde ne se donne pas d'un seul coup dans l'instantanéité panoptique d'un panorama, s'il est lui-même, par ses sensibles sauvages, littéralement troué d'absences qui s'articulent les unes aux autres dans sa proto-temporalisation/proto-spatialisation, c'est que la contingence de sa phénoménalisation, qui est radicale pour être sans aucun concept, n'est précisément pas la contingence d'une donation. S'il y a de la donation aux mondes des phénomènes-de-monde, c'est toujours déjà et encore toujours au pluriel, dans un éclatement qui déjà fait espace, proto-spatialise, tout en faisant temps, mais en deçà ou par-devers la présence, c'est-à-dire en proto-temporalisant. Ces donations originaires au pluriel ne sont pas d'abord, nous l'avons vu, donations en présence, mais donations traversées d'absence, c'est-à-dire de non-donations, d'opacités ou de profondeurs de monde et de chair qui en font précisément des contingences, mais relatives en tant que toujours déjà et toujours encore liées les unes aux autres dans telle ou telle configuration sensible. C'est là que vient s'inscrire, à proprement parler, la naissance de la conscience en tant que naissance du temps et de l'espace proprement phénoménologiques, où le sens n'est jamais donné dans quelque *Ereignis*, mais est toujours à faire. Amorces de sens à faire, au pluriel, depuis l'immémorialité de leur passé transcendantal, les sensibles revivent le plus souvent dans l'éclipse de sens manqués dans l'immaturité de leur futur transcendantal, et cette éclipse est précisément ce qui retient, le plus souvent, les sensibles dans leur sauvagerie, hors du champ possible de la présence. Retenir cette éclipse en l'étalant dans une phase déjà spatiale qui prend du temps,

c'est précisément faire du sens en faisant du temps, c'est temporaliser/spatialiser du sens en traçant, parmi les sensibles de chair et de monde, un parcours ou un chemin qui est en lui-même temps et sens se faisant, présence qui pré-appréhende en elle-même son avenir et retient en elle-même son passé, conscience qui, tout en se sachant déroulement, sait déjà, quand elle s'amorce, d'où elle vient, et sait encore, dans le même moment, où elle va. Le sens phénoménologique, qui est dans cette mesure sens-de-monde et de chair, est originairement directionnel, mais intrinsèquement, aussi bien vers son passé que vers son avenir, bien au-delà de ce qui, dans l'institution symbolique qui est toujours celle de l'identifiable, relève des significations, voire des signifiants. S'il faut entendre la temporalisation/spatialisation du sens en conscience comme temporalisation/spatialisation en langage, il faut concevoir le langage bien au-delà ou en deçà de toute langue instituée, comme cela même qui, se distribuant dans telle ou telle « séquence » spatio-temporelle de gestes et d'actions, fait des sensibles, non pas des atomes isolés, des signes stables au sens de la linguistique, mais des « signes » fluents du sens lui-même fluent. C'est cela même, en particulier, qui rend l'extrême liberté des paroles par rapport à toute langue, qui fait que dire quelque chose (un sens, voire une multiplicité de sens) est tout autre chose que « réaliser » les « performances » d'un « système » qui n'existe, à vrai dire, que pour la science du langage – ou pour ceux qui voudraient régler l'usage de la parole. Du langage phénoménologique à telle langue empirique instituée, il y a, bien entendu, un gouffre, celui de l'institution symbolique, et ici encore, il serait tout à fait illusoire de vouloir tirer, et encore plus de vouloir « déduire » la seconde du premier. Le langage phénoménologique est l'origine transcendante des langues – qui nous permet, par exemple, d'apprendre une langue tout à fait étrangère –, il n'en est en aucun cas le principe au sens d'*archè* ou de commencement qui, à supposer qu'il soit situable, ce qui n'est évidemment pas le cas, ne pourrait avoir de statut que symbolique.

Ainsi, par le langage au sens phénoménologique, les phénomènes ou les paysages-de-monde peuvent-ils être compris comme ce qu'ils sont couramment : des paysages où nous avons encore à advenir en les parcourant de nos chemins qui y font leurs temps, leurs espaces, et leurs sens, en y traçant nos sillons qui sont sillons de sens, ce que Husserl entendait très maladroitement, dans la *Krisis*, mais entendait tout de même, par *Sinnbildung*. Que ces sillons soient eux-mêmes originairement multiples, aussi multiples que les paysages-de-monde et les sensibles de monde, que, par surcroît, ils

s'évanouissent au massif du passé sitôt qu'ils sont apparus, que leurs traces s'enchevêtrent indéfiniment en ce qui devient un paysage du passé, sous-tendu par le proto-temps, c'est là leur marque d'origine qui les reprend à la fois dans leur immémorialité et leur immaturité. Enchâssés entre les horizons du proto-temps/proto-espace de monde, les sens, contrairement à ce qu'en a pensé la tradition, sont bien reconnaissables, mais sans concept, c'est-à-dire sans être identifiables : eux-mêmes parcours se faisant, leurs traces ne sont jamais refermées sur ce qui en ferait des cercles (des concepts selon Hegel) identifiant leur passé et leur avenir, mais des traces relativement indéfinies de porte-à-faux où jamais ce qui s'ouvre au futur de la présence n'arrive à se reprendre intégralement en son passé; le sens de leur enchâssement est précisément que leur passé est encore sous-tendu par le passé transcendantal toujours déjà enfoui et leur futur par le futur transcendantal encore toujours dérobé; c'est même par cet *écart* à l'origine, qui est tout autant *écart* dans la présence elle-même, que le temps-espace de langage, le sens se faisant, est sens à distance de lui-même comme d'*autre chose* que lui-même, d'une extériorité proto-spatiale et proto-temporelle qui est l'extériorité radicale des mondes des phénomènes-de-monde. C'est cela seul qui, du point de vue phénoménologique, permet d'échapper au dilemme philosophique de l'apophantisme du langage ou du nominalisme. C'est cela aussi qui fait que les sensibles de monde qui adviennent au statut de « signes » du sens se faisant (phonations, caractères dessinés, gestes, actions, et tous autres sensibles possibles) ne sont pas non plus actuellement présents dans la présence se faisant, continuent d'être habités d'absences qui ne demeurent absences ou profondeurs de monde qu'en devenant, par surcroît, absences au sens et pour le sens-de-monde qui se fait. Ces « signes » ne sont « matériels » que par abstraction, et c'est tout un problème, impossible à traiter ici, que de mesurer la connivence éventuelle de cette abstraction avec l'institution symbolique des signes en un « système » sémiotique.

Tout cela ne fait certes pas l'unicité d'un monde au sens où chacun l'entend couramment puisque nous sommes passés de la multiplicité originaire des phénomènes-de-monde à celle, tout autant phénoménologique, de ces phénomènes-de-monde que sont aussi les sens, originairement multiples, en tant que temporalisations/spatialisations en consciences, elles-mêmes originairement plurielles. Le lacs des parcours temporels de mondes se tient certes, comme le champ phénoménologique dont il fait partie intégrante, en une cohésion sans concept, mais il ne fait pas pour autant une unité. Dans ce multiple toujours changeant, revirant, évanouissant,

il n'y a pas d'Un. Loin de nous ouvrir au néant, l'épochè radicale nous a livré l'accès à une prolifération phénoménale qui pour être presque rien, celle du Rien (que phénomène), n'est pas absolument rien. D'où vient donc le Rien, ou tout au moins son imminence, et celle de son retournement en néant? N'avons-nous pas, jusqu'à présent, trouvé une sorte de rêve divin, que nous avons tous, dans nos profondeurs, comme une sorte de « paradis phénoménologique », mais qui reste fort éloigné de notre expérience commune? N'y a-t-il pas, du moins, dans l'institution symbolique en tant qu'institution de l'identifiable, quelque chose comme une sagesse inconsciente qui, visant à faire de tout cela un ordre (*cosmos*) stable, instituerait, précisément dans l'inconscience, un monde? Question abyssale, cela s'entend, à laquelle nous allons tenter de répondre latéralement, et où nous allons voir resurgir la question du Rien et de son revirement possible dans le néant.

Si l'épochè phénoménologique radicale nous a délivrés des pièges de centration exclusive qu'il y a dans toute égoïté ou ipséité, elle doit encore nous ouvrir au type de rapports phénoménologiques qui peuvent se nouer entre l'ipséité et les phénomènes comme rien que phénomènes. Pour avoir, par un côté, une allure « paradisiaque », les phénomènes-de-monde n'en sont pas moins inquiétants par toute la part d'absence originnaire qu'ils comportent, qui est tout autant imminence de l'absence de l'ipse en eux : tout y est éphémère et provisoire, même le sens qui s'y fait en présence, et rien n'y garantit le retour contre l'enfouissement dans le passé transcendantal et la dérobaie dans le futur transcendantal. La phénoménalité des phénomènes-de-monde porte en elle, toujours déjà et pour toujours, l'imminence de mon absence à eux, c'est-à-dire de ma mort. La contingence radicale de leur phénoménalisation, qui n'est pas celle d'une donation qu'il suffirait de recevoir, ou dont il faudrait se montrer digne, advient précisément comme telle, c'est-à-dire tout autant comme un risque de mort à ce qui me fait que comme une chance de vie à ce qui pourrait me faire comme sens à faire. Ce qu'il y a, pour l'ipse, de commun aux phénomènes-de-monde, c'est la *Stimmung*, qui n'est pas un sentiment « subjectif », qu'ils ne m'ont pas attendu et ne m'attendent jamais pour se phénoménaliser sans relâche, dans l'inconscience d'un incessant rêve phénoménologique anonyme dont nous demeurons le plus souvent insoucieux. Ce n'est pas tant l'existence des êtres et des choses hors de nous qui est propre à nous désespérer, car elle nous rassurerait plutôt de sa familiarité quotidienne, que ce savoir sans raisonnement, immémorial dans ce qu'il a d'incoercible, et immature dans la confiance que nous faisons chaque soir au jour qui va

venir; savoir que la merveille de la phénoménalité, qui nous fait vivre sans passé et sans avenir définis, est néanmoins telle que je n'y ai pas toujours été et que je n'y serai pas toujours, tout simplement déjà parce que je n'y suis pas à chaque minute de mon existence. Certes, tout, l'institution symbolique, me parle de ma naissance et de ma mort : mais si je reçois ces paroles autrement que comme des discours convenus, si j'y prête une foi qui déborde le sens que j'accorde aux péripéties de ma vie et de celle des autres, c'est que, dans leur profondeur le plus souvent inconsciente, les phénomènes-de-monde sont traversés par l'horizon d'une absence radicale, à l'origine, qui se schématise sans relâche du même mouvement que les phénomènes-de-monde et les sensibles sauvages qui s'y sédimentent : absence radicale de monde à l'ipséité qui est du même coup absence radicale de l'ipséité aux mondes, absence en imminence où, énigmatiquement, nous vivons comme son ombre. S'il y a, comme Kant l'a vu à propos de l'art dans la troisième *Critique*, un plaisir à la phénoménalisation, il y a aussi, en elle, indissociablement, un effrayant vertige, qui confère statut phénoménologique à ce qu'il entendait par sublime. C'est là que se fait concrètement, dans nos termes, l'épreuve de l'épochè phénoménologique de l'ipse empirique, symboliquement institué comme identité, susceptible de se représenter par surcroît centrée sur elle-même; donc l'épreuve de l'imminence de sa mort à l'empirique, de l'abandon de ses déterminités qui la lui fait traverser pour « se » retrouver, comme ipse inconnaissable et irréductible, c'est-à-dire au lieu de l'énigme qu'il ne cesse de constituer à lui-même et aux autres. Mais cette énigme n'est plus à proprement parler de monde : énigme nue, qu'il nous faut interroger, car c'est là que se trouve la racine transcendantale de l'institution symbolique, y compris et sans doute surtout en tant qu'elle institue un monde.

Pour mieux comprendre ce qui est en question, et en particulier, pour mieux saisir la teneur phénoménologique des exemples cités par Kant du sublime (chaos montagneux, océan déchaîné, volcan en éruption, ciel étoilé, etc.), il nous faut prêter attention à une dimension des phénomènes-de-monde que nous avons passée jusqu'ici sous silence : leur dimension terrestre, à laquelle Husserl a merveilleusement introduit dans un texte devenu célèbre, et intitulé « Renversement de la doctrine copernicienne : la terre ne se meut pas »⁸. Dans tout phénomène-de-monde, laisse-t-il entendre, il y a une terre « transcendantale », une arche originnaire qui ne se

8. Republié récemment en français dans E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, coll. « Philosophie », 1989.

meut pas, qui demeure comme un sol inamovible sous les cieux qui constituent un autre lieu, celui des astres ou des étoiles. À dépasser ce qui relève tout simplement de l'évidence positive, cela signifie que tout phénomène-de-monde aurait une teneur terrestre-transcendantale en tant qu'il serait traversé, originellement, de cette structure d'horizon, pour nous proto-spatiale, par laquelle le terrestre et le céleste se rejoindraient, hors de notre portée, et malgré leur irréductible distance, à l'horizon où nous ne sommes jamais puisqu'il recule sans cesse. Toute situation spatiale est en effet tributaire de cette scission proto-spatiale des phénomènes-de-monde, puisque sans elle, il n'y aurait effectivement ni ici ni là-bas, ni ici-bas ni au-delà. Par là aussi, la connivence *Welt/Leib* dans la réversibilité du *Weltleib* à la *Leibwelt*, serait connivence d'une chair corporelle et d'une chair terrestre sédimentées toutes deux à distance, dans les sensibles sauvages, d'une chair plus subtile parce que pour ainsi dire plus immatérielle, celle de l'air et du feu, ou de l'éther. Les dangers de la symbolisation immédiate sont ici très grands, ainsi que le montre la pensée heideggerienne du *Quadrupart* (*Geviert*), complexe instable, abstrait de Hölderlin, qui fait jouer la différence mortels/immortels (dieux) dans la différence terrestre/céleste.

Il suffit en effet de considérer les exemples kantien sous cet angle pour se rendre compte que l'horizontalité terrestre/céleste n'est pas simplement liée à la phénoménalité intrinsèque des phénomènes-de-monde, que le terrestre n'y est pas fixé d'avance dans la stabilité inexorable d'une sorte de factualité originaire et transcendantale – et qu'en ce sens, Husserl, lui aussi, « avait tort ». Ce qui donne le vertige le fait sans doute surtout parce qu'est profondément subvertie l'assurance des repères terrestres horizontaux : dans le déchaînement de la tempête comme dans le chaos montagnoux, terre et ciel sont comme pris dans la fureur de se rejoindre, de se mêler dans leur enchevêtrement mobile ou apparemment figé ; dans le ciel étoilé, l'immensité de la voie lactée et de ses voisins fait se réduire la terre-de-chair et le corps-de-chair à un point vagabond parmi les points, illocalisé et illocalisable, l'horizon du terrestre se perdant dans la nuit – ce qui engendre le mouvement d'une « subtilisation » de la chair, de son éparpillement. Or ces phénomènes sont pourtant toujours phénomènes-de-monde. Cela donne à entendre que « le » monde au sens phénoménologique est bien plus que le terrestre, que si le terrestre phénoménologique est de chair, la chair du corps-de-chair et du monde excède ses figures terrestres, va jusqu'à s'incarner, non sans vertige, dans ce qui met en mouvement l'imminence de l'indistinction du terrestre

et du céleste, que Kant prend, selon les nécessités de son architectonique, pour le côté « informe » des phénomènes. Mais le vertige est pour ainsi dire plus actif, plus proche de l'époché phénoménologique radicale, là où l'horizon qui unit et sépare le terrestre du céleste s'ouvre indistinctement.

Les paysages-de-monde ne sont donc pas, *ipso facto*, « paysages-de-terre », parce qu'il n'y a pas, *a priori*, en eux, de sol transcendantal comme stabilité immuable et invariante, mais des grappes de concrétudes sensibles qui sont des mouvances ou des mobilités en échange réciproque, donnant l'apparence du chaos en formation incessante, dans l'entre ou l'antré qui se creuse depuis ses bords inaccessibles. Il y a toujours, d'une certaine manière très profonde, une prolifération in-finie des sensibles au monde, dont Proust a si bien donné l'idée, dans la phénoménalisation : prolifération où, complètement débordé, envahi, excédé, « je » suis sur le point de disparaître, pris aux phénomènes-de-monde comme à ce qui, en un sens, est *inhabitable* : il n'y a pas de phénomène-de-monde qui ne soit apte à nous éveiller au sublime parce que toujours, dans le vertige de sa phénoménalisation, joue l'imminence de la mort, de l'engloutissement de ce qui se fait là, sans moi, dans la précarité extrême de sa contingence radicale, et qui n'est pas un « en-soi massif » et plein de lui-même (Sartre), mais un « en-soi » complexe, profondément hétérogène, différencié ou « en haillons », mais néanmoins d'un seul tenant.

Ce n'est pas pour autant que le « plaisir de phénoménalisation » dont nous avons parlé soit une sorte de plaisir pervers, car plaisir caché de la mort. C'est au contraire, tout aussi bien, le plaisir d'une certaine immortalité que Kant a bien saisi dans sa subtilité, qui me fait comprendre les « récits » de l'immortalité – par-delà leurs codages symboliques il est vrai tout à fait prégnants – autrement que comme de la pure et simple fiction – infantile ou autre – sans consistance aucune. Car l'horizon de monde, comme horizon d'absence qui se proto-spatialise/proto-temporalise en horizon d'absences où les sensibles sont toujours déjà et toujours encore « éclatés », comme horizon de la mort qui affleure à fleur de phénomènes, me place aussi ailleurs, là où je ne puis pas être, aussi bien que là où je n'ai jamais pu être et là où je ne pourrai jamais être, au-delà donc de la certitude de ma mort empirique. C'est cela qui, à travers ce qu'on pourrait nommer une familiarité phénoménologique avec la mort-aux-phénomènes, m'incite à traverser ma mort empirique, fait que l'imagination de l'au-delà, qu'il faut comprendre, ici encore, avec son changement de statut, est autre chose qu'une simple projection de l'ici-bas qui me reviendrait depuis

l'arrière de la glace pourtant sans tain de l'interruption brutale de ma vie. Tel est le sens de la mémoire transcendante du monde qui, par ses réminiscences transcendantales, déborde tout ce qui a jamais été, empiète dans l'immémorialité sur l'avant de ma naissance, et tel est aussi le sens de l'anticipation transcendante de monde qui, par ses prémonitions transcendantales, excède dans l'immaturité tout ce qui sera jamais, plonge dans l'obscurité manifeste de l'après ma mort. Tel est encore le sens de la proto-spatialisation de monde qui fait reculer indéfiniment ses bords où pourtant je ne suis pas ni ne peux être, et dont l'absence dans la présence où je suis est néanmoins active. En ces sens, c'est dans la mesure même où les phénomènes-de-monde sont tenus pour moi ensemble par l'horizon d'absence, donc par l'horizon de la mort, que le champ phénoménologique paraît immortel. Non pas, précisément, que « mon » corps y devienne, même en imminence, « glorieux », mais que la chair, indistinctement de corps-de-chair et de monde, ne se confonde précisément ni avec la matière, ni avec le terrestre, constitue la phénoménalité indéfiniment chatoyante des phénomènes-de-monde. L'énigme de l'incarnation est loin de se ramener, comme on l'a cru classiquement, à l'énigme de l'incorporation, et à ce titre, il suffit de se rappeler que, pour utiliser une expression heideggerienne, tout d'abord et le plus souvent, nous sommes désincarnés, soit une « chose qui sent », soit une « chose qui pense », soit *les deux*.

Voilà qui est propre à faire rêver... Précisément. À condition de ne pas aussitôt se re-présenter ces rêves, ni d'être saisi par leur recodage symbolique aveugle, au fil des intrigues symboliques de l'inconscient symbolique. Il faut, plus que jamais, tenir « la chose même », et poursuivre encore un moment ce mouvement que nous ébauchons du sublime phénoménologique. Il est inconcevable, mais pas absolument absurde de penser que cette immortalité pourtant transie de mort, de la phénoménalité des phénomènes, communique quelque part, mais à travers un abîme, avec la seule immortalité qui m'importe réellement, et qui n'est pas celle de mon « petit moi » avec toutes ses « petites misères », mais celle de mon ipséité, de ce « style inimitable et irremplaçable de l'imprévisible » qui fait le sens de ma vie et de celle des autres, c'est-à-dire aussi bien le sens de la vie. Là vient en question la rencontre phénoménologique en abîme, du champ phénoménologique qui ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais, et de ce qui, *ailleurs* que ce dernier, me tient en mon ipséité en ce qu'il paraît m'avoir attendu depuis toujours et continuer de m'attendre pour toujours : énigme, non seulement de l'*instituant* symbolique qui m'institue en m'individuant

par-delà les règles de parenté, énigme d'une transcendance qui n'est pas de monde, qui paraît se tenir par-delà ses bords et plus profond que ses entrailles, énigme qui me fait affronter ma propre mort, mais énigme, aussi, qui fait se tenir, depuis son au-delà, le ciel étoilé autant que l'océan déchaîné ou le chaos montagneux, comme l'immensité d'extension et d'intensités à laquelle, pourtant, d'une certaine manière, je « fais face », passant de l'incitation à traverser ma mort empirique à cette traversée même, énigmatique – plus qu'en imagination, m'appelant, pour paraphraser Kant, au supra-mondain des phénomènes-de-monde par quoi seul *un* monde et *une* communauté, tout aussi énigmatiquement, *s'instituent*. Les sens-de-monde de langage, phénoménologiquement évanouissants et en lacs, peuvent alors se rassembler sous l'horizon commun de ce qui, à travers l'abîme, fait le sens même des sens : l'interrogation du sens pour le sens, de ce qui semble avoir sens et ne pas en avoir, le travail d'élaboration symbolique, peuvent alors commencer, s'amorcer, comme réflexion téléologique in-finie, au sens kantien, du sens. Ce travail, qui est celui de la culture, procède toujours du retour de l'instituant symbolique dans ce qui, de l'institution symbolique, paraît déjà donné car figé ou institué. Travail incessant, difficile, que nous recommençons à chaque génération, avec plus ou moins d'aveuglement. Car nous savons aujourd'hui, par une insondable désespérance qui est celle d'un siècle parsemé d'horreurs nues, que, par sa proximité avec la mort, l'instituant symbolique, l'Autre, peut lui-même se retourner en machination aveugle de la mort, en la crispation égoïste et égotiste sur soi qui, de manquer le moment proprement instituant du sublime, se retourne contre soi et contre les autres, comme œuvre de la mort. Survivre une seconde tel qu'on croit être vaut mieux que s'abandonner au « style inimitable de l'imprévisible » : cela ne se peut que si chacun est assigné à son lieu par ce que Flaubert nommait si bien la rage de conclure. Mais cette rage n'est qu'illusoirement la nôtre, car elle est celle des « systèmes » symboliques où nous croyons vivre, et qui se machinent à l'aveugle, tel le *Gestell* heideggerien, bien au-delà cependant de la technique et de la techno-science qui n'en est qu'une figure, de plus en plus manifestement absurde, pour nous mettre « en souffrance » de monde, hors-monde⁹. C'est ce désir d'immortalité-là qui est mortifère, fantastiquement, parce qu'il se protège, non pas de la mort, mais de l'épreuve du sublime, où nous avons à nous rencontrer, dans cet échange énigmatique et jamais

9. Pour tout ce que nous disons du symbolique, et pour la notion de *Gestell* symbolique, voir notre ouvrage : *Phénoménologie et institution symbolique*.

résolu entre la liberté de notre incarnation et la liberté de notre *ipse*. La transcendance de monde est autre chose que la transcendance nihiliste de la mort diffuse et profuse, l'*epochè* phénoménologique radicale est autre chose que l'*epochè* sceptique qui dissout toute foi, y compris celle qu'il nous faut pour être au monde, si et seulement si le Rien du rien que phénomène est tenu pour autre chose que pur et simple néant, s'il est lui-même quelque chose à quoi nous ne pouvons faire face que quand, *d'un autre côté*, nous nous découvrons dans l'énigme nue de notre ipséité, elle-même écho d'une énigme que nous ne rejoindrons jamais parce qu'elle nous dépasse *absolument*, mais par laquelle seulement nous *commençons* à être là, au *même* monde, car aussi au *même* sens (des sens). C'est dans ce jeu en abîme, dont il faut penser qu'il traverse toute culture qui ne dégénère pas tendanciellement et pathologiquement en *Gestell* symbolique (dont notre siècle offre tant d'exemples), que les paysages-de-monde commencent à être *habités* par nous comme un paysage qui prend forme de monde, le monde de la vie (*Lebenswelt*) de Husserl, ayant un sens – ce qui ne veut surtout pas dire une signification –, insondable parce qu'inépuisable, mais susceptible de vivre, depuis l'obscurité de son futur eschatologique, à travers les générations. Il n'y a pas de téléologie du sens pour lui-même sans cet horizon eschatologique sous-tendant le présent depuis son ailleurs – c'est là l'écho du futur transcendantal dans toute culture historique –, et dans cette mesure, comme nous le comprenons par-delà le Husserl de la *Krisis*, il faut se garder de confondre téléologie et finalisme, et de lier hâtivement la téléologie à l'archéologie : le *télos* qu'est le sens des sens est sans *archè* puisque l'*archè* est un abîme, une absence de fondement, d'*archè*.

Marc Richir

EVRY SCHATZMAN

*Spéculations autour du temps
du monde*

Nous vivons dans un monde physique, un monde de matière, le soleil se lève, il se couche, la lune déploie ses phases, les saisons se succèdent, il pleut, il neige, il vente. On finit dans la vie urbaine par oublier ces contraintes inexorables et le développement de l'import-export a même fait disparaître cette référence alimentaire d'autrefois : on ne mangeait pas les mêmes légumes en septembre et en mars.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler le rôle de ce monde physique dans l'activité humaine, dans la formation de notre mode de pensée, dans notre représentation du monde et dans l'élaboration de notre relation aux autres, à la société humaine. Et l'on peut même soutenir la thèse suivant laquelle une civilisation extra-terrestre, ayant eu à affronter la même réalité physique, ayant suivi un développement analogue au nôtre, aurait élaboré les mêmes concepts, si bien que nous n'aurions pas de peine à entrer en communication.

Un certain nombre de travaux scientifiques récents nous permettent peut-être, ne serait-ce que par analogies et métaphores, de donner un sens à la notion d'évolution, cette notion s'appliquant non seulement au monde physique proprement dit, mais aussi au monde biologique et à l'homme, en faisant apparaître ce qui est probablement la cause de cette évolution. On peut alors donner *aussi* un sens au mot progrès et proposer, dans un monde désespérant (le monde des hommes naturellement!) une vision optimiste de l'avenir de l'humanité.

Une telle démarche n'a rien de nouveau. De tous temps les