

# Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes

Marc Richir

## I. – L'ENFERMEMENT DANS LA SUBJECTIVITÉ : PSYCHOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

### a) *Introduction*

C'est devenu un lieu commun de notre culture, qui a en cela énigmatiquement partie liée avec l'institution classique de la philosophie, que d'opposer pratiquement pensée et affectivité : alors que la première n'a de chance d'accéder à l'être, c'est-à-dire au moins à une certaine «objectivité», qu'en neutralisant toute affectivité – prise comme «passion» –, la seconde est reportée entièrement sur la sphère du subjectif et du «psychologique». A l'impartialité censée être souveraine de la science répond la partialité obscurcissante et obnubilante des passions, dont le lieu peut être communément désigné comme celui de l'affectivité. A la clarté et la distinction du rationnel patiemment et méthodiquement conquis s'oppose l'obscurité irrationnelle de la violence des affects qui ne serait là que pour rompre la sage «communication». Bref, la pensée serait en elle-même, dans sa vérité, dépourvue d'affectivité – sinon celle, hautement sublimée et harmonieusement équilibrée, attachée à la recherche d'un bonheur de savoir –, et l'affectivité serait corrélativement, en elle-même, dépourvue de pensée.

La philosophie commence, on le sait, avec la mise en question des lieux communs. Chacun n'en sait pas moins, pour ainsi dire depuis toujours, en tout cas depuis Platon, que les choses sont loin d'être aussi simples. Tout d'abord, il y va, manifestement, de la «définition» de ce qu'est penser. Or celle-

ci, contemporaine de l'institution de la philosophie, est prise dans la circularité symbolique d'une tautologie symbolique, celle du penser et de l'être : penser «vraiment», c'est penser l'être *comme tel*, tel qu'il est, et penser l'être tel qu'il est, c'est penser vraiment. Ou, dans sa version moderne, cartésienne, pour penser vraiment, il faut être, et pour être, il faut penser vraiment – sans qu'aucune mesure ou aucun critère extrinsèques ne puissent être fournis pour l'entente de ce «vraiment». On connaît les avatars de la vérité depuis Parménide jusqu'à Heidegger. Et on devine qu'ils sont strictement coextensifs des avatars de l'affectivité – depuis l'obscurité totale jusqu'à une «vérité» au moins relative au long de la même Histoire. Ce n'est pas un hasard, et nous y reviendrons, si, dans *Sein und Zeit*, dont le pouvoir d'effraction dans la tradition philosophique reste considérable, Heidegger trouve dans l'affectivité (*Befindlichkeit*) et la tonalité affective (*Stimmung*) un certain pouvoir de vérité, et s'il cite, à l'occasion, à la fin du § 29, le livre II de la *Rhétorique* d'Aristote, en précisant que «l'interprétation ontologique fondamentale de l'affectif en général n'a pratiquement pas réussi à accomplir de progrès notable depuis Aristote» (SuZ, 139)<sup>1</sup>, et en dénonçant les faiblesses insignes de la psychologie qui réduit l'affectivité à des «phénomènes d'accompagnement» (*ibid.*).

On dira avec droit, dans un second temps, que cette vision heideggerienne de la psychologie est un peu courte, bornée qu'elle semble être aux manuels scolaires plus ou moins pénétrés de «philosophie» qui régnaient encore à l'époque. La «rhétorique» des passions a été considérablement enrichie, voire bouleversée, on le sait, par Freud et la psychanalyse. Et pourtant, que ce soit comme chez Freud, dans les différentes versions de l'«appareil psychique», ou que ce soit, comme chez Lacan, dans une élaboration, qui doit beaucoup à la rhétorique, de l'inconscient comme essentiellement symbolique, si la liaison de l'affect et de la pensée est reconnue et même explorée, on ne peut pas dire que l'affect ou la passion du penser y ait un statut, sinon, chez le premier, sous la forme en réalité très

confuse et très brumeuse de la «sublimation», et chez le second, sous la forme à vrai dire caricaturale des «quatre discours», où bien peu de ceux pour qui la question du penser demeure une question primordiale pourront se reconnaître.

Cela est dû, sans aucun doute, à ce que toute «théorie» des passions, et donc de l'affectivité, est plus ou moins conduite, à son corps défendant, vers une sorte plus ou moins subtile de rhétorique, donc d'hypothèse implicite de dissociation de la pensée et de l'affectivité, apparemment nécessaire pour pouvoir envisager leurs liens<sup>2</sup>. Nous sommes renvoyés, de la sorte, aux origines, non seulement à la *Rhétorique* d'Aristote, mais encore à ces abîmes qu'a dû rencontrer Platon dans son combat contre les sophistes. Abîmes de subtilités, on le sait, et dont l'étude et les commentaires ne seront très certainement jamais achevés, tant le penser s'y montre dans sa passion qui, pour être très spécifique, n'en demeure pas moins insaisissable. Autant aujourd'hui qu'autrefois, la passion ou «l'affect» de penser demeure le titre d'une *question* dont toute réponse positive ne pourra être, fatalement, que tautologique. Il faut se résoudre à ne pas savoir très bien ce que c'est précisément que penser et ce que c'est précisément que sentir ou «être affecté».

Cette absence de précision, cette indistinction ou ce «flou» eidétique, sont cependant une chance à prendre pour engager au moins un traitement de la question, chance qui consiste à ne pas se donner d'avance, présupposer, fût-ce subrepticement, une pré-compréhension engageant déjà ce qui est à comprendre – et encore moins une pré-définition qu'on aura d'autant plus de plaisir à trouver, après coup, dans la définition que la première se sera implicitement glissée sur de l'indistinct. Chance, donc, qui consiste à échapper au régime tautologique du penser, celui qui règne «tout d'abord et le plus souvent» sans partage. Certes, n'a-t-on, mais c'est là, déjà, au moins une «définition» négative du penser, celle-là même qui, pour nous, est finalement celle de la *phénoménologie*. Il faut savoir, cependant, se libérer de la logique de la formulation, car la logique pourrait fort bien n'être, en l'occurrence, qu'un piège, coextensif d'une certaine institution symbolique du langage – le langa-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, p. 139. Nous citerons la traduction française d'E. Martineau, Authentica, Paris, 1985. Nos citations, incluses dans notre texte, entre parenthèses, seront indiquées par le sigle SuZ suivi de l'indication de page dans l'édition Niemeyer. †

2. Il est caractéristique que Heidegger n'ait jamais repris, à notre connaissance, tout ce qu'il ébauche comme perspectives, dans *Sein und Zeit*, à propos de la *Rhétorique* d'Aristote.

ge logico-eidétique de la philosophie – qui rend, c'est connu, bien des choses *impensables*, et tout d'abord la pensée elle-même. Or, notre expérience du langage, et plus particulièrement du langage qui *fait sens* – et pas «signe», au sens de «signe» d'une information, d'un état-de-faits ou d'un état-de-choses –, montre que le sens se faisant est toujours une aventure qui, loin d'être l'accession plus ou moins difficile à sa tautologie qui ne serait plus que celle de la signification instituée obscurément au départ, n'en est pas moins une aventure non dépourvue de commencement et de visée d'une fin. Ici le commencement est une énigme qui, étrangement, nous requiert. (qu'est-ce que penser ? Et la passion du penser ?), et la fin, non moins étrangement, une énigme que, au terme, facticiel avant que d'être factuel, de notre parcours, nous espérons rendre un peu moins inscrutable. La «chose même», c'est donc cette énigme elle-même, et non pas quelque chose que nous puissions intuitionner préalablement. Elle ne nous lache pas, ne nous lachera pas, circulera tout au long de l'aventure du sens si, du moins, dans les multiples accidents de son parcours, nous arrivons à y prendre garde pour y rester attentifs, pour la maintenir ouverte, comme telle, grâce à une *epochè* de toute présupposition et de toute réponse prématurée qui tendraient à se glisser dans leur positivité apparente pour refermer l'interrogation.

Cela étant, nous savons que par cette radicalité, où l'aventure du sens se faisant est l'aventure de son porte-à-faux irréductible par rapport à lui-même, nous proposons un «usage» de la phénoménologie qui, pour être fidèle, dans notre esprit, à l'inspiration du fondateur, Husserl, n'en peut pas moins paraître, à l'égard de ses «doctrines», comme «hétérodoxe». Mais la fidélité phénoménologique est celle aux problèmes et questions, pas celle aux «doctrines», Husserl lui-même l'a répété tant et plus. Il nous faut donc tout d'abord, pour débroussailler le terrain en vue de l'énigme de notre question, dégager la tradition phénoménologique, essentiellement chez Husserl et Heidegger (*Sein und Zeit*), de ce qui y apparaît encore, précisément, comme «présuppositions» doctrinales non interrogées pour elles-mêmes. Du même mouvement, nous verrons surgir, de manière plus précise, les termes mêmes de notre interrogation.

### b) Husserl

Comme on le sait, le départ de Husserl dans les *Recherches logiques* est l'analyse des «vécus» de la pensée à l'œuvre dans la connaissance logico-mathématique des idéalités. Si l'on a souligné à bon droit les attaches de ce point d'entrée dans la problématique de la théorie de la connaissance à la pensée de Brentano, on a parfois omis de signaler que cette analyse est avant tout eidétique, et que les «vécus», loin d'être l'objet d'une quelconque introspection «psychologique», ne sont envisagés que dans leur teneur d'essence, dans ce qui, impliquant déjà une mise hors circuit du sujet empirique-psychologique du penser, n'est en corrélation noético-noématique avec les idéalités que d'en comporter l'éliision. Dans la mesure où l'affectivité est encore classiquement envisagée, par Husserl, comme «obnubilation» subjective de la connaissance, il ne faut pas s'étonner qu'il n'en soit, le plus généralement, que fort peu question<sup>3</sup>. Mais cela implique précisément, en retour, une sorte de «psychologisation» de l'affectivité, coupée de la constitution *a priori* de l'idéalité.

Les choses se compliquent cependant avec le «cartésianisme» de Husserl, qui apparaît en 1907 dans *L'idée de la phénoménologie* pour ne plus jamais disparaître de son œuvre. La démarche husserlienne de fondation des idéalités matérielles (les *eidè* coextensifs des singularités sensibles, devait presque fatalement conduire à envisager la constitution de la perception des objets sensibles. C'est dans ce contexte que s'élabore très tôt – dès les *Recherches logiques* –, pour s'amplifier par la suite, la célèbre doctrine de la perception par «ébauches», «esquisses», *Ab-schattungen* (littéralement : «adombrations»). Selon un mouvement très cartésien d'opposition entre la «certitude» (l'«évidence») de l'*a priori* logico-eidétique et le caractère précaire, toujours présomptif, à jamais inaccompli de tout ce qui touche au sensible, Husserl est tenté, on le sait, de retrouver la certitude – seule garante, selon lui, de la «scientificité» de la phénoménologie – dans l'immanence censée pure des «vécus» perceptifs pour mesurer à partir de là le caractère

3. Ne subsistent, dans le logico-eidétique, que le désir et la satisfaction (jouissance) de remplissement. Cf., ici même, l'étude d'A.M. Roviello.

inaccompli de la perception. C'est en fait un mouvement très paradoxal, dont Husserl lui-même eut toutes les peines à se sortir, puisqu'il consiste en somme à «re-psychologiser» le «vécu» en enfermant les *Abschattungen* dans la sphère de la subjectivité. Certes, celle-ci est censée n'être plus la subjectivité psychologique, c'est-à-dire factuelle et événementielle, mais la subjectivité transcendante, tenue en elle-même par le triplet *ego-cogito-cogitatum*. Mais dans la mesure où les «adombrations» de l'objet perceptif garderont toujours, nécessairement, le caractère de la contingence – qui fonde à son tour le caractère intrinsèquement téléologique de la perception –, il sera toujours difficile de distinguer entre l'«événementiel» psychologique et la rencontre proprement transcendante de la contingence, entre le psychologisme transcendantal comme organisation typique-éidétique des faits relevant de la *psychè* et la phénoménologie transcendante comme constitution génétique de la typique-éidétique dans son articulation des téléologies de contingences.

Cette soi-disant immanence des «vécus» à eux-mêmes, qui a pu donner à Husserl l'illusion de leur donation pure dans la sphère de la *cogitatio*, signifie en fait leur enfermement dans la subjectivité. Comme si l'apparaissant (l'objet perçu) allait surgir à travers le flux de ses apparitions (de ses *Abschattungen* reportées dans la subjectivité du «vécu»). Ou comme si les apparitions censées discernables dans le vécu étaient l'apparaissant *avant* l'apparaissant, pures apparences qui ne deviendraient apparences de l'apparaissant que par le travail de constitution active de la conscience transcendante, c'est-à-dire, finalement, par cette énigme qu'elles seraient par la *cogitationes*, ou tout au moins chargées de pensées. On n'en aura sans doute jamais fini d'analyser les répercussions en écho, à l'infini, du dualisme cartésien. Toujours est-il qu'en ce point, les choses auraient pu se retourner, puisque l'affectivité, classiquement marquée du côté de la passivité, aurait pu se retrouver du côté de, ou tout au moins «colorer» la sphère hylétique passive-réceptive de la conscience, et rencontrer, au plus près, la pensée censée l'animer ou la former dans la constitution du rapport intentionnel à l'objet. Ou encore, pourrait-on dire, si les intentions de Husserl n'étaient demeurées très fortement marquées par le schéma classique de fondation en vue de la connaissance théorique de la *Vorhandenheit*, et cela, même au

niveau de la perception, la «sensibilité» aurait pu être «refondu» et l'affectivité remise dans un rapport, qui aurait pu être original, avec la pensée. Telle est en un sens la voie affirmée plus que pratiquée par Michel Henry au long de ses interventions récentes. Poursuivant l'immanence du «vécu» jusqu'à l'ultime, il va jusqu'à écrire : «c'est en elle (scil. la vie) bien plutôt que l'apparaître advient originellement à l'apparaître, et cela en tant qu'il s'apparaît à lui-même. Cet auto-apparaître de l'apparaître, c'est précisément cette vie qui s'éprouve soi-même en chaque point de son être, de telle façon que cette épreuve continue et infrangible de soi constitue et définit, en même temps que l'essence de la vie, celle de toute ipsité...»<sup>4</sup> Il ajoute que cette «épreuve» ou cette «expérience», qui «n'est pas l'expérience de quelque chose d'autre que le pouvoir qui fait cette expérience», «qui ne nous ouvre à aucune altérité», «nous la trouvons dans le sentiment»... «Ce qui caractérise toute douleur, toute joie, c'est qu'elle s'éprouve *elle-même* en ce sens radical que c'est elle-même et aucune «chose» d'aucun «monde», aucune autre chose, qui est révélée en elle. De manière plus rigoureuse nous dirons que ce qui révèle la douleur à elle-même, ce n'est pas la douleur, c'est son affectivité. L'affectivité est l'essence de toute «épreuve» en ce sens originaire. Elle est l'essence de la vie et de l'ipsité. «Essence» veut dire qu'elle est la réalité phénoménologique de la vie : elle ne révèle pas la vie, elle est ce qui fait que la vie... s'éprouve elle-même... La vie est la vie en tant qu'affectivité.»<sup>5</sup> Et cela est censé ouvrir à une «phénoménologie radicale». Car, à entendre M. Henry, ce qui a toujours empêché Husserl d'accéder à cette radicalité de l'immanence, c'est sa dépendance à l'égard de la conception grecque du phénomène, transie par la structure ek-statique de la vision en extériorité de l'extériorité. Le «modèle» perceptif d'un *Vorhandensein* en soi indifférent à sa vision, car toujours déjà pré-donné en son dehors, aurait empêché Husserl de renouer les fils entre affectivité et pensée. Ou tout aussi bien, pourrions-nous ajouter, ce serait

4. M. Henry, «Phénoménologie et psychanalyse», in *Psychiatrie et Existence*, Décade de Cerisy, septembre 1989, textes réunis par P. Férida et J. Schotte, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1991, pp. 101-115, ici, p. 106.

5. *Ibid.*, p. 107.

l'annexion ou l'absorption abusive de toute pensée possible dans la structure exclusive de la connaissance objective.

Nous sommes ici, sans nul doute, à l'un des nœuds de notre débat. La situation est très complexe puisque, il le sait pour l'avoir dit et écrit, M. Henry est en un sens plus «cartésien» qu'il n'y paraît. C'est bien le cadre cartésien, en effet, qui lui permet pour ainsi dire d'«avérer» l'affectivité comme lieu d'auto-réception et d'auto-apparaître à l'encontre d'une vérité trop exclusive accordée aux objectités logico-mathématiques. Il y aurait dans le cogito lui-même une certitude inébranlable de l'auto-affection et de l'auto-affectivité qui tiendrait bon même face au doute hyperbolique : le moi, l'ipse serait bien «individué» en elle. On pressent des abîmes.

Et pourtant, nous pensons qu'il faut amorcer au moins une descente dans ces abîmes, et se demander si, précisément, le doute hyperbolique a été poussé suffisamment loin, si, en d'autres termes, cet auto-apparaître de l'apparaître est tout à fait exempt d'une illusion que nous ne pouvons nommer autrement, ici, que transcendantale. *Cet* auto-apparaître est en effet très spécifique, puisqu'il est censé être celui de cette vie qui est la mienne et qui s'éprouve elle-même en transparence («en chaque point de son être»). Mais si *cet* auto-apparaître advient originellement à l'apparaître, cela signifie qu'il se réfléchit immédiatement sans concept comme apparaître infini, c'est-à-dire, dans nos termes, comme *phénomène*. Et que celui-ci, dans cette réflexion infinie de soi s'éprouve dans le sentiment, si bien que le phénomène originel est, pour M. Henry, le sentiment. Mais sentiment de quoi ? De *la* vie et de *mon* ipse. Donc, en ce sens, de *ma* vie, que j'éprouve en effet de manière irremplaçable, que je vis sans vivre celle d'un autre ou d'un Autre (hypothèse du doute hyperbolique). Et cette manière d'être auto-affecté par lui-même du phénomène originel est l'affectivité. Mais l'affectivité est à son tour *la* vie, et par surcroît, la vie en tant que *telle*. Qu'est-ce qui distingue donc ma vie, celle que je vis dans mon individuation, de *la* vie, qui est aussi bien celle du sentiment, du phénomène censé être originel ? D'où vient subitement cet *anonymat* de la vie et du *phénomène* ? Comment donc, ici, sans que nous fassions à M. Henry quelque mauvais procès, puisque la subreption est transcendantale, se glisse de manière sous-jacente ce passage instable et indû de l'individuation radicale dans l'ipse à l'ano-

nymat de la vie ? Qu'est-ce ici que la vie si elle n'est, dès le départ, vie humaine ?

Nous retrouvons en fait, ici, presque à l'état pur, la structure de ce que nous avons nommé le *simulacre ontologique*<sup>6</sup>, à savoir cette structure complexe, difficile à «déconstruire», selon laquelle un phénomène singulier (tout à fait en général : une apparence singulière) se donne avec l'apparence d'être *cette* apparence de l'apparaître de *cette* même apparence en tant que *pure et simple* apparence (ou en tant que l'apparence en général). L'illusion transcendantale, avons-nous montré dans nos *Recherches phénoménologiques*, vient précisément du passage indû, par subreption transcendantale, d'un phénomène en quelque sorte autonomisé, individué, et subjectivé par la médiation d'un rapport posé comme originel à soi, à la phénoménalité *du* phénomène comme tel, ou du phénomène en général. Cela a pour conséquence, que nous aurons encore à mesurer tout au long de cette étude, que *tout* phénomène, quel qu'il soit, ne pourra lui-même apparaître que comme la répétition, à l'infini, et moyennant les «dégradations» qu'il faudra y introduire pour «rendre compte» du tout, de *ce* phénomène originel. Certes, M. Henry semble pressentir cette «objection» puisqu'il ne parle que d'apparaître et d'auto-apparaître de l'apparaître. Mais, si son expression n'est pas purement verbale – et nous nous en voudrions de ne le «prendre» qu'«au mot» –, peut-on concevoir un apparaître sans phénomène, c'est-à-dire aussi, sous l'exposant du toute hyperbolique radical – de ce qu'il nous faut désormais nommer *epochè* phénoménologique *hyperbolique* –, un apparaître sans apparence ? Et encore une fois : comme quoi s'éprouve donc cet apparaître in-fini dans son auto-apparaître ? Comme apparaître pur, comme phénomène in-fini, c'est-à-dire comme *la* vie ? Ou bien comme mon auto-apparaître, comme sur-prise de moi-même et de ma vie sous les horizons de sa finitude, à savoir de *sa* naissance et de *sa* mort ? N'y aurait-il pas, si l'on prenait cette fois M. Henry au mot, un pouvoir *anonymisant*, désindividuant, de l'affectivité ? Et le «vécu» n'en est-il pas, dès lors, tout à fait insaisissable ?

Quant à nous, nous ne voyons pas très bien, cela va de soi, quel peut être le statut phénoménologique de «la» vie – et ce,

6. Voir en particulier nos *Recherches phénoménologiques*, I, II, III, vol. 1, Ousia, Bruxelles, 1981, plus précisément notre II<sup>e</sup> Recherche, pp. 60-147.

même si nous avons constamment à faire l'épreuve de la vivacité des phénomènes, et de la pensée aux prises avec eux. «La» vie est, phénoménologiquement, un concept métaphysique. Ce n'est sûrement pas pour avoir si abondamment réfléchi sur les «vécus» et le concept de «vécu» que Husserl a pour autant été ou manqué d'être un philosophe ou un phénoménologue de «la» vie. Nous nous apercevons au moins par ce détour que ce n'est pas tant la prégnance du modèle «cognitif-perceptif» qui a empêché Husserl de radicaliser l'immanence du vécu, pas tant son obnubilation par l'extériorité et la structure ek-statique de la vision, qu'un sens phénoménologique très aigu, quoique le plus souvent obscur à lui-même, pour ce que nous relevons comme la dimension de l'*anonymat* fondamental des phénomènes, et cela, bien plus, nous le verrons, que Heidegger lui-même. C'est l'attention soutenue à cet anonymat, et non pas une obnubilation par l'objectivité, qui a tenu Husserl à l'écart d'une «philosophie de la vie».

Il n'est que de réfléchir, en effet, à la manière dont «fonctionne» en réalité la conception des «vécus» pour s'en apercevoir. Il est vrai qu'il y a chez Husserl, nous l'avons indiqué, et dans ce qu'il appelait lui-même la «voie cartésienne» vers la phénoménologie, une immanentisation des «vécus» censés tenir ensemble en leur flux temporel, et il est vrai que, dans cette immanentisation, où le «vécu» est censé s'apparaître à lui-même, pour ainsi dire avec la transparence de la *cogitatio*, la conscience transcendantale constituante joue, elle aussi, comme un simulacre ontologique – comme si l'apparaître des phénomènes dans celle-ci était un apparaître pur, non encore redoublé, ou répété avec une inexplicable perte, dans la positivité de ce qui apparaît en extériorité, donc comme s'il y avait un apparaître comme auto-apparaître avant l'apparaître, la subreption étant la même entre l'auto-apparaître des «vécus» de la conscience et le phénomène comme tel. Mais, encore une fois, on pourrait dire, par là, que Husserl aurait «manqué» la question phénoménologique si la conscience transcendantale constituante avait été, par lui, envisagée comme exclusivement active – si, en d'autres termes, les phénomènes s'étaient réduits à de l'idéalité ou à du concept, ou s'étaient dédoublés entre leur version idéale *a priori* et leur version phénoménale *a posteriori*. S'il y a bien un tel danger chez Husserl, nous savons qu'il n'en est rien, puisque, d'une part, l'eidétique fonctionne

chez lui plutôt comme un instrument d'analyse que comme une fin, et puisque, d'autre part, la «sphère» de la passivité originare – des «synthèses passives» –, qui échappe de son côté au logico-eidétique, est au moins aussi importante dans la constitution transcendantale que la «sphère» de l'activité de constitution intentionnelle des objectivités. Or, loin d'immanentiser les «vécus» dans ce qui serait la supposée transparence à soi de la «cogitatio», les synthèses passives, qui constituent déjà une certaine «mise en forme» de la *hylè* phénoménologique à l'insu de la conscience comme activité, n'individuent pas non plus le sujet en ce qui serait le fonds de son auto-apparaître pur, mais le conduit plutôt à son anonymisation phénoménologique. Cette part obscure de la conscience n'est pas à proprement parler apparaissante – sinon après coup, et par déformation cohérente depuis le constitué –, bien qu'elle contribue de manière essentielle à l'apparaître. Chez Husserl, le problème de la constitution transcendantale a été très tôt et est demeuré tout au long de son œuvre un problème infini parce que, très précisément, jamais l'ego transcendantal – le «Moi phénoménologisant» selon l'expression de Fink dans la VI<sup>e</sup> *Méditation cartésienne* – n'est en mesure de se sur-prendre, ou de se sus-pendre au point de passage de la passivité à l'activité, de l'obscurité à la clarté distinctive, du flux des *Abschattungen* ou adombrations à un objet en pleine lumière. Il n'y a même pas, répète-t-il obstinément – là est l'un des signes de son sens phénoménologique – de tel point de passage. Mais il y a, dans le phénomène lui-même, cette tension irréductible de l'apparition, de l'adombration comme apparence, à l'apparaissant, et c'est cela même qui fait l'apparaître. Il en résulte, si nous y réfléchissons, que c'est par la subreption transcendantale constitutive du simulacre ontologique, que Husserl a pu croire que le vécu s'auto-apparaît dans la perception intérieure, et a pu confondre le vécu et la *cogitatio*. L'énigme de Husserl est qu'il ne s'est pas enfermé par là dans une forme de sensualisme ou d'empirisme qui eût aboli la phénoménologie dans un phénoménisme. C'est que, par ailleurs et dans le même mouvement, et malgré cette «solution» toute spéculative au problème phénoménologique, le «vécu» ne «fonctionne», dans les analyses husserliennes, comme *phénomène*, que dans la stricte mesure où, précisément, il *n'est pas donné* – ni dans une auto-donation, ni dans une donation en extériorité.

Il y a donc autre chose, dans l'opposition de la passivité des synthèses passives et de l'activité de la constitution intentionnelle des objectivités, que l'opposition classique entre l'obscurité du sensible et de l'affectif, d'une part, et la clarté bien distincte de l'intelligible et du conceptuel, de l'autre – entre une subjectivité enlisée dans ses «affections» et une objectivité clairement et distinctement découpée et donc connaissable parce que re-connaissable. Il y a, si l'on veut reprendre le paradigme husserlien de la perception sensible, la tension toujours déjà en œuvre entre l'ombre inapparente des «adombrations» et le jeu en elle de l'apparaître, qui est un apparaître in-fini que seule la rencontre phénoménologique des déterminités symboliquement instituées (c'est *telle* ou telle chose que *je* perçois) discipline en une téléologie perceptive elle-même infinie. Jeux d'ombres et de lumières qui sont ceux de la phénoménalité, et où il n'y a précisément jamais, sinon dans l'illusion transcendante coextensive du simulacre ontologique, auto-apparaître pur de l'apparaître – fût-ce d'une affectivité qui serait auto-affectation pure.

Nul, sans doute, n'a mieux vu que J. Patočka, en quoi le «vécu» ne pouvait être «donné» originellement (à l'apparaître), et ce au cours de son élaboration de la phénoménologie «asubjective»<sup>7</sup>. Dénonçant très lucidement la subjectivation du champ phénoménologique par immanetisation des vécus dans la sphère censée autonome de la subjectivité – ce qui signifie littéralement, tout à la fois, une psychologisation, source du psychologisme transcendantal, et un enfermement du champ phénoménologique dans la subjectivité –, Patočka montre que cette subjectivation n'est possible que par le jeu de ce que nous nommons ici une subreption transcendante : celle-ci consiste à couper le phénomène en deux, et à reporter sur l'évidence d'une perception interne de la conscience, celle de ses «vécus», ce qui n'est en fait l'évidence toute relative des apparitions

7. J. Patočka, «Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective», et «Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective», in *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* tr. fr. par Erika Abrams, J. Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1988, pp. 189-215 et 217-248. Ainsi que notre étude «Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective», à paraître dans les Actes du Colloque Patočka de 1990, chez Albin Michel, dans la Collection du Collège International de Philosophie, en 1992.

(*Erscheinungen*) ou des «adombrations» (*Abschattungen*) que dans la mesure où elles ne le sont que de l'apparaissant (*Erscheinende*). C'est cette coupure «cartésienne» qui crée en réalité l'illusion d'une extériorité redoublée de l'intérieur par une constitution active intentionnelle, alors même que, du point de vue proprement phénoménologique, les apparitions, avec leurs ombres, s'esquissent, s'ébauchent, «s'adombrant» à *même* l'apparaissant. L'illusion transcendante consiste donc à croire que le vécu, dans sa teneur phénoménologique, relève de l'intériorité de la conscience – c'est sans doute là l'influence rémanente de Brentano –, et donc de la donation en transparence dans la *cogitatio* d'un *cogito*, alors même que le vécu ou la *cogitatio* demeurent en eux-mêmes invisibles, intuitionnables – et tout au plus, pourrions-nous ajouter pour notre débat, «*fühlbar*», sensibles en ce sens, mais nous allons y revenir.<sup>8</sup> Il n'y a pas, précise Patočka, d'«apparition subjective de l'ego», et ce, parce que l'ego qui surgit (sans apparaître) dans le *cogito*, *sum*, est l'ego qui est, ou qui «est être». La *cogitatio* de ce *cogito* est donc vide, parce que sans contenu, et en ce sens, elle n'est pas donnée, ne peut faire l'objet d'une perception immanente. Elle se tient au contraire, ajouterons-nous, dans la tautologie symbolique du penser et de l'être dont le *cogito* cartésien est la forme moderne. Cela ne signifie pas pour autant, si l'on veut bien suivre Patočka, que le champ phénoménologique soit exempt de toute «subjectivité», mais que celle-ci s'y réduit, en réalité, à la «subjectivité» du *sum* en tant que possibilité ontologique-existentielle – en tant que «je peux» – d'exister pour ainsi dire transitivement le phénomène en train de se phénoménaliser (d'apparaître *et* de disparaître). C'est-à-dire, commentons-nous, en tant que possibilité de pratiquer la «chirurgie» de *ce* qui apparaît pour *le* faire apparaître, cette «chirurgie» n'allant pas sans «instruments» qui sont ceux de notre corps-de-chair (*Leib*). Ce que nous en retenons en l'occurrence, c'est que ces possibles ontologiques-existentiels ne dépendent pas eux-mêmes d'un auto-apparaître préalable de l'apparaître (dans le «vécu affectif subjectif»), ni non plus, ce qui serait tout aussi absurde, d'un quelconque libre-arbitre d'un individu déjà institué, mais sont coextensifs de l'anonymat fondamental du pouvoir ou de la puissance d'être, le seul à mesure de se projeter et de se recevoir comme tel à même la dimension d'anonymat non moins fondamentale

des phénomènes – nous reviendrons encore sur cette question à propos de la *Jemeinigkeit* heideggerienne, et nous envisagerons tout ce qu'implique le «*sich empfangen*» (se recevoir, se concevoir) de la facticité du *Dasein* dont parle Patočka à la fin de son deuxième article sur la phénoménologie asubjective. Cela ne fait encore que renforcer notre conception selon laquelle ce n'est ni comme «apparition» ni comme «cogitatio», que le «vécu» serait donné en réalité, mais c'est bien plutôt, à la mesure même de cette non-donation, de cette manière foncière de se dérober à l'intuition dans la tension ou la «vie» constitutive du phénomène comme *rien que* phénomène – tension irréductible, nous l'avons vu, de l'apparition et de l'apparaissant –, que le «vécu» a pu fonctionner, tout au long de l'œuvre de Husserl, comme ce qui, pour elle, était le phénomène.

De ce long détour, que résulte-t-il pour notre question en énigme de la passion du penser ? Tout d'abord que, une fois reconnue sa très grande complexité, il ne faut, du point de vue phénoménologique, se précipiter ni sur l'immanentisation radicalement subjective de l'affectivité – nous disons : son enfermement dans la subjectivité – qui conduit au simulacre ontologique, ni, ce qui est corrélatif, sur sa psychologisation relative, comme si «l'affect» était indépendant du penser pour le rencontrer plus ou moins à l'occasion, dans ce qui resterait malgré tout une marque de subjectivité (on rencontre cela, parfois, chez Husserl), mais pas non plus, encore moins, sur son élimination en raison de la difficulté qu'il y a à l'envisager (tout compte fait, Husserl en parle assez peu dans son œuvre). Faut-il, dès maintenant, laisser là la phénoménologie husserlienne, et ouvrir *Sein und Zeit* où, on le sait, un traitement tout à fait original de la question de l'affectivité (*Befindlichkeit*) et de la tonalité affective (*Stimmung*) est proposé ? Nous y serions tentés si nous n'avions le soupçon que la caractérisation de Husserl comme trop exclusivement théoricien – pour lequel le seul mode d'être accessible serait celui de la *Vorhandenheit* – et donc pas assez «phénoménologique», voire même pas assez «philosophe», ne venait principalement de Heidegger lui-même.

L'œuvre de Husserl ne nous laisse pas tant démunis qu'il n'y paraît – et ce, à condition de la relire dans la vivacité de sa pensée, avec la distance critique nécessaire eu égard à des «théorisations» spéculatives que Husserl lui-même a toujours, au reste,

considérées comme provisoires. Ce qui précède aura été un travail fort utile si nous relisons de cette manière un texte extrêmement riche de 1924 – le texte n° 16 de *Hua XIV*<sup>8</sup> –, que nous avons déjà commenté par ailleurs<sup>9</sup>, et où il est brièvement question, mais de manière cruciale, de ce que l'on entend depuis Heidegger comme la *Stimmung*. Tout l'intérêt de ce texte est qu'il est, à notre connaissance, l'un des rares où Husserl s'explique, au moins latéralement, avec les psychoses. Dans l'appendice XLII afférent au texte principal, il écrit : «L'*Einfühlung* présuppose la *corporéité de chair* (*Leiblichkeit*). Là-contre, l'objection que Becker a fait valoir à nouveau : les malades mentaux qui disent qu'ils portent encore un autre Moi en soi. Ils entendent des voix, des discours, en eux, et pas du dehors. J'ai répondu à cette objection avec ma vieille distinction de la corporéité de chair externe (*Aussenleiblichkeit*) et de la corporéité de chair interne (*Innenleiblichkeit*). Ma vieille opinion était que c'est seulement par enchevêtrement (*Verflechtung*) avec le dehors qu'un dedans peut être posé objectivement, donc qu'un *alter ego* peut "être-là" pour moi.» (*Hua XIV*, 336) Sans reprendre ici toute la problématique, et pour en venir au passage annoncé qui nous intéresse, tâchons d'explicitier la nécessité phénoménologique de cette distinction en *Innenleib* et *Aussenleib*.

A bien lire Husserl (en particulier *Hua XIV*, 330-331), il vient que l'*Umwelt* ne devient extérieur, lieu de perception possibles, que s'il est rapporté à un corps-de-chair (*Leib*) lui-même divisé, dans sa *Leiblichkeit* ou sa chair, en dedans et dehors : à un *Innenleib* ou à un *Leib-Ich* extériorisé dans un *Aussenleib* lui-même centré sur le premier. Ce qui est capital, c'est que cette extériorisation est, pour Husserl, immédiatement «expression», c'est-à-dire phénomène de langage, et que

8. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, hrsg. von I. Kern, Husserliana, Bd XIII, XIV, XV, Martinus Nyhoff, La Haye, 1973. Le texte dont nous parlons, intitulé «Apparitions d'esprits, intropathie expérience de l'autre» est publié in *Hua XIV*, pp. 324-340
9. In «le problème de l'incarnation en phénoménologie», publié dans *L'Ame et le Corps*, sous la dir. de M. P. Haroche, Plon, Paris, 1990, pp. 163-184. Et dans «Altérité et incarnation en phénoménologie», à paraître chez Kluwer, Dordrecht, dans les Actes du Colloque de Frigour-i-B (juin 1990) sur «la question de l'autre».



c'est par sa médiation que l'intériorité est en rapport à l'extériorité. Celle-ci, à son tour, peut se présenter de deux manières, ou bien comme *chose (Ding)*, comme positivité qui, pour être «*leibhaftig*», pourvue d'une certaine chair, n'en est pas moins inerte, inanimée, et en ce sens, matrice de l'objectivité ; ou bien comme *autre* homme ou autre Moi, auquel cas il y a appréhension d'une intériorité, d'une *Innenleiblichkeit* qui n'est pas la mienne. Elle *ne se donne pas*, en effet, sur le mode perceptif, mais s'apprécie comme une certaine absence – celle d'une présence qui se vit originellement à l'écart de la mienne – par la médiation de la perception de son *Aussenleiblichkeit*. Il en résulte, pour Husserl, que la compréhension des phénomènes de langage – autre chose que le «logique pur» de la 1<sup>ère</sup> *Recherche logique* – relève *toujours* de l'appréhension (cf. *Hua XIV*, 332-333).

La richesse de la pensée husserlienne réside ici dans sa manière de repenser la distinction dedans/dehors – et donc immanence/transcendance –, non pas comme une distinction «métaphysique», mais comme une distinction phénoménologique *interne* au corps-de-chair (*Leib*) : c'est un *Leib* interne qui s'extériorise dans ce qui est encore un *Leib* externe, et non pas un *Körper*, un corps séparé de l'esprit. Il n'y a d'intimité de l'*Innenleiblichkeit*, et en ce sens intimité de la vie du moi (ipse) que s'il y a, de manière strictement corrélatrice, chiasme entre deux *corporités-de-chair*, interne et externe, c'est-à-dire seulement si cette division s'apparaît à elle-même dans l'appréhension d'autrui à travers le même chiasme qui a lieu *là-bas*. Je ne m'incarne, avons-nous commenté ailleurs, que si je m'aperçois dans un autre incarné. On pourrait déjà dire, à ce point de notre progression, que la *Stimmung* – et par là, l'affectivité – ne m'apparaît comme *Stimmung* incarnée en moi, celle que je vis et non pas celle, anonyme, du monde ou de la vie, voire du monde de la vie, que si je suis *déjà incarné* dans la communauté phénoménologique incarnée des autres. Nous aurons plusieurs fois l'occasion de revenir sur cette très importante question. C'est bien, au demeurant, la manière dont Husserl va l'envisager, mais pour la saisir dans toute sa subtilité, il nous reste encore à en préciser davantage le contexte.

Nous le ferons à partir de ce que nous nommons les phénomènes de langage, bien plus larges, on le comprend, que les simples énoncés linguistiques, puisqu'ils englobent toute extériorisation de la *Leiblichkeit*. «Expression» a dit Husserl, non

pas au sens de l'expression pure du logique pur, mais bien, pour reprendre, comme Husserl dans ce texte, les termes de la 1<sup>ère</sup> *Recherche logique*, au sens d'indication (*Indizierung, Anzeige*). L'*Einführung* s'accomplit même, précise-t-il, par «indication analogisante» (*Hua XIV*, 337). Que se passe-t-il, tout d'abord, quand je parle, ou tout au moins quand je pense ou écris en silence ? Je produis originellement des «discours», des suites de sons dans ma corporité-de-chair interne, et ceux-ci, de manière originellement associative, amènent avec soi certains vécus psychiques, qui sont des vécus originaires (cf. *ibid.*). Autrement dit, il s'agit là d'une sorte de phénomènes de langage internes ou c'est par association originelle, c'est-à-dire par synthèses *passives*, que les vécus s'y enchevêtrent : l'incarnation du «discours», puisque cela se passe dans l'*Innenleiblichkeit*, est indissociable d'une passivité originelle du «vécu» qui, comme telle, échappe à l'activité de la conscience. Les signes du discours – les sons, dont on conçoit, ici, qu'ils ne sont pas effectivement prononcés, mais qu'ils se succèdent en silence – ne sont pas abstraits ou réfléchis comme signes de significations (*Bedeutungen* ou concepts), mais passivement enchaînés par rapport à ce qui fait l'activité du sens se faisant et se cherchant dans la conscience. Ce qui est proprement «vécu», c'est ce sens lui-même en tant qu'*incarné* dans la *Leiblichkeit* interne et mobilisant, de la sorte, quelque chose comme «l'imagination» interne, dans cette même *Leiblichkeit*, des kinesthèses corrélatrices. Pas plus que le sens, le «vécu» n'est donc «donné» – il s'écoule dans la présence comme le sens à faire –, et si l'on peut (et doit) parler des signes, c'est plutôt au sens de «sédimentations» *du sens* se faisant – «sédimentations» que je n'ai précisément pas choisies, et qui font ce que nous nommons l'institution symbolique du langage<sup>10</sup>.

Que se passe-t-il, ensuite, quand j'entends (aux deux sens du terme) un «discours» autre ? Tout d'abord, tout discours doit être pris dans sa double dimension, à la fois de suite de sons étrangère au moi et comme se déroulant intérieurement (dans l'*Innenleiblichkeit*), de manière kinesthétique, et par là, c'est-à-dire par les synthèses passives coextensives de l'incarnation, comme «motivé intérieurement». Ensuite, poursuit

10. Cf. notre *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1988.

Husserl, ce déroulement n'est *pas seulement* à prendre comme celui d'un faire subjectif (discours, chant), mais comme celui (déjà plus anonyme) d'une expression d'un «mouvement de l'esprit» (*Gemütsbewegung*) en lequel se trouvent des pensées. Le «discours» est incarné par cet enlacement et soudure (*Verwachsenheit*) de l'exprimant et de l'exprimé, non pas selon sa teneur logique, mais selon toutes les tournures, articulations et formes de l'expression sensible et de l'exprimé. Pas plus que pour l'indication, il n'est question ici de «réduction» de tout ce qui apparaît comme gestes, jeux de physionomie, mouvements corporels, dans ce que Husserl désignait, dans la I<sup>re</sup> *Recherche logique*, sous le titre de *Kundgabel/Kundnahme*. En quoi, à présent, consiste l'écoute ? En une *Einführung*, où l'exprimé du «discours» entendu – le sens – est co-posé concrètement dans la cohésion subjective de la vie du moi, d'une manière qui va de soi (*selbstverständlich*) bien qu'enchaînée pareillement par des associations relevant de la synthèse passive. Cela signifie qu'à sa manière le «discours» entendu – et réellement entendu – joue là comme un *Leib*, comme un corps-de-chair, avec l'enchevêtrement en lui de sa corporéité-de-chair interne et de sa corporéité-de-chair externe.

Or, si nous en revenons à ce que nous avons nommé, dans ce développement, les «sédimentations» du sens en signes (sons, signes écrits), nous voyons Husserl penser un parallélisme très éclairant entre cette extériorité interne des signes dans la *Leiblichkeit* du sens ou du «discours» et le côté corporel (*körperlich*) du corps-de-chair externe, qui n'en demeure pas moins un *Leibkörper* spatial. Autrement dit, le rapport est le même entre les signes et la vie du sens, d'une part, et l'*Innenleiblichkeit* et la corporéité spatiale de l'*Aussenleib*, de l'autre. Il y a donc, de la même manière, dans le passage du dedans au dehors, une sorte de sédimentation – nous dirions l'entrée en scène d'une institution symbolique – de la *Leiblichkeit* dans la *Körperlichkeit*, par suite au moins le risque d'une désincarnation. De même que l'*Aussenleiblichkeit* de l'autre tend à être perçue comme corps-de-chair-chose (*Leibding*), de même le «discours» entendu risque-t-il d'être perçu comme manifestation «chosale», simple vêtement d'idées, non éprouvable «du dedans» de lui-même, c'est-à-dire désincarné.

Et c'est ici, si tout au moins on se donne la peine de lire Husserl au second degré, que deux cas de figure peuvent se

présenter. Ou bien l'entendant ne prend le «discours» entendu que comme un vêtement d'idées, inessentiel quant à lui eu égard à la teneur en information (logico-édeutique) qu'il véhicule, et il n'y a pas, dans ce cas, d'entente d'un soi et d'un sens par un autre soi, mais élimination des sujets concrets par la teneur idéelle, ce qui est, à la limite, le cas de l'objectivité et du discours scientifique. Ou bien la *Körperlichkeit* sédimentée du discours mal entendu est reçue, tout à fait passivement, comme suites immanentes de *data* de sensations, sans la «motivation» qui en fait le sens *autre*, celui qui est à entendre. Dans ce cas, c'est dans la sphère de l'immanence propre à l'entendant (au mal entendant) que tendra à se constituer un sens par projection (*Hineindenken*, écrit Husserl, *Hua* XIV, 337) dans cette extériorité d'abord inerte, et reçue passivement, comme une empreinte matérielle, dans l'intériorité. Si bien que, par cette *absence de distance* de ce qui est ainsi reçu et animé, ce «sens», auquel j'ai apporté mes ressources, mais qui n'est pas le mien, a toutes les chances de briser la cohésion de ma «vie» interne, d'entrer en conflit avec «ma» vie, de se répercuter soit en conflit intrapsychique, soit plus gravement, en «dédoublément de la personnalité». On aura reconnu au passage le problème de la schizophrénie, d'une extériorité radicale, d'un être-à-côté-de impossible à reprendre et à réélaborer dans la cohésion de soi à soi d'une intériorité, et cependant *impossible à mettre à distance*. Une *passivité immanente* pure, fût-elle celle de l'affectivité, est dès lors celle de la folie, à la mesure sans doute de ce que nous avons relevé comme le jeu instable entre l'individuation dans l'ipse (c'est *ma* vie) et le radical anonymat *phénoménologique* (c'est *la* vie).

Autrement dit, cela veut dire que dans le cas du «discours» entendu, la synthèse passive ne peut en aucun cas signifier celle d'empreintes matérielles reçues tout à fait passivement du dehors. La corporéité des signes est toujours déjà à distance, en extériorité (au point que Husserl va jusqu'à parler de leur être «en soi», indépendant de leur entente subjective) et c'est avec cette extériorité elle-même que je les entends – de même pour l'*Aussenleiblichkeit* d'autrui. C'est même, comprenons-nous, cette extériorité *originnaire*, qu'il faut concevoir comme une *spatialité originnaire* irréductible à la temporalisation du sens entendu, qui est constitutive de leur *phénoménalité* (prise en celle du sens se faisant) – cela même qui fait que les signes le

sont du sens se faisant, et non pas de purs et simples signaux passivement enregistrés. Et le lieu originnaire de l'*Einführung* et de l'incarnation montre que celle-ci, pour s'apparaître à elle-même dans la rencontre de l'ego et de l'alter ego, joue tout autant comme la nécessaire *distance* – écart ou spatialisation originnaire – de moi-même à moi-même, entre mon *Innenleiblichkeit* et mon *Aussenleiblichkeit*. Dès lors, la rencontre véritablement phénoménologique d'autrui ne signifie pas tant la rencontre entre une immanence égoïque primordiale et une transcendance, que la rencontre, en chiasme, de deux chiasmes originnaires entre *Leiblichkeiten* internes et externes. «En chiasme», car jamais, sinon peut-être dans la psychose, la spatialité originnaire au soi ne se superpose à la spatialité originnaire à l'autre soi : il y a entre les deux ce porte-à-faux qui fait leur extériorité ou ce que nous nommons leur *distorsion originnaire*, et sans ce porte-à-faux, l'ipse devient *solus ipse*, et, probablement, fou, puisque plus rien ne retient dès lors l'*Aussenleiblichkeit* du soi de verser intégralement dans la *Körperlichkeit*. Cas extrême de la «dissociation», ou ce n'est même plus l'anonymat des phénomènes qui assaille le soi de son *Unheimlichkeit*, mais l'absence des phénomènes, pulvérisés dans la corporéité matérielle, la sienne propre comme celle des choses.

Ce qui est troublant au plus haut point, c'est qu'il en va de même de la *Stimmung* et de l'*affectivité*. Il convient ici de citer le texte de Husserl. Après avoir considéré le champ des sensations (visuelles, tactiles, etc.) et leur localisation en même temps que leur chiasme, dans les organes phénoménologiques de sensation et dans le *Leib* comme organe phénoménologique de sensations, après en avoir considéré l'extension dans les outils, en tant que modes de transformation de l'*Umwelt* (Hua XIV, 328-330), Husserl en vient à considérer les «sensations communes» (*Gemeinempfindungen*), les «sentiments sensibles» (*die sinnlichen Gefühle*), tout d'abord ceux qui sont limités à telle région du corps (douleur et plaisir), ensuite «les sentiments communs illimités, éventuellement localisés de manière indéterminée traversant le *Leib* tout entier, rayonnant depuis le «cœur», localisés dans la tête (pas sur le cuir chevelu), etc.» (Hua, XIV, 330) Il n'en dit pas plus, sinon pour préciser, en un enchaînement implicite, que cela concerne «les actes du moi, l'affection du moi, l'attention, etc. dans son rapport au corps-de-chair» (*ibid.*), et que cela, différencié en lui-même, se

regroupe autour d'une «couche nucléaire», celle de l'*Innenleiblichkeit*. Cela implique, si nous lisons bien, qu'est toujours mise en jeu, ici, la différence entre corporéité-de-chair interne et externe, et qu'il n'y a pas, tout au moins, d'affection purement intérieure. Cela est confirmé par le texte annoncé :

«Sont aussi importantes les affections (*die Affekte*) telles que la colère, la honte, l'angoisse, etc., qui dans leur type d'évolution multiple, dans leur structure d'apparition interne, appartiennent, pour la part fondamentale la plus essentielle, à la corporéité de chair interne, mais ont d'autre part aussi des côtés extérieurs ; non pas simplement, dans la colère, les formes d'évolution externes des mouvements violents y affectant des membres corporels et de tout le corps-de-chair dans le «je meus» (tout d'abord ce qui y est égologiquement caractéristique, visible, et indirectement présenté), mais aussi ce qui, dans l'affection spécifique de la colère, renvoie, par ses sensations communes, ses sentiments communs, etc., à la corporéité de chair en tant qu'extériorité. Dans la honte «cuisante», j'éprouve aussi le feu dans les joues. Je ne vois pas le rougissement, mais si j'ai déjà une aperception de l'autre en tant qu'autre et [si je me trouve] dans une situation indiquant par ailleurs de la honte, je «vois» également en lui la honte «cuisante», et indirectement s'associent en moi le rougissement et ce «feu».

«Cet exemple montre que la formation d'associations médiatees, qui ne peuvent pas être originnairement formées égologiquement, peuvent (*sic*) encore se former justement par le détour de l'*Einführung*.» (Hua XIV, 330-331)

Manifestement, Husserl se place ici dans une situation originnairement «intersubjective». La colère n'apparaît, ne se phénoménalise comme colère que si elle se phénoménalise comme *Stimmung* de l'*Innenleiblichkeit* qui renvoie à ses extériorisations (violence de la voix, des mouvements du corps) dans l'*Aussenleiblichkeit* – avec ses différentes variantes, depuis la colère froide jusqu'à la colère violente. Sans quoi il n'y aurait, précisément qu'une pure et simple gesticulation, dans la dissociation des deux corporéités de chair, aussi bien pour la mienne qui n'aurait justement pas le *sens* de la colère, que pour celle de l'autre. Tout pareillement, si je rougis de honte, et pas tout simplement d'un feu imaginaire, c'est que le feu de mes joues, que je ressens sans le voir, est celui de la honte, tout comme le

rougissement de l'autre, dans tel contexte concret, a immédiatement le sens, sans aucun raisonnement préalable, du «rougir de honte» et pas de quelque réaction simplement physiologique. On pourrait dire encore la même chose du pâlir d'angoisse, etc. L'empiètement ou le chiasme de l'*Innenleiblichkeit* et de l'*Aussenleiblichkeit* signifient donc, pour Husserl, tout à la fois, l'immédiate incarnation eo ipso intersubjective de la *Stimmung* comme tonalité affective, et le fait que celle-ci, corrélativement, apparaît comme ayant un sens, sens que je ne fais pas dans la souveraineté censée indifférente d'une conscience théoricienne, mais sens que je subis, ce qui en fait la dimension d'effectivité – sens qui n'est pas non plus tout simplement «mien», puisque l'intériorité de chair est strictement coextensive de son extériorité, mais où la distance entre intériorité et extériorité communique avec la distance entre la *Jemeinigkeit*, la «mienneté» de la *Stimmung* dans sa teneur phénoménale et son anonymat phénoménologique, en vertu duquel, au reste, je suis «pris» par la colère, la honte, l'angoisse, etc.

Une autre manière de voir le problème est de considérer ce qui se passe dans la dissociation schizophrénique des deux corporités de chair. Alors, nous l'avons vu, il n'y a plus la distance ou la spatialisation interne au corps de chair, et les gestes de l'autre, tout comme les miens, sont pris passivement, sans distance. Autrement dit, le moi (l'intériorité) est littéralement pris par ce qu'il reçoit, y est capturé jusqu'à la fascination, et n'a d'autre ressource, ici comme pour le langage, que celle d'un «Hineindenken» qui entre en conflit avec ce qui reste de la vie du moi, et va, ou peut aller jusqu'à la disloquer. Ce qui est hautement significatif, dans ces cas, c'est qu'en même temps que s'effectue ce que L. Binswanger pensait comme cette «prise» ou «capture» par le «thème» (qui devient vite délirant), se constitue ce que les psychiatres nomment le «maniérisme», à savoir le fait, dans la tendance à sans cesse se comporter selon un rôle présumé prescrit d'avance, de ne plus être en mesure de venir habiter, de l'intérieur de l'*Innenleiblichkeit*, les extériorisations de la *Stimmung* dans l'*Aussenleiblichkeit* – donc l'impossibilité de «retrouver» le lieu ou les deux corporités de chair se recroisent pour faire sens. Il n'y a plus, dans ce cas, à la limite que Binswanger a bien décrite dans *Le cas Suzanne Urban*, d'intimité, sinon celle, précisément, de l'anonymat

effrayant d'une vie qui se vit sans temps dans la monotonie de l'horreur nue. Tel est sans doute le statut phénoménologique véritable de «la vie», dont parle M. Henry.

Le texte de Husserl montre donc, tout au moins dans sa pensée et son mouvement, que l'affectivité n'est jamais strictement immanente à soi (la pure immanence l'abolit dans la souffrance infinie d'un être désormais infiniment «en souffrance» en tous les sens de l'expression), mais toujours plus ou moins, de par la division et le recouvrement des deux corporités-de-chair, inter- ou plutôt transsubjective, prise dans une communauté phénoménologique originaire qu'il est artificiel de découper en monades mutuellement extérieures et chacune refermée sur sa subjectivité ou la sphère de sa psychè – ce qui signifie l'enfermement, dont nous parlons, de l'affectivité, et de la pensée, dans la subjectivité. Et il serait absurde de dire que Husserl y a échappé puisqu'une foule de textes (notamment dans *Hua XV*) le montrent aux prises, le plus souvent aporétiques, avec le problème quasi-leibnizien d'une monadologie transcendante. Mais il y a chez lui, à tout le moins, les ressources pour penser autre chose et autrement.

Par ailleurs, on dira, non sans droit, que nous prenons quelque liberté avec le sens strictement heideggerien de la *Stimmung*. Certes, mais nous allons nous efforcer de montrer, précisément, que ce sens lui-même est encore trop strict ou trop exclusif, qu'il est coextensif d'un solipsisme existentiel qui laisse sans réponse la question de l'accueil, ou de la réception de la facticité du *Dasein* par le *Dasein* lui-même. On sait combien est faible la pensée heideggerienne de l'inter- ou de la transsubjectivité – combien le *Mitsein*, très limité dans ses manifestations ontiques-existentielles, est plutôt une «solution verbale», un existentiel abstrait, qu'un existentiel articulant concrètement l'expérience. Cela communique sans doute avec le peu de cas qu'a fait Heidegger de la *Leiblichkeit* et de l'incarnation, et nous allons y revenir. Par opposition, et rétrospectivement, il y a plus de richesses à trouver chez Husserl concernant ces questions, à condition tout au moins de ne pas, comme on l'a fait trop souvent – Heidegger le premier –, «le prendre au mot».

Que signifie en effet, avant que nous en venions à Heidegger, la «transsubjectivité» de l'affectivité ? Que celle-ci est tout autant affectivité de chair qu'affectivité du moi, et qu'en elle,

c'est tout autant la chair elle-même qui se reçoit qu'un moi dans sa facticité qui reçoit un autre moi dans sa facticité. Autrement dit, qu'il n'y a d'accueil d'une facticité par une autre facticité, et accueil de ma propre facticité par moi-même, que dans la mesure où cet accueil est intérieurement divisé en une chair interne et une chair externe. Autrement dit encore, que je ne «ressens» la *Stimmung* que si je la ressens d'un «dedans» strictement coextensif d'un «dehors» qu'il recouvre et sur lequel il empiète (dans la *distorsion originnaire*), et ce, sans aucune construction et sans aucun raisonnement (ce qui serait une version imaginaire, dans le discours philosophique abstrait, de la schizophrénie), que ce soit en moi ou en l'autre, et sans que le moi et l'autre ne soient symétriques, puisque la distance intérieure de moi à moi n'est jamais la même que la distance pareillement intérieure de moi à l'autre et de l'autre à lui-même. En d'autres termes encore, qu'il ne peut y avoir accueil ou réception – dont nous avons vu qu'elle ne peut être purement passive – de la facticité comme facticité d'un moi, ou plutôt d'une *Jemeinigkeit*, que sur le fond d'un *anonymat phénoménologique* qui la déborde et où elle va obscurément puiser les ressources de son individuation. Si l'on pense que pour Heidegger, dans *Sein und Zeit*, la facticité est celle d'un *Dasein* et d'un monde chaque fois miens dans la *Jemeinigkeit*, et si l'on pense que, pour lui, la pensée ne peut chaque fois se libérer que dans la finitude de la résolution dans et pour cette facticité, résolution coextensive, par la mort, du solipsisme existentiel, il vient que cet anonymat phénoménologique ne peut être, corrélativement, que celui d'une *pluralité originnaire de facticités*, donc d'une *pluralité phénoménologique originnaire des mondes*, que la *Stimmung* dans son anonymat de chair est aussi *Stimmung* de mondes, et que, dans le même mouvement, il y a aussi dans la pensée, fût-elle la plus «résolue», une dimension *de mondes*, où, une fois rompu l'enfermement dans la subjectivité – qui se poursuit, chez Heidegger, par l'enfermement dans le *Dasein* factice –, la pensée a quelque chance de rencontrer sa *passion*.

Tel est l'horizon de questions qui s'ouvre à nous, et qui nous permet d'entrevoir un traitement de notre mise en énigme, moins impossible qu'il n'y paraissait. Il faut néanmoins être extrêmement attentif, ici, à leur enchevêtrement architectonique, qu'il nous faut tenter de démêler. C'est ce que nous

allons entreprendre en envisageant, encore une fois<sup>11</sup>, la problématique de la *Stimmung* et de la *Befindlichkeit* dans *Sein und Zeit*.

### c) Heidegger

Comme on le sait, la *Befindlichkeit*, l'affectivité, est, dans *Sein und Zeit* un'existential fondamental de l'être-à (*In-Sein*) du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. A cette structure ontologique-existential, correspondent, au plan ontique-existential, la *Stimmung*, la tonalité affective, et le *Gestimmtsein*, «l'être intonné» (Martineau) dans le rapport au monde comme quoi est le *Dasein*. Heidegger commence son analyse (SuZ, 134) en envisageant ce que nous entendons d'habitude par «humeurs» : l'égalité d'âme, la mauvaise humeur, l'aigreur (*Verstimmung*), l'atonie (*Ungestimmtheit*), l'exaltation (*die gehobene Stimmung*). Et leur grande variabilité, instabilité, leur pouvoir de revirement dans le *Dasein*. C'est que, le plus généralement, nous ne disposons pas, précisément, de nos «humeurs», qu'en elles, le *Dasein* s'ouvre à lui-même comme à son «là», qui est à la fois «là» de lui-même et du monde, et en lequel s'articule l'être-intonné, le lien, manifeste dans l'humeur ou la *Stimmung*, entre *Dasein* et monde. Là se révèle le poids ou la charge de l'être que le *Dasein* a à être, de manière transitive, aussi bien comme être sien que comme être du monde comme être sien, que ce soit de manière écrasante comme dans l'atonie, ou que ce soit de manière allégée comme dans l'exaltation. Le fardeau de l'existence est aussi bien celui de l'être que le *Dasein* a d'être pour lui-même que celui du monde qui en est indissociable : telle est l'une des nouveautés radicales de *Sein und Zeit* que la *Stimmung* ne relève plus de la psychologie, donc du «vécu» ou de «l'état d'âme», mais qu'elle est indissociable, dans son indubitable pouvoir d'effraction, de la manière dont le *Dasein* «se trouve» au monde tout en le «trouvant».

11. Nous en avons ébauché deux traitements préliminaires, et qui s'enchaînent, dans «La mélancolie des philosophes» in *L'affect philosophe* (Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles), Vrin, Paris, 1990, pp. 11-34, et dans «Phénoménologie et psychiatrie : D'une division interne à la *Stimmung*», à paraître dans les *Etudes phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles en 1992. Y paraîtra aussi une traduction française du texte n° 16 de Husserl in *Hua* XIV.

C'est dire que, dans la *Stimmung*, la facticité de l'être du *Dasein* (et du monde qui en est indissociable) se montre pour ainsi dire brutalement, sans que, pour autant, sa provenance et sa destination échappent à l'ombre (cf. SuZ, 134-135). Une chose est sûre cependant : l'ouverture du *Dasein* à la facticité de son être ne procède pas d'une connaissance (théorique) et n'en engendre pas. L'«esquive» de cette ouverture (par la *Stimmung*) à la facticité, dans la quotidienneté, n'exclut pas – l'esquive en est un mode négatif – que la facticité, qui n'a rien d'un état de fait théoriquement constatable dans la *Vorhandenheit*, soit reprise, prise en charge dans l'existence (cf. SuZ, 135). Car la *Stimmung* (cf. SuZ, 136) est antérieure par rapport à toute connaissance et à toute volonté : elle a son lieu dans l'affectivité (*Befindlichkeit*) en tant que facticité de l'être toujours déjà jeté du *Dasein*, et comme ce en quoi le *Dasein* s'est toujours déjà trouvé, à chaque fois, dans une *Stimmung*. L'ouverture du *Dasein* à la facticité de son être-jeté dans l'affectivité est donc originelle, plus ancienne que tout état-de-conscience, et c'est pourquoi elle l'envahit, et ne peut être confondue, comme l'esquive pourrait le donner à penser, avec l'inconscient.

Il y a, à ce stade, une première rencontre possible entre le penser et sa passion propre. Nous sommes en effet sortis, du moins en apparence – nous y reviendrons –, de l'enfermement dans la subjectivité et de la psychologie. Si l'affectivité «est un mode existentiel fondamental de l'ouverture co-originale du monde, de l'être-Là-avec (*Mitdasein*) et de l'existence» (SuZ, 137), autrement dit, si le là de l'être-le-là du *Dasein* est le là du monde dans son tout, si c'est le monde, autant que moi-même, qui est «lourd» ou «léger», «ennuyeux», «monotone» ou «exaltant», la perspective classique de l'accès «vrai» au monde par la neutralisation affective de la connaissance théorique est complètement retournée. Loin qu'il faille neutraliser l'affectivité pour accéder au monde, c'est en revanche l'affectivité elle-même qui est la condition de l'ouverture au monde, de son «abordabilité» (cf. SuZ, 137). «Du point de vue ontologique, écrit Heidegger, il faut confier fondamentalement la découverte primaire du monde à la "simple tonalité".» (*Ibid.*) Il doit donc y avoir de la *Stimmung* dans la *theôria* elle-même, au-delà de sa neutralisation et de son nivellement du monde au seul plan de la *Vorhandenheit* : dans le «calme» de la contemplation,

dans sa «libéralité» en accord avec cela qu'elle n'a d'autre fin qu'elle-même. Et Heidegger de citer la *Métaphysique* (A, 2) d'Aristote, ainsi que le livre II de la *Rhétorique*, comme le seul texte de la tradition – sans progrès notable depuis – ou les *Stimmungen*, les *pathè* ou les «passions» auraient été traitées, au plan ontique, en dehors de toute psychologie. Même si cette sorte de «phénoménologie des passions» projetée en filigrane n'a jamais été entreprise, ni par Heidegger, ni par personne d'autre à notre connaissance, et dans la mesure où, nous l'avons vu, le penser est à comprendre comme débordant très largement les cadres plus ou moins fixés de la «théorie», une possibilité toute nouvelle s'ouvre ici, qui mériterait d'être traitée pour elle-même.

Deux choses, cependant, nous incitent à ne pas nous y arrêter aussitôt : tout d'abord, la *Rhétorique* est un traité écrit, pour ainsi dire immédiatement, dans un contexte «intersubjectif» qui, à tout le moins, paraît absent ici dans sa concrétude ; ensuite, dans la question que nous posons de la passion du penser, c'est la «définition» même du penser qui est à remettre en question, tout au moins dans le classicisme de sa tautologie symbolique avec l'être, et par là, du fait même, le «principe» eidétique de classification des divers modes de l'affectivité, ainsi que de mise en rapport des connexions de dérivation qui les relient. Il ne faudrait pas, tel est le risque, qu'une «phénoménologie des passions» soit prise au piège d'une «théorie des passions», fût-elle non psychologique – car cette «théorie» n'irait pas sans la déformation cohérente de ce dont elle a à traiter par la mise en jeu de sa propre institution symbolique. Il faut ici pousser l'*epochè* phénoménologique jusqu'à l'hyperbole d'un scepticisme radical.

Il nous faut dès lors poursuivre l'analyse phénoménologique-existentielle de la *Stimmung* et de la *Befindlichkeit*. Il y a, dans la facticité de l'être toujours déjà jeté de l'affectivité dans la tonalité affective, une dimension qui est, eu égard à l'activité de la conscience, dont on a vu qu'elle est peut-être, ici, essentiellement celle de l'esquive, la dimension d'une fondamentale *passivité*, qui ne peut être mise sur le compte de l'inconscient. Pour comprendre cette passivité intrinsèquement, il faut donc saisir le sens du «toujours déjà» dans le «toujours déjà jeté» de la facticité, c'est-à-dire reprendre ce que Heidegger explique de la «temporalité de l'affectivité» au § 68 de *Sein und Zeit*

(pp. 339-346). La thèse heideggerienne centrale est, on le sait, que l'affectivité «se temporalise *primairement* dans l'être-été (*Gewesenheit*)», et que la *Stimmung* «se temporalise, autrement dit son ekstase spécifique appartient à un avenir et à un présent, mais de telle manière que c'est l'être-été qui modifie les ekstases co-originaires» (SuZ, 340). Il y a, dans la temporalisation de l'affectivité, polarisation par l'horizon du passé. Le caractère existentiel fondamental de la tonalité affective est, dit Heidegger, un «re-porter (en arrière) sur...» (*Zurückbringen auf*) (SuZ, 340) rendu possible par l'avoir-été de l'affectivité, c'est-à-dire par le mode existentiel de sa temporalisation (cf. SuZ, 340-341). Disons tout de suite, pour paraphraser une expression de Schelling, que ce passé est «transcendantal» dans la mesure où il ne lui correspond ni rétention ni remémoration, ni réminiscence : l'affectivité s'est *toujours déjà* temporalisée au passé, et ce que le *Dasein* en trouve dans le caractère ontique existentiel de la *Stimmung* se trouve, précisément, comme *toujours déjà fait*, et en tant que tel, à esquiver, à oublier ou à prendre en charge dans ce qui devient dès lors *Grundstimmung* – étrange proximité de la conception heideggerienne avec la mélancolie, que nous avons déjà commentée par ailleurs<sup>12</sup>, mais qui, à l'évidence, polarise toute la distinction entre affectivité «inauthentique» et affectivité «authentique» : nous restons très peu convaincus par son analyse de la peur ou de l'espoir, et nous le sommes plus significativement par celle de l'atonie.

Pour comprendre ce qui est ici plus concrètement en question, reprenons brièvement ce que dit Heidegger de l'angoisse. En elle, qui est *Grundstimmung* pour cette raison, la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit* ne nous disent absolument plus rien. L'angoisse s'angoisse devant «le rien du monde», c'est-à-dire le rien du là, à la fois là du monde et du *Dasein* lui-même, dont surgit l'*Unheimlichkeit*. De la sorte, l'angoisse reporte en arrière sur le pur «que» (*Dass*) de l'être-jeté isolé le plus propre, et dans ce rapport, il n'y a ni oublié ni souvenir, ni non plus la reprise de l'instant en tant qu'instance de la décision dans la répétition. La temporalisation de l'angoisse est telle que la coupure de l'instant y est suspendue, tenue dans ce suspens dans le présent de l'angoisse. Autrement dit, l'angoisse

12. Cf. nos deux études précédemment citées.

re-porte en arrière sur l'être-jeté comme être-jeté *répétable possible*, et dévoile, par là, la *possibilité* ontologique d'un pouvoir-être authentique, ayant fait l'épreuve de la mort, ou d'une décision où l'instant se temporaliserait dans une temporalité transie de sa finitude. L'être-été originaire est ici celui d'une répétibilité qui ne se maintient que dans le suspens de la répétition, et de là, de tout présent et de tout futur ontiques-factuels. C'est pourquoi, selon Heidegger, «l'angoisse ne peut monter que dans un *Dasein* résolu». Sorte d'*epochè* des possibles ontiques (ceux, logico-eidétiques, de la délibération volontaire), elle libère pour les possibilités ontologiques, à savoir authentiques ou propres, d'exister «le monde» au monde, de manière transitive (cf. SuZ, 343-344). Nous savons, par le cours de 1929 intitulé *Die Grundbegriffe der Metaphysik*<sup>13</sup>, qu'il en va fondamentalement de même pour cette autre *Grundstimmung* qu'est «l'ennui profond» : mise en suspens de l'instant dans le présent comme répétibilité ennuyeuse et «éternelle» où plus rien ne (se) passe, sinon le temps dans son entier, mais vide, c'est-à-dire l'être-été de la répétibilité depuis toujours et pour toujours, indéfiniment alanguie dans sa vacuité.

On peut se demander, dès lors, ce qui rend possible, pour le *Dasein*, la sortie hors de cette sorte de massif du passé (transcendantal) de l'affectivité, dont les apparences ontiques sont les tonalités affectives, en vue de la temporalisation par et de l'instant dans la décision qui fait sens, et par là, Histoire. Si la *Stimmung* fait effraction, plus ou moins violente, comme une «passivité» irrémédiable qui, en quelque sorte, même au plan ontique ou quotidien (par exemple dans la peur), *paralyse* toute décision, comment donc a lieu la décision, comment se surmonte cette sorte de «mélancolie» de la *Befindlichkeit* ? A cette question, Heidegger répond en un passage hautement significatif – qu'il souligne intégralement – du § 74 de *Sein und Zeit* : «Seul un étant qui est essentiellement à-venir (*zukünftig*) en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter en arrière (*zurückwerfen*) vers son là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'à venir, est en même temps étant-été (*gewesend*), peut, en se

13. *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1983. «Éternel» est à prendre dans ce qui suit au sens du mot de Haller : «vie éternelle, ennui éternel».

délivrant à lui-même la possibilité héritée, prendre en charge son être-jeté propre et être *instantané* (*augenblicklich*) pour "son temps", seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique.» (SuZ, 325) Propositions étranges, si l'on y réfléchit bien, puisque seul l'instant (de la décision qui est, dans ses profondeurs, ontologique existentielle), en sa temporalisation, peut reprendre l'étant-été (donc le passé «transcendental» de la *Befindlichkeit*) dans et pour l'à-venir, donc *faire*, dans l'épreuve de la mort qui, ne l'oublions pas, est toujours irréductiblement *ma* mort, du temps authentique, du temps véritable, mais cela, dans l'instantanéité d'un *destin*, c'est-à-dire d'une historicité qui est celle de «son temps» comme temps véritable de «son» accomplissement. Qu'est-ce que cela signifie, sinon, tout à la fois, que ce destin est toujours celui d'un *Dasein* individué en son *ipseité* – et ce, finalement, par son individuation radicale par et dans la mort –, et que ce destin, qui se décide dans l'instant, est en un sens toujours déjà *scellé* dans l'articulation ontologique que la décision instantanée décide entre le passé de l'étant-été et le futur de l'à-venir ? Donc que, d'une part, la *Stimmung* et la *Befindlichkeit*, pour être du *Dasein*, n'en sont pas moins enfermées en lui, rivées en quelque sorte à l'ipseité par la radicale solitude de la mort, et que, d'autre part, le passé reçoit rétrospectivement, par la décision, la préfiguration du futur, et le futur, corrélativement, ne prend *sens* et figure que de paraître comme l'accomplissement du destin – comme si celui-ci, dans la temporalité authentique, ne pouvait se reconnaître que par la prise de sens progressive de ce qui s'accomplit, eu égard, d'une part, à ce qui s'en est déjà accompli dans la figure du passé, d'autre part à ce qui doit encore obscurément s'en accomplir dans la figure du futur, tout en gardant ou en recelant encore sa propre énigme, qui est finalement celle de la mortalité et de la finitude du temps authentique. N'y aurait-il donc de temporalité authentique que dans cette conception toute tragique du *kairos* ? N'y a-t-il pas ici une sorte d'«emportement» heideggerien, certes génial, mais qui laisse néanmoins le malaise d'une sorte de «forçage» ? N'y a-t-il pas une sorte d'activisme de la décision ontologique, monnayable dans la pratique par une sorte de fuite en avant à l'égard des modalités ontiques-existentielles du *Dasein*, pour «rattraper» une décision ontologique qui lui

échappe principiellement et qui fuit inexorablement ? Tout est-il sur le même «niveau» ? Autrement dit, n'y a-t-il pas, ici, une nécessaire *architectonique du problème*, à laquelle Heidegger aurait été aveugle ?

Toute la nouveauté bouleversante de la conception heideggerienne du *Dasein* nous paraît pouvoir être condensée dans sa «découverte» de la possibilité ontologique-existentielle comme possibilité d'être, ou d'exister, au sens transitif, non pas ceci ou cela, mais soi-même *tout autant* que, dans le même mouvement, le monde, c'est-à-dire rien d'ontique. Possibilité qui n'a aucune finalité déterminée, qui n'est pas là en vue de ou eu égard à la réalisation d'un «réel» déterminé par les catégories logico-ontiques, elle ne procède donc pas d'un plan préétabli, elle n'est pas projet de quelque chose qui existerait «en idée», mais elle procède d'un pro-jet (*Entwurf*), d'une ek-stase à l'origine, au là de l'être-le-là à partir duquel seulement peut s'accueillir et s'élaborer quelque chose comme la réalité du réel (étantité de l'étant, être de l'étant). C'est dans l'être-pour-la-mort et son épreuve, on le sait, que le *Dasein* rencontre, tout à la fois, son individualité (ipseité, *Selbstheit*) radicale, et le tout de ses possibilités ontologiques-existentielles d'exister, sur fond duquel la possibilité toujours déjà mise en œuvre dans son existence factice apparaît comme affectée de «nullité», de *Nichtigkeit*. Autrement dit, c'est dans cette rencontre, qui doit être, indéfiniment, rencontre «résolue» de l'*Eigentlichkeit* du *Dasein*, que le *Dasein* rencontre, du même coup, sa facticité. Car, si celle-ci elle-même doit procéder d'un possible ontologique-existential parmi tous les autres, si donc elle doit elle-même procéder d'un pro-jet ontologique-existential d'exister, elle doit se découvrir, *eo ipso*, comme pro-jet toujours déjà jeté au monde, dans ce qui est, malgré tout, quelque chose comme l'*Uneigentlichkeit*, une sorte d'esquive originaire de l'être-pour-la-mort. On retrouve là l'esquive dont fait l'objet la *Stimmung*, et plus profondément la *Befindlichkeit*. Esquive que contourne, pour ainsi dire, l'analytique existentielle, en considérant certaines *Stimmungen* – l'angoisse, l'ennui profond – comme *Grundstimmungen* susceptibles de «réveiller» l'*Eigentlichkeit*, c'est-à-dire aussi l'affectivité dans sa temporalisation existentielle polarisée par le passé : c'est cela même qui permet à Heidegger de diviser, énigmatiquement, les tonalités affectives en «authentiques» et «inauthentiques», à savoir le degré



de non-dissimulation, dans la *Stimmung*, de la temporalité authentique.

Deux choses doivent ici attirer notre attention : d'une part, Heidegger n'a jamais insisté, comme on aurait pu le souhaiter, sur la dimension *passive* de l'affectivité ; d'autre part, les tonalités affectives fondamentales envisagées par lui sont des tonalités plutôt «crépusculaires» ou «mélancoliques» – on s'en est tout juste étonné, pressentant au moins le malaise comme une sorte de «symptôme» de quelque chose d'inconnu ou d'indéfinissable. Or tout réside aussi, selon nous, dans ce lien qui engage, nous y avons insisté, sur une conception par trop exclusive de l'existence humaine comme destin au sens tragique du terme. Atmosphère d'époque, dira-t-on avec raison, mais ce qu'il nous importe de comprendre, c'est le caractère de nécessité architectonique de ce lien. Il suffit en effet de pousser un tout petit peu les choses pour voir surgir, au cœur de l'analytique existentielle, la figure de la psychose mélancolique : temporalisation de l'existence dans une polarisation par le passé, envahissement du *Dasein* tout entier par la *Stimmung* désespérante, crépusculaire, d'un monde sans saveur et sans couleur, et par une temporalité monotone ou se répète inexorablement une répétabilité vide, plainte mélancolique quant à un destin irrémédiablement accompli et dont la plainte exprime seulement une sortie «imaginaire» ou purement «hypothétique». Ce que nous avons déjà ébauché à propos de Husserl nous permet à présent d'ajouter qu'il ne peut effectivement en aller autrement si la passivité de l'affectivité est intégrale, c'est-à-dire si, en quelque sorte, le *Dasein* se trouve, tout en trouvant le monde, dans la tonalité affective *sans distance*. Ou mieux, s'il découvre, dans l'affectivité, sa facticité comme *intégralement et toujours déjà faite*. On dira qu'alors, précisément, la facticité ne paraît plus comme facticité, mais comme *factualité*. Mais cela indique, tout au moins, que le concept de facticité est plus complexe qu'il n'y paraissait de prime abord, tout comme, corrélativement, le concept d'affectivité. Ce qui donne aux analyses heideggeriennes une allure ou un ton «mélancoliques» – une extrême proximité avec la mélancolie qui donne à penser à une recouvrement –, c'est la temporalisation, selon Heidegger, de l'affectivité, par le passé, et l'extrême difficulté qu'il y a de concevoir, avec la problématique de *Sein und Zeit*, non pas, il est vrai, la «coloration» de la temporalité authentique par la charge affective du passé de

l'être-été, mais le report de l'affectivité et de ses transformations ou métamorphoses possibles dans la temporalisation authentique elle-même. C'est comme si, chez Heidegger, le passé «transcendental» de l'affectivité la mettait derrière une sorte de «mur transcendental» surplombant de sa hauteur l'authenticité d'un pro-jet qui n'a plus qu'à en assumer, à en prendre en charge l'ombre inexorablement projetée sur le destin. Ou encore, ce qui rend les analyses heideggeriennes si proches de la mélancolie – quoique non identiques à elle –, c'est qu'elles ne prennent pas en compte la nécessaire *distance* – qui est déjà, dans le *Dasein*, *spatialisation* originaire – du *Dasein* à l'égard de sa *Stimmung*, distance qui n'est pas seulement celle de l'ekstase du passé, mais qui, dans l'immanence même du *Dasein*, ne le fait précisément pas «adhérer» à sa *Stimmung*, et qui fait de l'esquive autre chose qu'une «fuite» vers des modes d'être inauthentiques, pour ainsi dire «négatifs». Et ce, dans la mesure même où l'esquive est plus fondamentalement un renforcement de la distance cherchant la «santé» dans la mise à distance active de la «fureur» qu'il peut y avoir dans l'affectivité – et la «santé», nous le savons, est indissociable de l'intersubjectivité et de l'incarnation. En d'autres termes encore, nous pourrions dire que l'ekstase du passé n'est véritablement telle que si son «ek-stasiation» est strictement coextensive d'une spatialisation – et nous verrons même : d'une proto-spatialisation – qui met l'affectivité à une distance telle que sa reprise procède d'une accessibilité en vertu de laquelle elle est plus qu'un «reporter en arrière sur...» (*Zurückbringen auf*) qui livrerait sans médiation à l'affectivité, et de là, à la facticité.

Bref, et pour reprendre une belle expression de H. Maldiney, la proximité entre la conception heideggerienne de l'affectivité et la psychose mélancolique vient de ce que cette conception donne trop vite à penser qu'en découvrant la facticité de son être *toujours déjà* jeté (dans et par le pro-jet), le *Dasein* se découvre, tout au moins pour cette part de lui-même engagée dans ce qui s'est ainsi «découvert», comme *intégralement «pu»*, comme possibilité factice en quelque sorte toujours déjà accomplie et toujours déjà «gaspillée». S'il en était ainsi, H. Maldiney y insiste avec une rigueur tout à fait remarquable<sup>14</sup>, le *Dasein* serait iné-

14. Voir par ex., H. Maldiney, «L'existant», in *Psychiatrie et existence*, op.cit., pp. 23-46. En particulier, pp. 36-37.

luctablement psychotique, car, commenterons-nous, à côté de ses possibilités – l'une étant de l'ordre du «pu», du consommé, les autres demeurant vides. Situation qui est coextensive d'une passivité sans partage de l'affectivité, c'est-à-dire d'un toujours déjà accompli derrière le «mur transcendantal» du passé «transcendantal, où, à nouveau, ce que nous avons indiqué comme la proto-spatialisation nécessaire interne au *Dasein* se mue en *espace* de la division du soi, division psychotique où l'ipse est en quelque sorte «à côté de lui-même». La facticité rencontrée n'y est plus la sienne, mais celle, étrangère, de l'Autre (avec un grand A), puisque le *Dasein* n'est pas pour autant «anéanti» dans son pouvoir-être.

Toute la question, dès lors, est celle de la réceptivité – et de l'autoréceptivité – de la facticité. C'est sans doute cette question qui a été fermée chez Heidegger par immanentisation du soi et du *Dasein* sous l'horizon de l'être-pour-la mort. Immanentisation radicale et exclusive, celle du «solipsisme existentiel», qui place sans doute le *Dasein* trop près de sa facticité, le condamne à l'endurer et à en porter la charge, comme si l'individuation par la mort était coextensive d'une individuation par l'affectivité, la question, finalement très classique, demeurant de ce qu'on peut donc «faire» de l'affectivité. Sinon un instrument d'analyse dans l'énigmatique passage de la *Stimmung* à la *Grundstimmung*, et de l'*Uneigentlichkeit* à l'*Eigentlichkeit*. Or le *Dasein* est-il pour lui-même une charge plus ou moins lourde, est-ce là le seul axe possible de son analyse ? Et la passion de penser ne pourrait-elle s'assumer que dans la gravité la plus extrême ? On n'en aura sans doute jamais fini de s'interroger sur cette sorte de «monument philosophique» du XX<sup>e</sup> siècle qu'est *Sein und Zeit*.

A interroger de plus près la psychose, comme le fait H. Maldiney<sup>15</sup> avec une lucidité extrême, on s'aperçoit cependant qu'elle sur-vient au sujet comme quelque chose de catastrophique dont il ne peut, précisément, faire «événement». Il y a en elle, pourrait-on dire, quelque chose de tellement «inexplicable», que la facticité du *Dasein* en devient dépourvue de sens. Et non seulement, toutes les observations cliniques le montrent, la facticité du *Dasein* pour lui-même, mais la facti-

té des autres *Dasein*. Il y a comme un déficit en réceptivité ou en accueil de la facticité par excès, sans doute, de passivité, à l'égard d'un être-pu qui semble mobiliser toutes les ressources de l'existence, et par là, de la pensée. Or, explique Maldiney, l'événement comme ce qui fait sens, ce en quoi se fait le sens comme en un *Ereignis*, suppose, dans son imprévisibilité, une réceptivité ou une capacité d'accueil qui n'est pas de l'ordre de la possibilité de pouvoir-être ou exister. «Si l'ouverture de la possibilité comme telle est l'être même du projet, écrit-il, l'ouverture à l'événement (et à la rencontre) est de l'ordre de la *passibilité*<sup>16</sup>.» «Tout événement qui s'ouvre à nous, ouverts à lui, comporte une dimension *pathique* selon laquelle nous sommes accordés, à chaque fois, au monde entier. C'est elle avant tout qui défaille dans la psychose<sup>16</sup>. Ayant rappelé ce que la passibilité doit à E. Straus, et la distinction aristotélicienne entre *nous poiëtikos* et *nous pathëtikos*, Maldiney poursuit : «L'horizon qui s'ouvre avec l'événement, s'il n'est pas celui d'une représentation n'est pas davantage celui d'un *projet* de monde. Il est, comme l'a dit tardivement Heidegger, "le côté tourné vers nous d'une Ouverture"... Mais cette ouverture n'est rien de ce à quoi nous puissions nous attendre. Aucun *a priori* ne détermine la possibilité de l'événement, ni la qualité de l'endurance requise *ni la transformation qui seule en maintient l'ouverture* (nous soulignons). Par delà tout ce dont nous sommes passibles, notre rencontre de l'événement – tout événement est une rencontre, toute rencontre est un événement – est de l'ordre du transpassible. Ce à quoi la transpassibilité donne ouverture est l'horizon tourné vers moi du «hors d'attente»<sup>18</sup>.

Telle est bien, nous semble-t-il, la dimension qu'il faut introduire pour penser la réceptivité de la *facticité* elle-même. Non pas une passivité ontique à l'égard de données sensibles ou affectives, non pas non plus la passivité psychotique à l'égard de l'affectivité, qui, selon le mouvement étudié, aboutit à sa désincarnation, et à la perte de sa *Jemeinigkeit*, mais, si l'on veut, à la manière de Maldiney, la *passibilité* comme capacité d'accueil, de réception, de l'événement, c'est-à-dire du

15. Cf. *art. cit.* Et son ouvrage *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1991.

16. *Ibid.*, p. 44.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, pp. 45-46.

«réel» au sens de ce qui me surprend – depuis un excès sur le prendre qui fait de la sur-prise autre chose qu'une prise ou une capture. Et cette capacité doit elle-même se transformer en elle-même pour se tenir comme capacité d'ouverture. Elle est en ce sens une *transpassibilité* au-delà du possible ontologique-existential et du passible de telle ou telle facticité qui fait événement. Et ce qu'il est difficile, mais tout à fait crucial, de penser, c'est que cette transpassibilité ne ramène pas à l'activité. Elle est mise en œuvre, pour des raisons architectoniques que nous allons expliquer, dans ce que nous nommons des *synthèses passives de second degré* – de second degré, car elles sont synthèses passives de facticités, et donc de mondes.

Par rapport au génie incontestable de Heidegger dans *Sein und Zeit*, il y a, dans la pensée husserlienne de l'intersubjectivité, quelque chose qui nous permet d'y accéder, d'articuler au niveau profond qui doit être le sien synthèses passives et transpassibilité. Quelles que soient les allures le plus souvent aporétiques des chemins empruntés pour penser la rencontre phénoménologique de l'autre – on en a aujourd'hui une idée plus précise depuis la publication, en 1973, des volumes XIII, XIV et XV des *Husserliana* –, Husserl n'a jamais rien fait d'autre que de tenter de penser cette rencontre dans sa radicale originalité : rencontre qui, sans calcul ni raisonnement, mais aussi sans pro-jet plus fondamental, fût-il pro-jet d'exister – ce serait une absurdité d'exister l'autre, au sens transitif –, est rencontre d'une altérité dans la distance, d'une intériorité qui se fait là-bas, par ses moyens propres, sans se réduire à l'opacité de l'ensoi. Ce sur quoi, sans doute, Husserl bute sans cesse tout en s'en rapprochant parfois, nous l'avons vu, au plus près, c'est sur cela que la rencontre phénoménologique, qui est rencontre incarnée (et concrète) de l'incarnation, est en fait rencontre de la facticité. Irréductible à la factualité de «data de sensations» – auquel cas l'autre est manque, et l'ego se désincarne dans la dissociation de lui-même et de l'autre entre une couche sensible passive et une couche de *Denken* et de *Hineindenken*, entre un corps et un esprit –, la facticité, dont Husserl nous aide à penser qu'elle est nécessairement incarnée, a son lieu matriciel en autrui, et peut émigrer de là dans tout ce qui apparaît comme sens-de-langage dans les phénomènes de langage, c'est-à-dire dans leur temporalisation/spatialisation spécifique (nous allons y revenir). La rencontre «intersubjective» est

donc, à proprement parler, rencontre de facticité à facticité, «transsubjective», comme nous l'avons dit, parce que, en quelque sorte, *inter-facticielle*. En ce sens, la rencontre est bien rencontre d'une radicale contingence, puisque l'autre déborde irréductiblement – c'est ce que Husserl cherchait à travers la «réduction» au «primordial» ou au «primordial» – mes pouvoirs de conception, d'idéation, et d'imagination et, dans cette mesure même, qui est paradoxale, elle est aussi, tout à la fois, rencontre immédiate, sans concept, de ce que Maldiney nomme «l'événement», puisque l'autre fait immédiatement sens pour moi, puisque je puis, de ma distance à lui, entrer au moins pour une part – par appréhension –, dans ses conceptions, ses idéations et ses imaginations, bref, puisque nos deux *Jemeinigkeiten* s'empiètent et se recouvrent, sans participer toutes deux d'un universel abstrait qui les surplomberait tout en permettant de «voir» leur intersection.

Or, Husserl a très fréquemment insisté sur le rôle des synthèses passives dans la constitution d'autrui. Loin de les exclure, l'immédiateté de la rencontre les suppose, non pas comme bases nécessaires d'une idéation, mais comme dimension inconsciente de la rencontre. Du point de vue architectonique, ces synthèses passives ne le sont pas de «données» (de sortes de «profils» ou d'«adombrations» de l'autre) passivement reçues dans l'intériorité (primordiale) de la conscience, car, si elles doivent l'être en tant que dimension passive de la rencontre d'autrui, elles sont précisément immédiatement «reportées» dans la division en distorsion de l'*Innenleiblichkeit* et de l'*Aussenleiblichkeit* en cela même qui fait le lieu de leur incarnation. En ce sens, déjà, on pourrait parler, chez Husserl, d'une sorte de pressentiment de ce que Maldiney entend par «transpassibilité». Mais il y a plus puisque, en retour, et toujours d'un point de vue architectonique, il en ressort que la synthèse passive comme constitution inconsciente de multiplicités sensibles – du type «allée d'arbres» qui n'a rien d'un «état-de-choses» eidétiques –, si elle est conçue comme reliant simplement des data sensibles isolés, est le résultat d'une abstraction rétrospective – comme l'est celle du monde primordial, ainsi que Husserl l'a souvent souligné. Ce n'est pas pour autant, néanmoins, que ce type de synthèses passives – que nous désignerons provisoirement, dans leur spécificité phénoménologique qui reste à dégager, par synthèses passives du premier

degré – soit tout à fait du même ordre que celui qui est à l'œuvre dans la rencontre d'autrui. Mais cela signifie, dans la mesure où il est indissociable de ce qui advient comme temporalisation/spatialisation<sup>19</sup>, que, pour devoir être pensé à un autre «niveau» ou à un autre «lieu» que l'abstraction, il en est *indissociable* : pas plus que je n'ai besoin d'un projet articulé à une fin ni de raisonnements pour rencontrer l'autre, je n'en ai besoin pour savoir d'un savoir qui n'est pas une connaissance, que l'autre que je rencontre «voit», «sent» ou «ressent» les mêmes multiplicités sensibles que moi. Il s'agit donc là de synthèses passives qui s'effectuent, pour ainsi dire, à même le monde, sans concept et sans idéation, ou plutôt, puisqu'elles sont immédiatement transsubjectives, à même les mondes qui sont : à chaque fois dans la *Jemeinigkeit* d'une facticité, dans leur recouvrement ou leur empiètement au sein de la rencontre inter-facticielle. D'un type ou d'un «ordre» différent des synthèses passives à l'œuvre dans cette dernière rencontre, elles ne se mettent néanmoins en jeu qu'au «lieu transcendantal» qui s'est ouvert avec les premières, c'est-à-dire aussi au lieu d'incarnation de la division en distorsion de la corporéité-de-chair interne et de la corporéité-de-chair externe. C'est par là, au reste, et par là seulement, que la phénoménologie des synthèses passives peut échapper au sensualisme dont les analyses husserliennes laissent souvent l'impression. Pour reprendre la belle distinction de H. Maldiney, nous pourrions dire que les synthèses passives de second degré relèvent de la transpassibilité, alors que les synthèses passives de premier degré seraient de l'ordre de la passibilité, à condition de préciser que transpassibilité et passibilité s'articulent de manière réglée l'une à l'autre.

Alors donc que les synthèses passives de second degré concernent la rencontre interfacticielle de facticité à facticité, donc de facticité de monde, avec sa *Jemeinigkeit*, à facticité de monde, avec, pareillement sa *Jemeinigkeit* autre, ou encore, de monde à monde, ou plutôt de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde, alors qu'elle suppose une pluralité phénoménologique des mondes, ou plutôt des phénomènes-de-monde,

les synthèses passives de premier degré concernent les recouvrements ou empiètements de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde, c'est-à-dire encore, ce qui, depuis le lieu ouvert par l'événement ou l'émergence de l'autre, peut lui-même survenir, à l'intérieur du sens de l'événement, comme concrétude de monde, comme relevant d'une *Stimmung* sensible (*fühlbar*), transposée depuis une affectivité (*Befindlichkeit*) elle-même transposée (par rapport à la conception de Heidegger). Nous découvrons de la sorte, à la manière d'E. Straus, de V. Von Weiszäcker et de H. Maldiney, que l'affectivité et la sensibilité sont, dans la mesure où elles sont incarnées – et non pas rejetées au plan de la pure passivité comme dans la psychose, ou comme dans les théorisations philosophiques corrélatives de leur enfermement dans la subjectivité ou dans le *Dasein* –, affectivité et sensibilité de mondes (au pluriel), c'est-à-dire transsubjectives ou interfacticielles, et que les affects et les sensations le sont pareillement de mondes. C'est cela seul qui permet de comprendre ce que nous avons relevé, à partir de la critique de la conception de M. Henry, comme la double dimension du phénomène, à la fois repris sur le compte de l'individuation dès lors toujours en voie de constitution de l'ipséité dans la facticité de tel phénomène-de-monde, et repris par ailleurs dans son *anonymat phénoménologique*, par une désindividuation transsubjective ou «interfacticielle». Ainsi se trouve rompu l'enfermement dans la subjectivité ou le *Dasein*, non pas seulement de la sensibilité et de l'affectivité, mais aussi, on le comprend, de la pensée. Et de la même manière se trouve rompue la division par trop exclusive entre corps et esprit, affectivité et pensée, passé «transcendantal» de la *Befindlichkeit* et temporalisation authentique de l'existence dans l'instant de la décision résolue. Prise au lieu des synthèses passives de second degré, l'affectivité n'est plus immobilisée derrière un mur «transcendantal» dont il n'y aurait plus qu'à prendre l'ombre en charge, puisque, à condition de n'être pas, comme dans les psychoses, «bloquée» par excès dans une passivité plus ou moins pure, elle est précisément «mobilisée», mise en mouvement c'est-à-dire en temporalisation/spatialisation, dans la rencontre interfacticielle des mondes, et ce, non pas comme une sorte d'ingrédient rhétorique plus ou moins habilement dissimulé ou mis en avant dans la pensée, mais comme une dimension de mondes de la pensée elle-même

19. Cf. notre étude : «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», in *Husserl*, collectif rassemblé par E. Escoubas et nous-même, Jérôme Millon, coll. «Krisis», Grenoble, 1989, pp. 9 - 41.

comme pensée de mondes. A cette profondeur architectonique, nous découvrons donc enfin la possibilité de traiter phénoménologiquement, autrement que par des formules, de la passion du penser. Ni passion ni penser ne sont l'un dans l'autre comme le grain de sel dans la soupe, et cela aussi parce que, dans les synthèses passives interfacticielles, le pensée est infiniment, et indéfiniment plus large et plus riche que la simple connaissance théorique.

Reste donc à approfondir encore ce dernier point. Cela nous est possible puisque, sur un mode apparemment tout abstrait, qui était rendu nécessaire, nous nous en apercevons aujourd'hui, par la rigueur des distinctions architectoniques, nous en avons déjà traité : des synthèses passives de second degré (interfacticielles) dans ce que nous avons nommé le schématisme transcendantal de la phénoménalisation<sup>20</sup>, et des synthèses passives de premier degré (dans l'empiétement des mondes), dans ce que nous avons visé, à travers une eidétique transcendantale sans concept, comme les concrétudes ou les *Wesen* phénoménologiques sauvages<sup>21</sup>. La reprise de tout le complexe du problème mis ici en énigme va nous permettre d'accéder à une plus grande précision architectonique.

## II. – PASSION DU PENSER ET PLURALITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE DES MONDES

Nous ne pouvons reprendre, ici, toute notre démarche de «réduction phénoménologique» du simulacre ontologique – il s'agit de «réduire» la subjectivité transcendantale husserlienne ou le *Dasein* heideggerien comme positivité ontologique originelle, c'est-à-dire, si l'on veut, comme équivoque de l'étant-être –, ni encore moins montrer qu'elle ne peut s'effectuer, en réalité, que sous l'exposant d'une *époque* phénoménologique *hyperbolique* (au sens de l'hyperbole cartésienne), où le «lieu» du penser se déplace, de sa tautologie symbolique avec l'être (de Parménide à Heidegger en passant par Descartes, Fichte et

Hegel), à l'imminence de son apparition/disparition comme apparence ou illusion de l'apparence, en un clignotement qui «situe» le penser lui-même comme dimension phénoménalisante et phénoménologique du phénomène dans son indéterminité de principe, comme s'articulant immédiatement sur sa déterminabilité et sa quantifiabilité in-finites.

Nous nous bornerons à élaborer ce qui est ici notre question en partant de cette sorte d'hypothèse que les synthèses passives de second degré – celles de la transpassibilité – relèvent entièrement du schématisme phénoménologique de la phénoménalisation, et en faisant abstraction du problème, posé par le schématisme pur, ou purement opérant (ce que nous avons parfois nommé le «schématisme en blanc»), selon lequel ce schématisme pourrait bien n'être, *du point de vue architectonique*, que schématisme «divin», non pas de l'intellect de Dieu, mais de sa «transpassibilité», précisément, où pensée et affectivité se confondraient tout à fait. Quoi qu'il en soit, il ne fait pas de doute, à nos yeux, que du point de vue architectonique, les synthèses passives de second degré ne relèvent, dans leur transpassibilité, d'un schématisme transcendantal (ou hyper-transcendantal : de second degré par rapport au transcendantal husserlien) qui, pour être *inconscient* et *in-nocent*, n'en est pas moins, pour autant, tout à la fois passif (échappant à l'activité consciente de la conscience) et inlassablement «actif» – sans que cette distinction n'y soit jamais positivement repérable. A y bien regarder, cette conception d'une réception, dans la transpassibilité, de la facticité même, articulée à quelque chose comme le pressentiment d'un schématisme phénoménologique de cette réception elle-même, s'est déjà ébauchée chez Merleau-Ponty dans les «notes de travail» du *Visible et l'invisible*, à propos d'une «sédimentation existentielle» articulée à la communauté et à l'historicité<sup>22</sup>, et chez Patočka, à propos de la phénoménologie asubjective et de sa conception strictement coextensive des «trois mouvements de l'existence»<sup>23</sup>. Que veut-elle dire plus concrètement et plus précisément ?

20. Cf. nos *Recherches phénoménologiques*, vol. 1 (I, II, III), vol. 2 (IV, V), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983.

21. Cf. nos *Phénomènes, temps et êtres* et *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1987 et 1988.

22. Cf. notre étude: «Communauté, société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty», à paraître dans les Actes des Journées Merleau-Ponty du Collège International de Philosophie.

23. Cf. notre étude: «Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective» ainsi que celle de I. Srubar, «Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme», à paraître chez Albin Michel en 1992, dans les

Dans nos travaux, nous sommes arrivés à la conception d'un schématisme transcendantal de la phénoménalisation par le biais d'une réflexion, la plus intrinsèque possible – elle-même médiatisée par une *epochè* phénoménologique hyperbolique – de la phénoménalité des phénomènes comme *rien que* phénomènes. Toute la difficulté de cette réflexion est qu'elle met en suspens toute détermination métaphysique ou ontologique de l'«être» du phénomène, et qu'elle ouvre dès lors le champ transcendantal des phénomènes comme champ architectonique, celui de la *rencontre*, qu'il faut encore élaborer phénoménologiquement, de notre pensée et de la contingence radicale (correspondant à la «facticité») des phénomènes en leur phénoménalisation. Par conséquent, la question de savoir si c'est ce schématisme qui rend possible la transpassibilité des synthèses passives de second degré, ou si c'est cette dernière qui rend nécessaire la pensée d'un schématisme plus originaire, est une question qui ne peut recevoir de réponse satisfaisante dans le champ de ce qui serait une spéculation «hyper-métaphysique» ou méta- tout autant que proto-ontologique. Les points de rencontre entre schématisme et transpassibilité sont architectoniques, et permettent de penser cette dernière dans son statut architectonique, différent, nous l'avons vu, de celui de la passibilité. Autrement dit, il n'y a pas, ici, de priorité (ou de postériorité) dans l'originaire, mais seulement une distinction nécessaire qui permet de nous *orienter* dans la pensée, et de ne pas con-fondre ce qui se joue au registre du phénomène comme *rien que* phénomène.

A cet égard, il apparaît que l'enfermement des phénomènes dans la subjectivité transcendantale husserlienne (les «vécus») ou dans le *Dasein* heideggerien (la *Jemeinigkeit* du monde) – enfermement coextensif de la division entre pensée et affectivité, et où joue de manière plus ou moins prégnante la structure du simulacre ontologique, que ce soit dans le solipsisme transcendantal ou dans le solipsisme existentiel –, signifie en fait l'*implosion* et la *confusion* de la pluralité phénoménologique

«Actes» du Colloque Patočka de Paris (octobre 1990), organisé par le Collège International de Philosophie. Voir aussi, dans le même recueil, l'étude de H. Declève, «Le mythe de l'Homme-Dieu». Disons seulement que les trois «mouvements» de l'existence ne nous paraissent pas pouvoir être pris au même niveau architectonique. Mais cela exigerait toute une étude que nous entreprendrons un jour.

des mondes (des phénomènes-de-monde) dans un seul monde. Ce sont en réalité cette implosion et cette confusion qui réalignent sans cesse l'illusion transcendantale que *le tout* du phénomène (que ce soit le tout du monde comme chez Husserl ou le tout des possibles ontologiques-existential chez Heidegger) soit d'avance «contenu» dans *ce* phénomène individué a priori quelconque, mais pourvu d'une ipséité (l'ego transcendantal ou le soi résolu du *Dasein* dans l'épreuve de la *Grundstimmung*). Alors que le monde n'est pas un étant ni le tout de l'étant – sinon par illusion transcendantale, comme Kant, déjà, l'avait montré –, la subjectivité transcendantale ou le *Dasein* sont encore de l'ordre de l'étant, même si celui-ci est plutôt, pour ainsi dire, de l'étant-être.

C'est cet enfermement dans l'immanence supposée de la subjectivité ou du *Dasein*, et l'implosion/confusion des mondes dans le monde, que l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, celle de la structure même du simulacre ontologique, s'efforce de conjurer. En ce sens, elle retrouve au moins toute une part de la clairvoyance architectonique kantienne, puisque, d'un côté, la pensée se voit réduite au pôle du pur penser d'un «Je pense» (*cogito*) sans contenu (*cogitatio*) apparent, sans teneur phénoménologique propre, et que, de l'autre côté, le penser se découvre aussi, se phénoménalise, mais à *même* les phénomènes comme *rien que* phénomènes, dans la «passion» ou la «passibilité» transcendantales (le *Gefühl* kantien de plaisir et/ou de déplaisir) à l'œuvre dans le beau et le sublime<sup>24</sup>, «passibilité» qui, en outre, par le biais du «sensus communis», est immédiatement «transpassibilité». Le propre du beau, comme du sublime, est qu'ils me révèlent, en quelque sorte, «plus grand» que je ne le pensais et ne l'imaginai, mais tout autant qu'ils supposent de ma part une capacité d'accueil de la facticité comme relevant de l'*émergence* de l'«événement» au sens ou l'entend Maldiney<sup>25</sup> – capacité d'accueil plus ou moins grande, et qui relève elle-même de la contingence, c'est-à-dire, en quelque sorte, de la «conformation» de ma fac-

24. Cf. F. Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1990.

25. Ce n'est sûrement pas un hasard si, dans toute son oeuvre, Maldiney s'est constamment maintenu sur le double front de la philosophie de l'art et de la phénoménologie des psychoses.

ticité, sans que celle-ci soit à mettre au compte de quelque psychologie. Par surcroît, la réception du beau et du sublime est coextensive, on le sait, d'une réflexion («esthétique») sans concept (a priori ou empirique), c'est-à-dire d'une réflexion sans fin (*telos*) ou sans autre fin que le rien du phénomène comme rien que phénomène : elle implique une *epochè* phénoménologique, en nos termes, hyperbolique, de toute pré-détermination ou de toute pré-déterminité du penser et de l'être. Dira-t-on que, pour autant, c'est là que nous trouvons, pour ainsi dire à l'état natif, la *passion du penser* ? Ce serait nous précipiter quelque peu abusivement, dans la mesure où l'architecture kantienne est encore trop stricte – par exemple sa division en beau et sublime, et sa division du sublime en mathématique et dynamique – du point de vue phénoménologique, en ce qu'elle vise à rassembler une sorte de «système» de l'esprit ou de la Raison humaine. Mais l'indication est précieuse, et peut nous servir de fil conducteur, à condition tout au moins de libérer l'architecture kantienne de son départ sans doute trop exclusif dans une critique de la connaissance. Il apparaît alors, en effet, que le phénoménologique n'est pas cantonné à la «sphère esthétique», mais la déborde largement, pour envisager l'art comme *l'un* des lieux privilégiés où les hommes s'adonnent à la phénoménalité. Il apparaît corrélativement, nous l'avons maintes fois souligné, qu'il n'y a plus de raison de principe pour distinguer, à même la phénoménalité des phénomènes comme *rien que* phénomènes, entre beau et sublime : la rencontre phénoménologique de la phénoménalité est tout à la fois rencontre de la facticité *incarnée* (y compris la mienne) des phénomènes, de cela qui les individue et les rend «finis», et rencontre de leur *anonymat phénoménologique*, de cela qui, les désindividuant, les porte vers l'illimité. L'un ne peut pas se faire sans l'autre, nous le comprenons, dès lors que leur dissociation conduit directement à la dissociation psychique entre, d'une part, une facticité qui n'est plus la mienne ou celle d'un autre puisque reçue dans un *excès de passivité*, et d'autre part un anonymat qui, paraissant venir d'un ailleurs «illocalisable», envahit la facticité comme une «couleur atmosphérique», une *Stimmung* (qui est plutôt *Verstimmung*) pénétrant le tout du monde (et de ce qui reste comme lambeaux du soi dans la catastrophe) *sans distance* – selon un jeu instable et immaîtrisable de l'un à l'autre qui se recode à l'aveugle dans le

délire : il n'est plus question, ici, de «sublime», mais de ce que Binswanger nommait si bien «l'horreur nue».

Ce qui fait communiquer, dans la profondeur architectonique que nous visons, la réceptivité transpassible de la facticité de l'«événement» et le schématisme phénoménologique de la phénoménalisation, c'est, selon l'expression de Maldiney déjà citée, «la transformation qui seule maintient l'ouverture "à l'événement"» : cette «transformation» relève ni de l'activité de la conscience, ni du projet ontologique existentiel des possibilités d'exister le monde au sens transitif, mais précisément d'une activité/passivité schématisante en laquelle «l'événement», qui est celui du paraître – dans nos termes : celui de la phénoménalisation dans sa radicale contingence –, est susceptible d'être accueilli et conçu (au sens ou se conçoit un enfant). C'est pourquoi nous avons dit, très souvent, que ce schématisme de la phénoménalisation est «matrice transcendantale» des phénomènes : «lieu» d'accueil de la contingence radicale de la phénoménalisation, qui relève, dans nos termes, de l'*inconscient phénoménologique*. Cela remet en cause, pour ainsi dire «par en-dessous», la conception heideggerienne de l'affectivité comme lieu de ce que le *Dasein* trouve toujours déjà de sa facticité, car ce schématisme est coextensif, non pas d'une temporalisation/spatialisation, mais d'une proto-temporalisation/proto-spatialisation où le passé transcendantal n'est plus univoquement muré en lui-même – ce «mur» est un effet de l'enfermement des phénomènes-de-mondes dans l'immanence du *Dasein*.

Il vient en effet que, à moins de sa «capture» psychotique qui l'incorpore et l'encapsule dans le sujet au risque coextensif de le disloquer, l'affectivité s'incarne dans sa double dimension d'être mienne et de me surprendre par son «anonymat», en tant qu'intersubjective, ou plutôt, en tant qu'interfacticielle. Mise à distance du soi par cette rencontre, elle l'est tout autant de l'autre, et c'est cela même qui lui donne *sens*, qui n'est pas encore de langage – encore qu'il y ait un «langage des passions», mais il procède, précisément, de l'élaboration consciente de ce sens –, mais, en quelque sorte, de proto-langage : sens, en effet, qui fait effraction, parfois dans la violence qui le rend insoutenable (la langue dit elle-même qu'il faut le soutenir, l'endurer, c'est-à-dire le maintenir dans la distance). Donc plutôt *proto-sens*, à la fois comme incarné dans l'interfactivité, et

comme incarné dans l'anonymat phénoménologique, sans que j'aie jamais à l'apprendre par quelque pédagogie, théorie, calcul ou raisonnement. On dira que de tels mouvements de l'affectivité viennent de la «nature», et c'est sans doute partiellement vrai pour leur part factuelle, mais pas pour leur part facticielle puisque la «nature» ne peut expliquer la mise à distance interfacticielle par l'anonymat qui est ici proprement phénoménologique. Quoi qu'il en soit, il demeure de cette «nature» quelque chose comme un écho dans la phénoménalité même des tonalités affectives : elles paraissent surgir d'un immémorial dans une étonnante immaturité qui fait toujours, presque inmanquablement, penser à l'enfance, à une naïveté ou à une intempérance que l'institution symbolique (le «dressage» ou l'éducation) de l'être humain adulte est censée discipliner.

Cette prise en compte de l'interfactivité schématique est donc propre à bouleverser la conception heideggerienne en ce que l'affectivité s'y montre non seulement temporalisée par un passé «transcendental» qui n'a jamais eu lieu au présent, mais aussi, en vertu de son *immaturité*, par un futur «transcendental» qui n'aura jamais lieu au présent : l'affectivité me montre comme n'ayant jamais fini «mon» temps, comme toujours en porte-à-faux, quoi que j'en veuille dans la plus ferme «résolution», par rapport à ce qui serait l'accomplissement d'un «destin», comme ayant toujours, en un futur qui jamais n'advientra, non pas «mon» enfance, mais l'enfance, en avant de moi. C'est cela qui fait, pour ainsi dire, l'«éternelle» juvénilité de la rencontre interfacticielle comme pouvoir d'accueillir l'«événement», comme pouvoir d'être encore «surpris», et en ce sens, «émervillé» – mais tout autant, nous allons le voir, «effrayé». La temporalisation de la *Stimmung* est *proto-temporalisation* au sens où, émergeant d'un passé transcendantal immémorial, elle se reporte aussitôt en un futur transcendantal à jamais immature, selon deux horizons rigoureusement non-téléologiques qui «encadrent» le temps comme temps de la présence se faisant en elle-même avec son passé ayant été et son futur qui sera ou aura été. Et cette proto-temporalisation est coextensive d'une *proto-spatialisation* – celle que Husserl s'efforçait de penser entre *Innenleiblichkeit* et *Aussenleiblichkeit* – par la distance originaire que suppose, dans la rencontre interfacticielle, la *Stimmung* par rapport à sa réception purement passive comme d'une empreinte sur une table de cire – nous avons

assez insisté sur le fait que pareille rencontre l'est de deux chiasmes proto-spatiaux d'intériorité et d'extériorité, et de deux chiasmes demeurant en situation de proto-spatialité dans la mesure où, précisément, dans la «normalité», ils ne superposent pas au point de coïncider. Au contraire, la proto-spatialisation est, tout comme la proto-temporalisation, coextensive d'*inaccessibilités de principe* à l'intérieur desquelles, seulement, il y a accessibilité : mon intériorité profonde ne m'est pas plus accessible que celle de l'autre, quoique ce ne soit pas, justement, de la même manière. Si je creuse en moi, je ne rencontre que l'abîme, tout comme, quoiqu'autrement, en l'autre, si je creuse en lui. Proto-espaces radicalement ailleurs, parce que, précisément, *hors du temps* de la présence, irréductibles au *simul* de «l'en même temps» du temps présent faisant de l'espace, et qui font toute la distance de moi à moi, de moi à l'autre, et de l'autre à l'autre. Fond quasi-naturel ou inconscient, si l'on veut, mais à la condition d'ajouter que, avant d'être recodé à l'aveugle dans ce qui fait l'inconscient symbolique dont s'occupe la psychanalyse, il constitue le fond de l'*inconscient phénoménologique*. Que, comme nous l'avons dit, l'affectivité, libérée de son enfermement dans la subjectivité ou le *Dasein*, le soit *de mondes*, au pluriel, cela va de pair avec les modes de sa proto-temporalisation/proto-spatialisation. Mais cela va également de pair avec le fait qu'elle est *irréductible*, et sauvage. Seulement susceptible de disciplines plus ou moins élaborées et complexes dans l'institution symbolique d'humanité. Tout en y faisant penser, elle est donc infiniment plus large et plus riche que ce que Freud s'est toujours borné à envisager comme les «pulsions». Dans le même mouvement, nous le comprenons, l'affectivité, et plus particulièrement la *Stimmung*, n'est pas à proprement parler phénomène-de-monde (puisque jamais la facticité ne se confond avec elle, sinon dans la psychose qui a précisément pour effet de mettre la facticité «hors-monde»), mais *concrétude sauvage* de mondes à même les phénomènes-de-monde, dans le schématisme phénoménologique de la phénoménalisation interfacticielle et transpassible. Il y a donc, pourrions-nous conclure, nécessairement une ou des passions du penser, au sens d'une ou de passions sauvages, d'une *sauvagerie primordiale, immémoriale et immature, du penser*. Mais qu'est-ce que penser ?



Bien entendu, nous ne pouvons, sous peine de tautologie, répondre à cette question de manière univoque. Et pourtant, qu'il y ait une sauvagerie immémoriale et immature du penser nous met sur un chemin qui, par-delà ce qui s'en est pensé à travers son institution symbolique, est celui de la philosophie. Non pas, on s'en doute, que la philosophie soit la seule à penser – ce qui serait aussi outrecuidant que naïf –, mais qu'il y ait dans la philosophie un certain exercice de la sauvagerie qui la met tout à la fois avec les hommes et à leur écart. Sauvagerie immémoriale, dans l'ardent désir philosophique de trouver, pour l'immémorial, des chemins d'accès, quitte, s'il le faut, à bouleverser sauvagement les pensées et les pratiques humaines du moment – il y a, dans le langage (pas la langue !) philosophique, quelque chose d'irréductiblement barbare – ; mais aussi sauvagerie immature, puisque jamais une œuvre philosophique n'arrive à s'accomplir, puisque toujours elle repart sur les ruines des autres en feignant de les ignorer, et comme sans se douter que fatalement, à son tour, elle sera, comme les autres, ouverte à tous les vents comme une nouvelle ruine parmi les ruines. C'est donc ce rapport philosophique à la sauvagerie qu'il nous faut à présent examiner. Rapport, rappelons-le, non seulement à l'archaïque comme primordial et immémorial, mais encore à l'enfance qui, dans son irréductible immaturité, ne se rencontrera que tangenciellement.

La sauvagerie ne se laisse cependant pas partager et ne se réduit pas à l'affectivité bien qu'elle ne s'en laisse pas dissocier. A revers des découpages symboliques qui autonomisent et qualifient (en déterminant des qualités), elle transit tous les sensibles de leur dimension sauvage, et tout ce que Husserl désignait comme «multiplicités sensibles». C'est par là que, jusqu'à un certain point qu'il est impossible de situer, tant il est évanescant et variable, elle transit le penser en tant que sauvage, c'est-à-dire non toujours déjà pré-inscrit dans les cadres aveuglement déterminants d'une institution symbolique. La sauvagerie désigne donc en général l'inchoativité immémoriale et immature du champ phénoménologique lui-même, où, dans une sorte de chaos, tout est indivis. Sorte de chaos écrivons-nous, parce que ce n'est pas tout simplement celui de la dispersion pure et du hasard – ce que les physiciens nomment le «désordre» –, mais celui où, dans le schématisme phénoménologique inlassable de la phénoménalisation, dans ce qui se met en œuvre et en jeu au sein de la transpassibilité de la rencontre

interfacticielle, se sédimentent, à l'insu de la conscience, au fil de la distorsion originaire de ce schématisme – c'est-à-dire au fil des empiètements et recouvrements à l'œuvre dans la proto-temporalisation/proto-spatialisation de l'interfactivité –, des concrétudes ou des Wesen phénoménologiques sauvages, portant en eux-mêmes, en leur masse indivise, du sensible (visible, tangible, audible, etc.), de la Stimmung, et de la «pensée»<sup>26</sup>. Dans son régime sauvage, dont le rêve donne une idée, pourvu qu'on ne le réduise pas, comme la psychanalyse, aux codages signifiants qu'il y a par ailleurs incontestablement en lui, donc pourvu que, contrairement à Freud, l'on admette que le «travail du rêve» pense, la pensée, pour être en œuvre, est néanmoins à proprement parler indiscernable comme telle. Le fait que ces concrétudes ou Wesen sauvages, qui «estent» (wesen et non sein comme «étants»), se sédimentent dans l'inconscient phénoménologique en tapissant les horizons proto-temporels et proto-spatiaux (qui n'ont rien de téléologique) des phénomènes-de-monde dans leur factivité, le fait qu'ils se concrétisent comme empiètements ou recouvrements des facticités rendant possibles leurs connivences depuis l'immémorial et pour l'immature, le fait que, dans cette concrétisation, ils s'organisent déjà entre eux comme des lambeaux de phénoménalité et de factivité entre-tissés les uns aux autres, ce fait, qui relève lui-même de la factivité, donc d'une existentialité phénoménologique plus fondamentale ou plus originaire que celle mise à jour par Heidegger, est à mettre au compte, architectoniquement, des synthèses passives de premier degré (celles que Husserl a touchées), en tant qu'échos, dans la phénoménalité, des synthèses passives de second degré relevant quant à elles du schématisme.

Ainsi, pour en revenir à un point de vue en apparence plus proche de l'expérience courante, sommes-nous capables, à la limite, de «tous» les sensibles, de «toutes» les tonalités affectives, et de «toutes» les pensées – à condition de penser que ce «tout» n'est lui-même coextensif d'aucune totalité définie ou définissable. Ayant outrepassé en le bousculant le «butoir» de l'être-pour-la-mort, qui n'est nécessaire que si l'on en reste à la définition du *Dasein* en termes de possibilités ontologiques-

26. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., II<sup>e</sup> section, ainsi que *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., III<sup>e</sup> partie, § 2.

existentiales, la transpassibilité du schématisme phénoménologique ouvre, à travers le doublet indissociable de l'immémorial et de l'immature, à une «éternité», non pas fixe parce que cyclique ou fermée en elle-même dans son immutabilité, mais de l'ordre de ce qu'entendait Rimbaud quand il parlait de «la mer allée avec le soleil». Le champ phénoménologique, ou le champ de l'inconscient phénoménologique dans son incessante schématisation sauvage, est un *apeiron* phénoménologique en «éternel» miroitement ou chatolement de la phénoménalité.

Ce n'est pas pour autant, néanmoins, qu'il nous «délivre» de la mort, ou qu'il «transmue» la mort au rang de pure et simple illusion coextensive de celle, qui ne serait cohérente qu'en apparence, de notre «séjour terrestre». Cet *apeiron*, en effet, est *unheimlich*, d'une «étrangèreté» ou d'une «inquiétante étrangeté» à fleur de laquelle affleure la mort comme mort toujours imminente de l'ipse à même l'anonymat phénoménologique des phénomènes. Ce schématisme constitutif des synthèses passives de second degré, et dans le creux desquelles se sédimentent les synthèses passives de premier degré, ce schématisme qui est la matrice où s'accueille la facticité – tout autant la mienne que celle des autres –, je ne l'ai pas fait, précisément, ni ne le ferai jamais, pas plus que l'autre ou les autres : inlassable, toujours en avance et toujours en retard – du même mouvement – sur la facticité, il ne m'a pas attendu pour se faire et ne m'attendra jamais. La psychose montre qu'il faut savoir en saisir la perche tendue pour la facticité et l'interfacticité, mais que de ce «savoir», qui est inconscient et innocent, nul ne peut se rendre maître : la «perche» peut tout aussi bien, inexplicablement, ne pas être saisie, sans que cette «négation» ne procède d'aucune décision. Personne n'a jamais choisi d'être fou parce que la folie semble relever bien plutôt d'un excès de la transpassibilité dans ce qu'on pourrait nommer «transpassivité». Néanmoins, cela montre qu'il y a, entre la mise à jour de l'épreuve propre de la transpassibilité comme d'un schématisme inlassable et d'un *apeiron unheimlich* – en un sens toujours inhabité et à jamais inhabitable –, et l'expérience de la psychose une sorte d'étrange proximité, presque infinie, dans une distance non moins infinie qui tient toute en une subtile nuance – celle qu'il y a entre une passibilité de chair, avec sa distance, donc sa proto-spatialisation (indissociable de sa proto-temporalisation), et une passivité qui, pour-

suivie jusqu'à l'impression d'une empreinte sur la cire, *incorpore* plutôt qu'elle n'incarne.

Toute la différence que nous tentons de cerner ici tient dans la différence entre le sublime phénoménologique et le choc unilatéral de l'horrible, de l'im-monde et de l'effrayant. Sans que nous puissions, ici, revenir longuement sur le sublime phénoménologique<sup>27</sup>, nous devons rappeler, néanmoins, qu'il n'y a précisément pas d'épreuve phénoménologique du sublime sans la distance, précisément, qui met à distance le menaçant, l'horrible ou l'effrayant. Distance qui est celle d'une proto-spatialisation (coextensive, irréductiblement, d'une proto-temporalisation), et à partir de laquelle ou en laquelle, seulement, peut s'amorcer quelque chose comme la temporalisation/spatialisation en langage. Le sublime phénoménologique – c'est-à-dire la rencontre phénoménologique, dans et par une facticité coextensive d'autres facticités, de l'*apeiron* ou de l'illimité phénoménologiques – serait ainsi, comme nous le pensons, le point nodal de toute articulation phénoménologique, très proche mais distinct de la psychose en ce que cette dernière relèverait d'un excès de passivité à son égard. La «peur» ou le «refoulement» du sublime serait aussi en un sens, mais en un sens seulement, «peur» ou «refoulement» de la folie – dans la fatale confusion architectonique de celle-ci avec le sublime.

Dira-t-on qu'avec le sublime phénoménologique, qui correspond à un *Gefühl* (un «sentiment») lui-même aussi *Selbstgefühl*, mais qui est encore, on le comprend, dans sa dimension phénoménologique, plutôt *Stimmung de mondes*, dans le pluriel de leur inchoativité, nous avons trouvé notre *Grundstimmung* en tant que passion sauvage du penser sauvage ? En un sens, oui, si nous donnons à *Stimmung* un sens qui déborde le sens heideggerien, pour aller jusqu'à la dimension interfacticielle du schématisme et impliquer sa proto-spatialisation (dans la distance par rapport à soi) et sa proto-temporalisation (en immémorial et immature), donc se charger de la pluralité phénoménologique *des mondes*, et comporter, dans son anonymat phénoménologique, une dimension irréductiblement *sauvage*. Mais en un autre sens, non, si l'on considère, à l'instar de Heidegger, une «définition» trop restrictive de la *Stimmung*, enco-

27. Cf. par exemple notre ouvrage, *Du sublime en politique*, Payot, coll. «Critique de la politique», Paris, 1991.

re tributaire des distinctions classiques, en ce qu'elle la situe au seul lieu de l'affectivité, à l'écart originaire de ce qui seul peut se «décider» dans la temporalisation authentique, quant aux possibilités ontologiques-existenciales d'exister le monde, au sens transitif, comme le soi. Cela nous conduit à penser que, de la *Stimmung* comme *Stimmung de mondes* à la *Stimmung* (et à la *Grundstimmung*) heideggerienne, il y a tout le «filtrage» par l'institution symbolique d'humanité, dont la «rhétorique», précisément, comme philosophie (ou phénoménologie) des passions est la reprise réfléchie, en déformation cohérente, depuis le pôle de l'institution symbolique de la philosophie (tautologie symbolique du penser et de l'être).

Il est une autre chose sur laquelle nous devons insister quant au sublime phénoménologique : qu'il est aussi le lieu en lequel prend son origine (qui n'est pas son commencement) l'aperception de l'individu<sup>28</sup> comme d'un soi qui est pour lui-même une énigme radicale au même titre que tout autre soi. La *Stimmung* du sublime est dès lors non seulement *Stimmung* des mondes dans leur inchoativité primordiale, de l'imminence de la mort de l'ipse à même l'anonymat phénoménologique des mondes en incessante formation, mais encore *Selbststimmung* d'un soi qui ne s'y incarne que de s'y «maintenir», à travers la mort et au-delà des bords des mondes ou de leurs entrailles, depuis la proto-temporalité/proto-spatialité d'une absence radicale énigmatiquement habitée, dans son absence même, par un instituant symbolique (Dieu) qui ne m'«accueille» au monde, comme être incarné ou être de monde (facticité) que de ne m'avoir pas «causé» comme «effet» par un acte de détermination (ce qui serait une supposition métaphysique induite). On retrouve donc dans la *Stimmung* sublime la double dimension, tout à la fois, d'accueil de la facticité, accueil lui-même passible plutôt que passif, et d'ouverture sans pro-jet ontologique-existential du lieu même de l'accueil comme matrice ou phase de monde – ouverture elle-même transpassible en ce qu'elle relève, non pas simplement d'une activité, mais d'un «être-en-œuvre» ou «au travail» aussi inconscient (phénoménologiquement) qu'inlassable, capable de «sur-prise» dépassant toute

28. Cf. notre étude : «Aperception de l'individu et être-au-monde», in *Kairos*, n° 2, Université de Toulouse-Le Mirail, 1991, pp. 151-186 ; et notre ouvrage cité à la note précédente.

«prise». S'il y a «sur-prise», et non pas «prise», c'est qu'elle l'est tout à la fois par l'*apeiron* phénoménologique et l'instituant symbolique, c'est-à-dire par quelque chose qui, à travers son «double visage» pour ainsi dire tourné vers nous, nous dépasse absolument. Faire l'épreuve phénoménologique du sublime, c'est faire l'épreuve de ce dépassement absolu.

Certes, dira-t-on. Mais dépassement par rapport à quoi ? Par rapport à ce qu'il faut continuer d'entendre, en écho de la tradition classique, mais peut-être autrement, comme *la pensée*. C'est-à-dire, pour nous, à tout faire du sens, débordant très largement le sens qui peut être fait dans des énoncés linguistiques, en tant que faire du temps et de l'espace dans ce que nous nommons la temporalisation/spatialisation en langage – temps de la conscience qui a en lui-même son passé et son avenir comme passé ayant été et avenir devant encore être, espace de la conscience comme le même ou le simultané de l'«en même temps». Toute la question de la passion du penser est aussi toute la question de savoir si et comment la *Stimmung* sublime de l'illimité est susceptible, ou non, d'entrer dans la temporalisation/spatialisation des phénomènes de langage. Donc la question de savoir comment s'articulent – et nous présentons que c'est en abîme – la proto-temporalisation/proto-spatialisation sauvage et la temporalisation/spatialisation en langage – où il faut prendre le langage, dans sa dimension phénoménologique, avec la «réduction» des signes aux «signes» du sens se faisant. Tout tient, dans les phénomènes de langage, à ce que, s'ils ont bien une origine phénoménologique hors-langage – les phénomènes-de-monde dans leur pluralité originare interfacticielle en incessante schématisation –, ils n'ont pas, à rigoureusement parler, de commencement hors langage : tout commencement du langage est déjà commencement de langage, parce que l'«idée» (le sens) de ce qui est à dire surgit toujours déjà comme *amorce* de la temporalisation/spatialisation en laquelle, se faisant, le sens cherche à se dire<sup>29</sup>. Cela signifie, en toute rigueur, que le pro-jet de langage, qui est projet de sens dans son anticipation, protentionnelle, se temporelise déjà tout en se spatialisant à l'intérieur de lui-même, en

29. Cf. notre étude : «Sens et parole : pour une approche phénoménologique du langage», in *Figures de la rationalité*, Etudes d'anthropologie philosophique, IV, Vrin, Pecters, Paris, Louvain-La-Neuve, 1991, pp. 228-246.

«rétro-cipation» de sens en tant qu'exigence, aussitôt au passé rétionnel, du sens qui s'est révélé, mais qui, depuis ce passé, reste à faire – la spatialisation réside dans cet «aussitôt» qui, ouvrant l'écart *originnaire* du futur et du passé, ouvre du même coup, dans le même temps de l'«en même temps» de la présence, l'espace de la présence qui reste à temporaliser par la discursivité du sens dans son faire. Cela signifie aussi que l'amorce du sens comme ouverture rythmique du temps-espace à lui-même, peut aussi bien s'évanouir ou s'éclipser, se refermer, auquel cas, comme on dit, le sens ou l'«idée» m'est «sortie de la tête ou de l'esprit» – ou comme nous disons, le sens a «avorté».

C'est dire que la temporalisation/spatialisation du sens n'a rien de nécessaire, qu'elle nécessite une attention, une concentration, une élaboration – plus ou moins favorisée et disciplinée, selon des modalités très diverses, par l'institution symbolique de la culture, dont l'usage plus ou moins délié de la langue fait partie. Dans le contexte qui est ici le nôtre, ce n'est pas tellement cela qui nous importe que la manière dont s'articulent temporalisation/spatialisation et proto-temporalisation/proto-spatialisation. Le point essentiel est qu'il y a entre elles un irréductible *hiatus* – tel est «l'abîme» –, mais qui est précisément nécessaire pour que les phénomènes de langage soient encore phénomènes-de-monde, et non pas, tout simplement phénomènes ou sens d'eux-mêmes – dans ce qui serait, ou bien, dans le meilleur des cas, tautologie symbolique du penser et de l'être (Heidegger), ou bien, dans le pire des cas, tautologie simplement logique, et à la limite, nominalisme. Si l'ouverture du temps au temps, où le temps se rapporte à *lui-même* dans ce qui fait la con-science, ne peut se faire qu'à travers l'écart à l'origine, originnairement spatialisant, en lequel et par lequel le temps et l'espace de l'«en même temps» se reversent rythmiquement à l'intérieur d'eux-mêmes, cela n'est précisément possible que si cet écart est du même coup écart ou porte-à-faux originnaire du temps/espace par rapport à lui-même, c'est-à-dire rapport originnaire de ce dernier à son radical *dehors*, à ce qui, jamais, n'y entrera, et qui, toujours, le débordera. Cela même ne peut être que le proto-temps/proto-espace schématique de la pluralité phénoménologique interfacticielle des phénomènes-de-monde hors langage. Dans le même mouvement, cet écart est donc aussi celui par lequel le sens dit,

entre les temps forts et faibles de son rythme se faisant, au moins quelque chose, qui ne se réduit jamais à du «signifié» (ou à de l'*eidos*), de la pluralité phénoménologique des mondes. C'est-à-dire quelque chose des concrétudes ou *Wesen* sauvages de mondes, donc encore quelque chose de l'affectivité dans sa dimension phénoménologique sauvage, et en particulier de la *Stimmung* sublime phénoménologique.

Si ce chemin nous paraît pouvoir ouvrir à un traitement entièrement renouvelé de la question de l'affectivité du penser comme affectivité en jeu ou en œuvre dans le faire du sens en langage, nous nous devons d'ajouter aussitôt que c'est un chemin «de principe» qui nous découvre un «continent» tout à fait «inconnu», tant sont infiniment complexes et subtiles les modalités selon lesquelles l'affectivité et les «tonalités affectives» sont susceptibles d'entrer dans et de se «distribuer» tout au long de la *discursivité* du sens se faisant dans sa temporalisation/spatialisation rythmique. On pense invinciblement à la musique – sorte de phénomène de langage «épuré» –, mais le cas n'en est pas plus facile à traiter puisqu'il faudrait pouvoir prendre «à revers» toute l'institution symbolique du «discours» musical, tout ce qui, à travers des «lieux» devenus «communs» de l'«expressivité», voire de la «sentimentalité», tend toujours à s'y instituer, au second degré, comme «rhétorique» musicale. Cela donne une idée de la difficulté, qui n'est pas moindre si l'on considère les cas proches, de la poésie et de la peinture, et le cas, en apparence plus lointain, de la littérature en général. Une «esthétique phénoménologique», plus nécessaire que jamais, reste entièrement à faire, même si c'est sous l'horizon-limite de son impossibilité de fait. Et puisque, peu à peu, notre interrogation s'est resserrée autour de la passion *sauvage* du penser – passion ou *Stimmung* du sublime phénoménologique –, nous nous bornerons à ébaucher quelques mots sur la question du sublime dans le langage. Il s'agit là d'un point crucial puisque c'est là que s'articulent l'*apeiron* phénoménologique du champ interfacticiel et ce que nous pourrions nommer, en écho à Heidegger, la «finitude» du sens se faisant.

Parler du sublime dans le langage relève d'un apparent paradoxe, puisque – sur ce point il faut, pensons-nous, rester rigoureusement fidèle à Kant – la *Stimmung* sublime n'éclate, précisément, que d'un «échec» à la schématisation (la temporalisation/spatialisation) en langage. Dira-t-on qu'elle se schéma-

tise néanmoins dans l'effort (*Streben*) infini de schématiser en langage ce qui, depuis toujours (le passé transcendantal) et pour toujours (le futur transcendantal), lui échappe principalement ? Mais cet effort se dit-il, ou se sent-il dans la schématisation même, et si oui, comment ? Court-il tout au long de la chaîne se schématisant, ou se «condense»-t-il – ou est-il susceptible de se «condenser» – en certains de ses «éléments», comme sortes de points ou de lieux «tourbillonnaires» ? Questions difficiles et indécidables, on le voit, et qui relèvent plutôt de l'esthétique phénoménologique dont nous parlions, si tout au moins l'on prend pour ainsi dire «l'expression» du sublime au «premier degré» – et dans ce cas, encore une fois, la musique peut être bien plus «éloquente» que toute autre «forme» de schématisation en langage, puisque la «figuration», tout au moins allusive, au «second degré», de l'illimité et de l'informe y est beaucoup plus aisée que dans toute autre forme d'art. A cet égard au reste, s'il y a, nous l'avons dit, une dimension sauvage dans la passion philosophique de penser, on serait bien en peine d'y trouver des «figurations» ou des «fulgurations» de cette nature, tant le «discours» y paraît étale, et seulement susceptible de «frémissements» dans certaines pages, où le «bougé» ou l'indéterminité à la fois eidétiques et conceptuels tremblent à ce point que la logique des distinctions et des déterminations qui, jusque là, semblaient inexorablement s'accumuler, s'y engoutissent comme dans un abîme – l'exemple type, à cet égard, nous paraît toujours devoir être le *Parménide* de Platon.

Nous serons donc plus près des choses si nous arrivons à penser que tout se joue, ici, plutôt que dans la schématisation en langage, dans l'écho qu'ont en elle les *éclipses de sens* – là où les sens, portés aux limites, sont à la fois sur le point de s'éveiller tous ensemble et d'avorter. Le paradoxe serait déjà moindre, puisque, tout au moins, l'échec de la schématisation en langage ne serait pas sans laisser des *traces* – les traces d'un ébranlement central, fondamental, susceptible de retourner tout le «discours» en non-sens de «jeux» et d'«artifices spéculatifs», pour ainsi dire suspendus dans le vide. C'est alors que la «logique» du «discours» paraît la plus sauvage, pour défier, non seulement le «bon sens» qui ne s'y retrouve pas et qui déclare «tout cela» incompréhensible, mais aussi la simple logique fondée sur l'identité et la non-contradiction. Situation,

encore une fois, proche du «délire», mais nullement identique, puisque l'abîme y est tenu hors même du langage, par le *hiatus* entre schématismes phénoménologiques des mondes et schématismes phénoménologiques de langage, alors que, dans le cas des psychoses, l'abîme habite pour ainsi dire le langage de l'intérieur, par la déperdition de sa *Leiblichkeit* (interne et externe). Le philosophe aux limites n'est pas fou, mais «un peu fou». Tout tient donc, ici encore, à l'écart proto-spatialisant de la *Leiblichkeit*, à cela qui tient à l'écart l'un de l'autre dans leur recouvrement la corporéité-de-chair interne et la corporéité-de-chair externe du langage, car c'est en lui, non seulement, que s'inscrit la schématisation interfacticielle – donc l'épreuve phénoménologique de la pluralité phénoménologique originaire des mondes –, mais encore, enchâssée en cette dernière, la schématisation d'un langage *incarné*, c'est-à-dire gardant les *traces* de l'ébranlement au lieu de tourner autour de l'ébranlement lui-même, comme de ce qui le désincarne mais l'incorpore dans la passivité. Traces, concrétudes sauvages de chair, donc concrétudes affectives, dans la chair du langage lui-même. Qu'est-ce à dire ? Tout au moins dans son «régime» philosophique ?

L'épreuve du langage aux limites est très concrètement l'épreuve du porte-à-faux in-fini des sens, et plus généralement, des sens qui cherchent à se dire par rapport à ce qui, irréductiblement, les excède comme l'*apeiron* du «tout» illimité de ce qu'il y aurait à dire. C'est donc l'épreuve de l'impossibilité de clôturer le ou les sens en concepts ou en significations auxquelles correspondraient des *eidè* stables susceptibles d'intuition ; l'épreuve corrélatrice de l'insuffisance *a priori* de toute connexion logico-eidétique en chaînes systématiques plus ou moins englobantes – insuffisance eu égard à la mobilité universelle des mondes et des langages dans leur teneur phénoménologique. C'est donc encore l'épreuve de ce qu'il y a d'illimité dans les phénomènes-de-monde se schématisant inlassablement, et dans les schématismes de langage qui peuvent s'y enchâsser selon leurs possibilités ontologiques-existenciales : épreuve qui, proprement, désoriente toute systématisme métaphysique (ontologique), en ce que cette dernière implique détermination d'un coup du *logos* et de ce qui s'articule dans le *logos*, alors même que ses déterminations sont toujours sur le point, dans l'illimité, de se retourner en coquilles vides, et

d'être prises à revers, en ce qui surgit dès lors comme tout simplement tautologique. Cette épreuve est par conséquent aussi celle de la *Leiblichkeit* du langage, en ce qui le maintient comme articulation temporalisante/spatialisante de sens aux bords de son implosion ou de son évanouissement. «Moment» très caractéristique, le plus souvent tenu à l'écart comme dangereux par la tradition, où le sens s'éclipse par «concaténation» des protentions et des rétentions, et où surgissent les proto-sens sauvages comportant leurs «tonalités affectives» encore indivisibles dans ce qui paraît comme la «*Grundstimmung*» sublime. Le court-circuit de la schématisation en langage laisse en effet *béantes* les schématisations inlassables et interfacticielles des mondes, et, tout à la fois, ce qui s'y sédimente, de manière non moins sauvage et inlassable, comme concrétudes ou *Wesen* sauvages de mondes : béance qui donne une impression d'éternité par rapport au temps-espace de langage (et de conscience), dans la mesure où, hors de tout concept et de tout *eidos* visible, y affleure l'inchoativité phénoménologique des mondes, et le chaos apparent de leurs concrétudes – immémoriales dans la réminiscence transcendante, et immatures dans la prémonition transcendante<sup>30</sup> – qui ne sont plus ni «réelles» ni «imaginaires», mais dont l'indiscipline, dans sa sauvagerie, fait penser au rêve. Plus rien de possible ou d'impossible à ce «registre» qui est au-delà de la facticité du monde dans sa *Jemeinigkeit*, mais qui l'accueille, pour ainsi dire toujours déjà, par en-dessous. Certes, ce champ, qui est le champ de la pluralité phénoménologique des mondes, champ de l'inouï, du fantasque, de l'incroyable, ne surgit jamais purement comme tel, tant, d'une part, il est d'une subtilité et d'une précarité extrêmes, ne faisant jamais que glisser furtivement aux bords de l'absence, et tant, d'autre part, il est le plus souvent recodé à l'aveugle dans l'inconscient symbolique, sorte d'«effet», en lui, de l'institution symbolique d'humanité<sup>31</sup>. La *Stimmung* sublime est en effet double, nous l'avons dit, puisqu'elle est à la fois la «tonalité» de l'évanouissement du sens et du soi dans l'*apeiron* phénoménologique qui se fait inlassablement sans les avoir jamais attendus et sans devoir encore les attendre, et la «tonalité» ou le soi et le sens se découvrent accueillis depuis

30. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., II<sup>e</sup> Section

31. Cf. notre *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit.

toujours et pour toujours par un instituant symbolique qui, nous le comprenons, non seulement recèle, *comme énigme*, l'énigme du soi, mais aussi, pareillement, de la même manière, l'énigme du sens, faisant par là de la langue (le langage symbolique institué) quelque chose qui soit susceptible de *s'incarner* en langage. Cela, tout au moins, si a lieu, dans les profondeurs insondables de l'abîme, la rencontre phénoménologique de l'instituant symbolique : hors de tout pouvoir de décision (ce qui ne signifie pas hors de toute «résolution» au sens de «concentration»), la rencontre peut aussi bien ne pas avoir lieu, se muer en malencontre symbolique, auquel cas les déterminités symboliques, dont celles de la langue, sont plutôt reçues passivement, *sans distance*, tout au moins dans leurs «sédimentations» passives, comme «signifiants» s'articulant, dans l'inconscient symbolique, selon ce que nous nommerons «synthèses passives symboliques». Cas plus ou moins fort, plus ou moins ravageant, qui peut aller des névroses ou des perversions jusqu'aux psychoses, selon la profondeur du traumatisme, et sans que, pour autant, des premières aux secondes, il y ait continuité ou gradualité. La sauvagerie innocente et libératrice de la passion du penser peut se retourner en la barbarie plus ou moins contenue et donc plus ou moins dévastatrice d'une sorte de puissance anonyme – ce que nous avons nommé le *Gestell* symbolique – disposant des êtres et des choses, comme en une sorte d'attentat (Nietzsche), selon son arbitraire apparent<sup>32</sup>.

On comprend par là tout ce que la détermination heideggerienne de l'angoisse comme *Grundstimmung* doit, implicitement, à la détermination unilatérale, donc mutilée, du sublime phénoménologique, par le malencontre symbolique<sup>33</sup> – ce qui est fatal dès lors que le seul horizon du futur transcendantal pour le *Dasein* est la mort, et par surcroît la mort comme instance ultime d'individuation, qui referme et enferme la facticité du monde en elle-même. A cette détermination unilatérale, nous avons opposé, comme tonalité de ce en quoi s'accomplit, furtivement, le désir «métaphysique» de penser, le «*ravissement*» (*die Wonne* : terme utilisé par Schelling dans *Les Ages du monde*) – avec toutes les connotations possibles qui peuvent

32. Sur la distinction sauvage/barbare, voir *Du sublime en politique*, op. cit., III<sup>e</sup> partie.

33. Cf. op. cit., pp. 357-389.

s'attacher au terme «ravis»<sup>34</sup>. La passion sauvage du penser, passion phénoménologique des mondes en «nombre» infini parce qu'indéterminable et inquantifiable, est sans doute la *passion sauvage du ravissement* – et qui peut toujours se retourner, il y en a des exemples chez les philosophes, en passion barbare, parce que destructrice et exclusive de tout autre, de la domination et de la maîtrise. L'affectivité du penser est *instable*, et plutôt que de se prévaloir d'une extraordinaire virtuosité intellectuelle, qui est pourtant nécessaire, et qui est toujours là, il vaut mieux – mais c'est plutôt une consigne qui relève, cette fois, de l'éthique du penser –, prendre acte de la finitude de ses moyens, de la contingence irréductible de sa facticité et des facticités, laisser jouer, si l'expression est possible, la «transpassibilité» interfacticielle où chacun fait ce qu'il «peut», et non pas ce qu'il «veut» – étant donné que le *Dasein* philosophant ne peut jamais tirer son pouvoir seulement d'une plus ou moins forte «résolution» à s'accomplir dans son destin propre, mais aussi de ce qu'il est susceptible d'accueillir des autres mondes, en foules, et à l'intérieur de ceux-ci, des autres facticités. Il n'y a pas de «pensée», en ce sens, qui soit tout à fait unique : si je l'ai entrevue à tel ou tel instant, c'est sans doute, déjà, que d'autres l'avaient fait, et c'est certainement, ensuite, que d'autres seront capables de les articuler en sens. Bien qu'irréductiblement singulière, puisque, manifestement, tous ne l'ont pas, la passion sauvage du penser ne doit pas seulement lutter, dans la société, pour l'exclusivité de cette singularité qui l'habite, mais aussi pour ce qui, dans la société, doit demeurer ouvert pour la pratique d'*autres* passions sauvages de penser – et l'on sait combien c'est difficile, combien les pièges sont multiples, même si nombre d'entre eux sont connus ou reconnaissables sous les masques de l'apparente nouveauté, plus envahissants, sans doute, aujourd'hui, qu'autrefois.

S'il y a de la sorte, pour la passion sauvage du penser, un horizon éthique, c'est qu'elle comporte en elle-même, dans son innocence qui communique en profondeur avec l'abandon à la naïveté, une non moins fondamentale *générosité*, et nous pourrions parler de la nécessaire générosité de l'accueil «transpas-

sible» des mondes en leur facticité. Naïveté, générosité, ravissement : tels sont, provisoirement, les trois mots que nous trouvons sur notre route pour caractériser la tonalité, au sens musical du terme, de la passion sauvage du penser dans sa «transpassibilité» à la pluralité phénoménologique des mondes. Tonalité se variant à l'infini dans les traces de l'ébranlement sublime au sein même de la chair du langage. Tonalité inconceptualisable, impossible à mettre en théorie, la plus sophistiquée fût-elle, et qui n'est sans doute reconnaissable, comme l'a dit une fois Hegel de la philosophie, que par des «esprits de même famille».

34. Cf. notre article «La mélancolie des philosophes», déjà cité. La mélancolie des philosophes, y disions-nous, est du «ravissement retombé».