

Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka)

Von Marc Richir (Brüssel)

C'est dans le cours fait à Marburg durant l'été 1928, et intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*¹ que Heidegger écrit cette phrase, qui fera l'objet de notre méditation: »Die Zeitigung ist die freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst. (Und nur weil Schwung, deshalb Wurf, Faktizität, *Geworfenheit*; nur weil Schwingung, deshalb *Entwurf*)« (GA 26, 268) De cette pensée de la *Schwingung*, on trouve un écho dans une note inédite de Fink, datée de 1930, et qui nous a été aimablement transmise par R. Bruzina: »L'unité de la déprésentation (*Entgegenwärtigung*), et de l'intentionnalité de champ, nous la nommons l'unité de *Schwingung* du temps ou le *temps vide*. Le remplissement du temps vide se produit dans l'*expérience*. Temps vide = condition de possibilité de l'*expérience*. Le temps vide n'est pas un temps indépendant, mais un moment structurel essentiel du temps concret. L'autre moment structurel est le flux intratemporel: la *mise en jeu de l'être (Seinseinsatz)*.« (Z-VII, /X/ 2a)

Ces deux textes témoignent de la proximité entre les deux philosophes, voire, sans doute, de l'influence du premier sur le second, mais aussi de leur distance. Remarquons déjà que Fink parle de l'expérience et du temps concret. Mais efforçons-nous tout d'abord de ressaisir le mouvement au terme duquel Heidegger en vient à parler de la temporalisation comme de la *Schwingung* libre de toute la temporalité originaire. Mouvement qui couvre presque toute la deuxième section du cours de 1928, et qui va du § 11 au § 12 inclus. Ce mouvement est aujourd'hui bien connu, et je me bornerai à en résumer l'essentiel.

Il commence par la réflexion de la transcendance comme constitutive de l'être du Dasein: dire que le Dasein existe, c'est dire qu'il transgresse (*Überschreiten*) tout étant, y compris l'étant factice (jeté: *geworfen*) qu'il est à lui-même, et c'est par cette transgression seulement que l'étant peut être révélé comme étant. Où est le »lieu« vers où (*wohin*) et en lequel (*worin*) s'effectue cette transgression? C'est, dit Heidegger, le monde, et c'est en raison de cette transgression constitutive de son être que le Dasein est être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), non pas au monde comme totalité des étants, mais au monde comme tout des possibilités (des »comment«, des »wie«) des étants, et des articulations possibles de ces possibilités. Ces dernières ne sont pas, à nouveau, des possibilités logico-éidétiques, à la manière de Leibniz ou de Husserl, mais des possibilités d'être ou d'exister du Dasein, donc possibilités d'exister le monde au monde, selon les

1 GA Bd. 26, édité par K. Held, Frankfurt a. M. 1978.

modes d'être de la *Zuhandenheit*, de la *Vorhandenheit* et du *Dasein*. Il n'y a de rapport à de l'étant que le *Dasein* n'est pas et à de l'étant que le *Dasein* est à lui-même que par ce saut (*Übersprung*) par-dessus l'étant vers le monde, saut tout à fait originaire, du *Dasein*. Par là-même, le soi, le *Selbst*, n'est jamais que le résultat provisoire d'un «retour» à soi qui ne peut jamais s'égaliser au mouvement premier de transcendance: l'être-soi est un abîme, où le soi est indéfiniment à la poursuite du soi (on pense à Augustin): l'écart est infranchissable entre la facticité, voire même la nullité (*Nichtigkeit*) de la *Geworfenheit* et le mouvement toujours déjà emporté en lui-même de l'*Entwurf*. Cependant, nous l'avons juste ébauché, quelque chose du monde comme «lieu transcendantal» de l'*Entwurf* fait rencontre (*Widerhalt*), et ce, dans la mesure où le monde nous paraît toujours déjà déterminé dans l'articulation des modes d'être de ses étants – ce que Heidegger nommera plus tard la *Fügung* et le *Gefüge* –: c'est dire que le projet transcendant(al) est «en vue de», «*Umwillen*», qu'il porte les pouvoirs-être du *Dasein*, et qu'en tant que tel, il suppose, comme l'envers de ces déterminations, quelque chose comme la liberté. Ou c'est dire (*GA* 26, 247) que le monde comme *Umwillen* est «la totalité originaire de ce que le *Dasein* comme libre se donne à comprendre», mais dans l'attache, la *Bindung*, ce que nous avons nommé l'articulation. Nous n'interrogerons pas ici la circularité interne de cette «auto-donation» ontologique, qui pour nous, confond sur un même plan (le *Dasein* comme sorte de «structure» ou de *Wesen* métaphysique) instituant symbolique et institution symbolique (il y a là, toujours, une sorte de «schème», au sens où Kant parlait de schématisation des idées, qui est onto-théologique, fût-il de second degré). Nous n'interrogerons pas davantage la formule, en toute rigueur *impossible*, de la «liberté» (ibid.): compréhension originaire (*Urverstehen*), projet originaire (*Urentwurf*) de ce qu'elle-même rend possible. Où va-t-elle chercher cela même qu'elle rend possible, si nous comprenons bien, en le projetant? Quelle différence y a-t-il entre l'*Urentwurf* et l'*Entwurf*? Y aurait-il deux possibilités, d'une part la possibilité comme pure possibilité, et d'autre part la possibilité *qui est* parce qu'elle a été projetée, et sert de point de départ, dans l'*Augenblick*, à la compréhension? Pourquoi les possibilités comme pures possibilités, en excès sur les secondes, relèveraient-elles encore d'un projet originaire, qui ferait penser, par son excès sur le projet, à quelque chose comme la «part divine», fût-elle pour indéterminée, du *Dasein*? Liberté «transcendantale», comme disait le jeune Schelling, ou «existenciale»? Tant la langue philosophique est tenace à un point redoutable. Ceci n'est déjà plus de la phénoménologie à proprement parler. Mais nous allons voir que, selon un mouvement très caractéristique chez Heidegger, les possibilités comme pures possibilités ne sont pas maintenues dans l'éternité a-temporelle d'un entendement divin, mais, pour ainsi dire inchoativement en projet (ou en pré-projet) dans l'unité ekstématique de la temporalité originaire, ce qui est cependant encore une manière onto-théologique de penser, même si elle est *implicitement* raturée, puisque c'est là se les

donner d'avance sans se les donner, supposer que les possibilités qui sont (actualisées) sont tirées directement des possibilités comme pures possibilités, sans donc se demander, comme nous pensons qu'il faut le faire, s'il n'y a pas un changement de niveau architectonique et une déformation cohérente des pures possibilités aux possibilités qui sont.

Venons-en donc à ce qui, pour nous, est ici l'essentiel. Dans la sorte de « choc en retour » du monde comme articulation liée des modes ou des possibilités d'être, le monde fait rencontre dans le *Widerhalt* qui, pour ainsi dire, concrétise de manière finie l'excès en possibilités dans lequel se tient toujours déjà le Dasein comme pro-jet libre. C'est en ce point (249), à propos de l'excès (*Überschuss*) du Dasein sur tout étant, que commence à poindre la pensée de la *Schwingung*. dans le passage de l'*Überschuß* à l'*Überschwung*, au « débordement », à « l'élan » (*Schwung*) par-dessus (*Über*). Heidegger écrit en effet: « C'est seulement dans la mesure où le Dasein en son *Wesen* métaphysique, tenant librement en avant (*frei vorhaltend*) l'en-vue-de soi-même, vibre en débordement (*überschwingt*), qu'il devient, en tant que celui-ci, le possible en train de vibrer en débordement (*zum Möglichen Überschwingende*), du point de vue métaphysique, l'occasion (*Gelegenheit*) pour que l'étant puisse s'annoncer (*sich bekunden*) en tant qu'étant. » (GA 26, 249) Corrélativement (ibid.), « le monde doit (*muß*) être tenu-à-l'encontre (*entgegengehalten*) dans le débordement ». Par là, « le Dasein comme existant factice n'est rien d'autre que la possibilité qui est (*die seiende Möglichkeit*) de l'entrée-au-monde (*Welteingang*) de l'étant » (ibid.) parce que c'est par là que la temporalité (*Zeitlichkeit*) se temporalise. Cette entrée-au-monde de l'étant dans la temporalisation du Dasein est ce qui fait Histoire (*Geschichte*), et nous laisserons ici de côté cet aspect de la problématique. Bornons-nous ici à signaler que ce que nous avons relevé comme les possibilités en tant que pures possibilités vibrent en débordement, ou en débordant comme par tremblement indéterminé les possibilités qui sont (étant? c'est-à-dire en acte?) dans le Dasein comme existant factice: celles-ci sont-elles des parties de pures possibilités ontologiques originaires, ou sont-elles de telles possibilités entières, mais désancrées du tout supposé des pures possibilités d'être du Dasein? Il ne me semble pas que Heidegger se soit jamais expliqué de manière satisfaisante sur ce qu'il entendait dans tout cela. Il est vrai qu'il faudrait introduire ici, à la suite de Maldiney, le concept de *transpossibilité*, coextensif, selon nous, d'une transposition architectonique de celles-ci aux possibilités qui sont. La médiation manquera toujours, chez Heidegger.

Nous ne sommes cependant pas loin du texte que nous nous sommes donné pour tâche de méditer puisque, on le pressent si on ne le sait déjà, cette *Überschwingung* – cette vibration en excès ou en débordement – du Dasein résonne avec ce qui va être la *Schwingung* de la temporalité tout entière. Car cette *Überschwingung* suppose à son tour qu'en elle le Dasein soit au-dehors et au-delà (*Hinaussein-über*), par-delà les possibilités factivement « réalisées » au monde: la

pointe de la transcendance est dans ce vers quoi fait signe la vibration en débordement. Ce n'est pas un néant, c'est un rien (pour Heidegger: rien d'étant), et nous allons le voir, un *rien que phénomène*, la temporalisation de la temporalité.

Tout d'abord, l'*Überschwingung* est corrélatrice d'un *raptus* originaire du Dasein, d'une *Entrückung*, d'une soustraction, d'une abstraction ou d'un éloignement originaires dans ce qui est chaque fois ek-stase du temps (futur, passé, présent): cela correspond à ce que Fink nommera *Entgegenwärtigung*, dé-présentation. Mais les trois ek-stases du temps seraient elles-mêmes quelque chose d'abstrait, au sens conceptuel, si elles n'étaient prises *ensemble*, comme elles doivent toujours l'être du point de vue phénoménologique, dans ce qui n'est rien d'autre que la temporalisation de la temporalité originaire. Heidegger écrit: »La temporalité est elle-même l'unité ekstasique s'unifiant dans la temporalisation ekstasique.« (GA 26, 266) Si, pour Heidegger, la temporalisation n'est pas uniforme en tant que, dans l'unification des trois ek-stases qui s'y produit, l'accent peut se trouver mis tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre d'entre elles, du moins en principe, car ce ne sont pas des possibilités que Heidegger ait proprement explorées à fond – il en a seulement proposé des ébauches pour le présent et, en ce qui concerne l'affectivité (*Befindlichkeit*, *Stimmung*), pour le passé –, il n'empêche que, dans leur temporalisation, les ekstases, qui soustraient ou arrachent au présent de l'étant (*Zuhandensein*, *Vorhandensein*), fonctionnent, pour ainsi dire, comme un »élan« (*Schwung*) »librement ekstasique« (cf. GA 26, 268). En quelque sorte, cet élan a toujours déjà poussé, lancé le Dasein dans l'au-dehors de la temporalisation, avant tout retour réflexif sur soi (sur la question de son être) – et Heidegger de faire référence à l' »élan« bergsonien. Vient alors le texte dont nous sommes partis, et que nous pouvons à présent traduire: »La temporalisation est la libre vibration (*Schwingung*) de toute la temporalité originaire: le temps se met en vibration (*erschwingt*) et se prend en vibration (*verschwingt*) lui-même. (Et c'est seulement parce qu'il y a élan qu'il y a jet (*Wurf*), facticité, être-jeté (*Geworfenheit*); seulement parce qu'il y a vibration qu'il y a projet ...« (GA 26, 268) A quoi il faut ajouter le texte suivant: »Pour la première saisie de l'unité de la temporalité il est donc essentiel de mettre hors circuit (*ausschalten*) la représentation de quelque chose de chosal, de présent (*vorhanden*) qui se trouve pour ainsi dire entre l'être-été et le futur.« (ibid.) Pas davantage ne doit-on partir d'un noyau de Moi, d'un centre personnel, car »l'être (*Wesen*) du temps repose dans la vibration unitaire ekstasique« (GA 26, 269) qui répond au caractère unitaire d'horizon des ekstases (cf. ibid.). Ce caractère unitaire d'horizon, Heidegger le désigne comme »l'unité ekstématique de l'horizon de la temporalité« (ibid.), si bien que »l'ekstématique se temporalise en vibrant comme un mondifier (*Welten*)«, la vibration ekstasique, chaque fois temporalité se temporalisant, étant la possibilité de l'événement (ici *Geschehnis*) de l'entrée-au-monde, donc de l'Histoire.

Reprenons tous les fils car il se joue ici quelque chose de tout à fait crucial pour le statut philosophique (et architectonique) du phénomène, et donc de la phénoménologie. Tout tient à une nuance subtile que nous allons précisément tenter d'accentuer: l'articulation entre l'*Überschwingung* du Dasein et la *Schwingung* de toute la temporalité dans la temporalisation. Si, d'un côté, le Dasein, par la vibration en débordement, est poussé, par un irrésistible élan, au-delà de l'étant, dans l'horizon de transcendance de l'unité ekstatische-ekstématique de la temporalité, il n'y est pas poussé pour n'en plus revenir, car, de son côté, cette unité, qui est celle des trois ekstases du temps, ne se tient en elle-même que dans la vibration unitaire ek-statique de la temporalité. Cela est phénoménologique, procède même d'une *epochè* phénoménologique radicale, ainsi que l'atteste l'usage, par Heidegger, du terme *Ausschaltung* pour toute chose présente et pour tout sujet (ou *ego*) présent. Si l'on veut comprendre cette articulation autrement que comme une pure construction intellectuelle dont il n'y aurait plus qu'à saluer l'extrême habileté, il faut comprendre la *Schwingung* de façon *phénoménologique* comme un «tremblement», un «bougé», ou ce que nous nommons un *clignotement phénoménologique* où *se phénoménalise*, pour ainsi dire, la temporalité elle-même, le temps lui-même, c'est-à-dire où le temps lui-même devient *phénomène* – par clignotement, nous entendons quelque chose d'analogue au clignotement d'une étoile: si l'on ne savait, par les dispositifs scientifiques (appareils et théories) qu'une étoile est un corps céleste, l'hésitation serait incessante sur la question de savoir si ce qui est vu est l'apparence d'une source lumineuse matérielle ou l'apparence d'une lumière *sans support*, et il fait bien entendu étendre la métaphore au-delà de ce qui ne relève que de l'optique.

Que se passe-t-il, ici, en effet? D'un côté, le Dasein vibre, tremble, clignote, entre d'une part ce qui s'est déjà, par l'élan, «déposé» ou «jeté» comme monde de ses possibilités (d'être et de comprendre) – donc ce qui s'est déjà temporalisé de ses possibilités qui dès lors sont –, et d'autre part l'excès sur ces possibilités qui vibre, tremble, ou clignote, en débordement, et qui garde la ressource indéfinie de projets possibles, mais seulement ou purement possibles, nous l'avons dit, puisque la vibration, le clignotement est *instable*, mieux, *immaîtrisable*. De l'autre côté, donc, ce qui tient cette vibration en débordement du Dasein est une vibration, un clignotement *en écho*, et c'est la vibration, le clignotement de la temporalisation elle-même, entre ce que nous avons nommé la mise en vibration (*erschwingen*: l'entrée en clignotement) et la prise en vibration (*verschwingen*: où c'est la temporalité originnaire dans son entier qui clignote dans la temporalisation se faisant). Telle est en réalité la pointe ultime de la transcendance, puisque dès lors, du premier côté, celui du Dasein, c'est bien plus que ce qui est chosal-présent et «subjectif» qui est mis hors circuit: c'est aussi le jet toujours déjà facticement fait, l'ensemble des possibilités *qui sont* du Dasein, à partir desquelles le monde se tient à l'encontre (*Widerhalt*) comme le monde auquel le Dasein est toujours déjà jeté; et puisque, de l'autre côté, celui de la temporalité, ce qui est

du même coup mis hors circuit, c'est tel ou tel mode de temporalisation du temps, la mise hors circuit ne laissant clignoter que la temporalité originare *dans son ensemble* dans le clignotement indéfini et in-fini de sa temporalisation. A ce lieu, que Heidegger ne dégage cependant pas *comme tel*, toute temporalisation concrète se trouve *suspendue*, en *epochè*, dans le double jeu de l'*erschwingen* et du *verschwingen*, c'est-à-dire aussitôt *disparue* qu'*apparue*, demeurant à l'état inchoatif, apparaissant dans son disparaître, et disparaissant dans son apparaître, l'apparaître et le disparaître étant les deux pôles instables du clignotement comme phénoménalisation. De la même manière, à ce même lieu, le Dasein se trouve à la pointe extrême de possibilités (de temporalisations, donc de modes d'être) qui débordent en clignotement toute possibilité reconnaissable (dans le coup d'oeil de l'*Augenblick*), qui donc disparaissent aussitôt qu'elles apparaissent, et apparaissent en retour dans leur disparition même – apparaître et disparaître étant pareillement les deux pôles instables de la phénoménalisation. Elles ne font que clignoter dans le clignotement même de la temporalisation elle-même suspendue, en clignotement, de la temporalité.

Il se produit donc ici un renversement, qui évoque la *Kehre* heideggerienne, mais qui, en réalité, est bien plus profond, si du moins l'on prend en compte le fait qu'au lieu même du clignotement ou de la *Schwingung*, ce sont les prémisses philosophiques (les déterminations doctrinales) ayant permis d'y accéder qui se trouvent elles-mêmes *suspendues*, mises en *epochè*. Au lieu du clignotement, il n'y a plus que clignotement de l'apparaître et du disparaître, sans que rien n'indique, en toute rigueur phénoménologique, *de quoi* il y a apparaître et disparaître. Ce qui s'y phénoménalise est le phénomène comme *rien* que phénomène. Notre thèse est donc que ce suspens, cette *epochè*, est *phénoménologique*, et même, plus précisément, phénoménologique-hyperbolique, et que cette propriété qu'a le clignotement phénoménologique, pris en lui-même, de suspendre les prémisses qui ont permis d'y accéder, correspond à ce qui est *la phénoménalisation du phénomène comme rien* que *phénomène*, le clignotement étant le schème le plus élémentaire de la phénoménalisation, comme schème, non pas de l'apparaître ou du disparaître, mais du revirement incessant, instable, et réciproque, qui est la phénoménalisation elle-même, de l'apparaître dans le disparaître et du disparaître dans l'apparaître. Il s'agit, dans le vif même de l'expérience du penser, de l'autonomisation transcendante radicale du phénomène comme rien que phénomène. Celui-ci comprend implicitement tout cela, mais bien d'autres choses encore.

Cette thèse, qui, certes, n'est plus heideggerienne, conduit à trois types de conséquences: 1) S'agit-il encore ici, essentiellement, de la phénoménalisation de la temporalité, ou de la temporalité comme phénomène? 2) Celle-ci n'est-elle pas, pour parler comme Kant, une illusion transcendante, cette fois phénoménologique, pas différente, en son fond, de celle de la temporalité absolue (la «subjectivité absolue du flux absolu») chez Husserl? Mais quel est alors le statut de l'il-

lusion transcendantale phénoménologique, et en quoi Heidegger n'aurait-il fait que la redoubler jusque dans la pensée de l'*Ereignis*? 3) Ne faut-il donc pas, dès lors, revenir à l'inspiration husserlienne de la phénoménologie *concrète*, reprendre, comme nous y invitait Patočka avec la «phénoménologie asubjective», le tout de la phénoménologie à la base? Vu le peu de temps qui nous est imparti, nous reprendrons ici ces trois questions brièvement.

1) Si l'on prend le clignotement phénoménologique comme clignotement en *époque* des prémisses philosophiques qui ont permis d'y accéder, et si l'on tient compte du fait que ces prémisses sont conceptuelles, issues de la langue philosophique, il vient que ce qui se phénoménalise dans le clignotement ne paraît comme phénomène *de* la transcendance du Dasein par rapport à lui-même (en abîme) au lieu de la temporalisation de la temporalité originnaire tout entière, que s'il est pris, précisément, *avec* ces prémisses conceptuelles comme pôles de l'apparaître et du disparaître au sein du clignotement, et paraît comme *rien que* que phénomène si ces prémisses sont elles-mêmes »hyperboliquement« suspendues, en *époque*, dans leur problématique. Dès lors, c'est si le phénomène se phénoménalisant dans le clignotement est pris comme *phénomène de* qu'il joue comme *illusion transcendantale phénoménologique*, selon un mouvement qui, en termes kantien, ferait passer du schématisme réfléchissant et régulateur des idées à sa »réalisation en existence« dans le schématisme de la phénoménalisation, c'est-à-dire selon le mouvement non critique constitutif de l'idéal transcendantal. A cela, on ne pourrait échapper que de deux manières. a) Soit en disant que toute l'ascension heideggerienne de la transcendance du Dasein à l'unité ekstatique/ekstématique de la temporalité est une construction conceptuelle, une sorte de »vue de l'esprit« qui n'a de sens critique qu'en tant que régulation architectonique et symbolique de la pensée où, de façon transposée, l'unité ekstatique de la temporalité prend la place de Dieu, en tant que régulateur ultime de tout mode d'être. Ce serait là, pour ainsi dire, une lecture *hyper-critique*, qui convertirait l'idéal transcendantal en idéal régulateur pour toute la pensée philosophique. A cet idéal ne reviendrait en effet qu'un seul prédicat: pour la temporalité, qu'elle se temporalise, d'une manière que, cela va de soi, nous ne pourrions jamais anticiper concrètement, venant toujours déjà trop tard. b) Soit en disant, et c'est ce que nous proposons par ailleurs, que, les prémisses conceptuelles étant hyperboliquement mises en suspens dans le clignotement, elles s'avèrent complètement relativisées, renvoyées à la relativité de la langue philosophique et de ses usages, et que, tout au moins, se phénoménalisant *avec* l'illusion transcendantale, le phénomène ne se *confond* avec elle que s'il est pris comme phénomène d'autre chose que lui-même, c'est-à-dire s'il est pris, non pas comme *rien que* phénomène, excédant, clignotant en sa phénoménalité, toute détermination conceptuelle, mais comme phénomène de l'idéal, dans une irréductible circularité symbolique où l'institution symbolique de la philosophie fait retour sur elle-même pour se fonder, fût-ce sur l'abîme (*Abgrund*). C'est ce que l'on re-

trouve en permanence chez Heidegger, dans des formules du style »*die Welt wel-tet*«, »*die Sprache spricht*«, »*Sein west*«, »*Ereignis ereignet (sich)*«, etc. , où la phénoménalité du phénomène s'échappe dans le retrait ou l'*Enteignis*, pour avoir été abusivement captée dans quelque chose auquel ne revient qu'un seul »prédictat«, l'idéal se diffractant, selon les angles d'approches, en autant de formules n'ayant entre elles que des rapports parataxiques.

2) A cet égard, si on ne se laisse pas impressionner, comme ce fut le plus souvent le cas jusqu'ici, par l'ampleur de la construction heideggerienne, et par sa formidable création langagière, mystifiante et baroque si elle est rapportée à sa relativité conceptuelle, création à laquelle elle est contrainte pour habiller de neuf la conceptualité philosophique, la »réponse« heideggerienne au problème du temps n'est pas foncièrement différente de la »réponse« husserlienne: on peut voir, dans le flux absolu husserlien, flux intemporel de la »subjectivité absolue«, l'équivalent architectonique de l'unité ekstatische/ekstématique de la temporalité originaire. Quand Husserl écrit: »Fluer (*Strömen*) est se mettre en flux (*Verströmen*) et surgir comme flux (*Aufströmen*)«², est-ce foncièrement différent de la formule heideggerienne: »*Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst*« (*GA* 26, 268)? N'y a-t-il pas autant le clignotement, ouvert par l'*epochè* (le suspens impossible du flux dans le *Zeitpunkt* du *Jetzt*), dans le double jeu réciproque du *Verströmen* et de l'*Aufströmen*? Husserl n'écrit-il pas dans le même texte (une »conversation nocturne« de juin 1933) que le premier »*ego*« de la réduction ne peut s'appeler ainsi que »faussettement« parce que »pour lui un alter ego ne fait pas sens« (*Hua* XV, 586)? Certes, dira-t-on, mais le flux absolu (le tout du temps) est une illusion transcendantale, et c'en est encore une que de le situer dans une »subjectivité absolue«. Mais la temporalité originaire heideggerienne ne l'est-elle pas moins, elle qui »*se* temporalise dans *sa Schwingung*? D'où vient ce réflexif, que l'on retrouve jusque dans l'*Ereignis*, si ce n'est du rabattement *sur lui-même* (par la pensée) du phénomène sous la figure de l'illusion transcendantale? Dans notre langage à nous, la temporalité originaire est-elle moins *simulacre ontologique* (apparence matrice, dans son auto-apparaître, de toutes les autres apparences) que la »subjectivité absolue«? Sauf peut-être, nous allons y venir, que la première est peut-être encore plus abstraite que la seconde.

Un passage par les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*³ que Heidegger écrit pour lui-même entre 1936 et 1938, et qui est le »chaînon manquant« entre la »première« pensée et la pensée de l'*Ereignis*, montrerait, ce que nous ne pouvons entreprendre ici, en suivant le fil de la *Schwingung* (cf. *GA* 65, 251, 262, 286-287, 372, 381, 383-387, 455), combien, d'un seul et même mouvement,

2 Cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935*, édité par I. Kern, Den Haag 1973 (*Hua* XV), 585.

3 *GA* Bd. 65, édité par F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1989.

la *Schwingung* la vibration, le clignotement, est à la fois, d'une part lieu d'articulation du *Da-sein* au *Sein*, du *Sein* au *Raum-Zeit* (qui correspond à l'unité ekstématique de la temporalité), des ces deux derniers à l'*Ereignis* (*Wesung* de l'être), donc lieu de l'entre-deux (*Zwischen*) où tout s'engloutit pour ressurgir (clignotement), et d'autre part le lieu où, dans un jeu presque diabolique de termes et de transpositions (langagières) de termes, ces coordonnées de la pensée heideggérienne s'affermissent et s'affirment comme en une sorte d'algèbre, renforçant du même coup l'impression de la construction philosophique et les jeux miroitants de l'illusion transcendante, le clignotement étant en quelque sorte mis à profit, *utilisé* bien plus en vue de l'institution, de la *Stiftung* ou de l'*Einrichtung*, en abîme, de la «pensée», qu'en vue de la relativisation phénoménologique. Or ce mouvement est déjà à l'oeuvre chez les classiques, que ce soit, comme chez Kant, pour convertir l'illusion transcendante en horizon symbolique (idée régulatrice), ou pire, que ce soit, comme chez Hegel, pour faire fonctionner le clignotement comme abîme d'où s'institue inexorablement, par répétitions successives, la marche vers le soi absolu de l'esprit absolu – sans parler de Fichte, qui est sans doute le plus proche de Heidegger, où le clignotement joue un rôle central pour la fondation de la *Wissenschaftslehre*, en particulier, d'une extraordinaire manière, parmi ses multiples expressions, dans la seconde version de 1804. Cela fait découvrir qu'il y a quelque chose de fichtéen et d'hégélien dans la pensée heideggérienne, et ce, dans la croyance que le plus abstrait, le plus souvent désigné par le plus extrême baroque de «jeux de mots» ou de «jeux de langage», est à la fois le plus concret, et que ce «le-plus-abstrait-le-plus-concret» est quasiment inaccessible, ce qu'il est en effet par les étagements multiples et complexes des créations langagières. Il y aurait, en ce sens aussi, beaucoup à dire, ce que nous ne pouvons faire ici, pour les mêmes raisons de limitation, des derniers développements sur l'*Ereignis* et le «*Es gibt*» qui fonctionnent à nouveau, du point de vue architectonique, et même si c'est à un second, voire à un troisième degré (par rapport au premier degré qui serait celui de l'onto-théologie classique), comme idéal transcendantal, comme lieu où c'est le clignotement phénoménologique qui retourne la pensée sur elle-même, et qui, par là, est censé donner «existence» à toute la construction, fût-ce en abîme (mais le Dieu des classiques ne l'était-il pas moins?). «Donner existence», c'est-à-dire aussi donner «légitimité» phénoménologique. On serait tenté de dire que, par tout cela, Heidegger conduit bien, d'une certaine façon, à l'exténuation du corpus philosophique classique. Mais d'une certaine façon seulement, car il suffit de prendre conscience de la relativité de la construction pour se rendre compte que le corpus classique est en fait demeuré intact, dans ce qui serait une sorte de philosophie *hyper-critique* de la relativité irréductible des pensées philosophiques, où aucune ne «dépasserait» l'autre ni ne serait «dépassée» par une autre. Dès lors, s'il faut créditer Heidegger de quelque chose, c'est, contre lui, du fait que le corpus classique n'est demeuré intact que dans sa *relativité* à lui, que celle-ci est désor-

mais à *reconquérir* contre l'exténuation heideggerienne elle-même, soi-disant ultime, et que, par là, le rapport de la philosophie à son Histoire *a changé* – dans cette sorte d'hyper-criticisme, tout est à reprendre, à repenser.

3) Cet »hyper-criticisme«, on l'aura compris, est celui de ce que nous nommerons la phénoménologie *nova methodo*, c'est-à-dire de la phénoménologie qui, au lieu d'utiliser le clignotement de la phénoménalisation en vue de l'institution, à nouveau frais, de la philosophie et de sa langue, s'y laisse »déstabiliser« pour se relativiser, s'ouvre à lui comme à une instance critique incessante de la conceptualité, c'est-à-dire de la langue qu'elle met en jeu dans ses analyses, sachant finalement qu'il n'est pas de langue adéquate pour »décrire« les phénomènes, mais seulement des tentatives de les dire plus ou moins justes. Sachant aussi que, de ce strict point de vue phénoménologique, ce qui départage Husserl et Heidegger, c'est la croyance fautive, chez le premier, que l'*epochè* phénoménologique est une opération que l'on peut mettre en jeu à volonté, et la mise en évidence, chez le second, de cette situation vraie que s'il y a *epochè* phénoménologique (mouvement de transcendance), elle ne dépend précisément pas de nous, est immaîtrisable mais aussi *inopinée*, ne dépendant, en elle-même, telle est l'énigme, de rien d'autre, de quelque ordre qu'il soit dans le champ de l'institué – l'*epochè* méthodique n'étant que l'anamnèse de cette *epochè* plus fondamentale, mais aussi, sans doute, plus »dévastatrice«.

Une autre conséquence, capitale, de cet »hypercriticisme« est qu'il faut désormais se méfier radicalement de l'abstraction, parût-elle, de prime abord, phénoménologique. Car, que le temps, l'être en tant qu'être, l'*Ereignis* en vertu duquel il y a temps et être, etc. , paraissent, chaque fois avec et dans l'illusion transcendantale phénoménologique, comme *le* phénomène en sa *Schwingung* phénoménalisante, c'est le signe ou le témoin de ce que la langue philosophique n'a que très peu de moyens d'accès aux phénomènes nécessairement *pluriels* dans leurs phénoménalisations plurielles, qu'elle les réduit en Un, le seul qui puisse, depuis Platon, se conjuguer avec l'être, et que, par là, les phénomènes étant con-fondus en Un, le risque est grand de ne les prendre qu'en abstraction. Or, il revint au génie propre de Husserl, lui aussi inantamé quoi qu'en ait voulu presque frénétiquement Heidegger, d'être parti de la multiplicité proliférante (indéfinie au sens cantorien) des »vécus«, qui étaient pour lui les phénomènes, et toujours, pour une part inassimilable, insaisissables; donc de la pluralité indéfinie des phénomènes comme pluralité *concrète*, éprouvée dans une expérience *concrète* – et certes, cela n'est pas allé sans lui poser les redoutables problèmes que l'on sait de la fondation (*Fundierung*) dans un ego transcendantal, voire primitif (*urtümlich*), qui devait contradictoirement porter en lui-même l'*Urphänomen*, la temporalité, de tous les autres phénomènes (simulacre ontologique). Mais l'essentiel, rétrospectivement, n'est sans doute pas là: il est chez Husserl, dans l'obsession quasi-constante du concret. C'est qu'il sait, d'un savoir implicite, qu'il n'y a de phénomènes que concrets, et qu'en ce sens, ils sont originairement

pluriels. On sent, chez le jeune Fink, dans les inédits des années trente, cette obsession du concret qui avait dû lui être transmise par le maître. Dans la note que nous avons lue en commençant, il nomme «le temps vide» l'unité de vibration du temps« qui est »unité de dé-présentation (scil. dans les horizons de la temporalité et de la spatialité) et d'intentionnalité de champ (scil. d'horizon comme horizon)«, et il s'impose la nécessité de comprendre l'*expérience* (mot qu'il souligne) comme »remplissement du temps vide«, ce qui l'amène à poser le temps vide, non comme un temps indépendant, auto-consistant (*selbständig*), mais comme un »moment *structurel* essentiel du temps *concret*«. Passant outre à la »naïveté« du »remplissement«, on mesurera ici tout le poids de l'influence heideggerienne, mais aussi toute la clairvoyance phénoménologique de Fink. Car l'expérience n'est pas quelque chose auquel on accéderait seulement, comme n'a cessé de le croire Heidegger, par la profondeur, fût-elle abyssale, de la *Stiftung* ou de l'institution philosophique, mais quelque chose auquel nous avons tous accès, pour peu que nous soyons attentifs (dans l'anamnèse de l'*époque*), parce que c'est cela qui fait notre expérience *concrète*. Et, comme avec Husserl, nous ne trouvons pas là une »solution«, mais un *problème*. Problème de l'accès à la phénoménologie concrète, phénoménologie éprouvée de l'expérience concrète, que l'on retrouvera, plus tard, chez Patočka avec l'élaboration, il est vrai seulement commençante (il faudrait parler ici des vicissitudes multiples et tragiques de la vie de l'homme), de la »phénoménologie asubjective«. Fink et Patočka eurent à se délivrer, ce que peu ont réussi, de la véritable fascination qu'ils ont éprouvée à l'égard de Heidegger. Et peut-être, à cause de la distance géographique et des clôtures »politiques«, Patočka y est-il mieux parvenu que Fink, plus attentif que ne pouvait l'être Fink avec sa »cosmologie«, à la pluralité *originnaire* des phénomènes, qui ne nous est pas transcendante, mais qui l'est bien, sous la forme de sa réduction à l'Un, à la langue philosophique que nous avons héritée des classiques.

Que reste-t-il donc à proposer pour la phénoménologie? Tout d'abord, que la vibration en excès ou en débordement, qui clignote en écho à la vibration, au clignotement de la temporalisation de la temporalité en son horizontalité ekstématique, donc elle-même en spatialisation, n'est plus vibration en débordement d'un seul et même Dasein, mais clignotement d'un sens se faisant, chaque fois, dans sa *Bildung*, préalablement à ce qui s'en instituera dans la *Stiftung* et à ce qui s'en sédimentera dans l'*habitualité*. La »structure« de Dasein n'est, comme telle, qu'une structure abstraite parce qu'elle est intrinsèquement mise en jeu, chaque fois, de manière *concrète*, quand *un* sens, s'étant une fois ouvert à lui-même comme à sa propre possibilité, part à la recherche de lui-même pour *se faire*. Nous disons »un sens« et non pas »le« sens, l'article indéfini signifiant qu'il n'y a pas, pour nous, hommes, un seul sens à faire (le sens ou la vérité de l'être), mais *a priori* une pluralité indéfinie de sens, qui nous requiert, »a besoin de« nous, pour se faire. Sans pouvoir entrer, ici, dans les détails de ce que cela implique, quant à ce que cette requête implique de nous, et quant à ce que le sens concret

se faisant met en jeu de concrétudes phénoménologiques, ajoutons que tout sens doit être pris ici dans son faire, dans sa *Bildung*, et non pas, comme c'est le plus souvent le cas chez Husserl, quand il est tout fait, dans la *Stiftung* et dans l'aperception, comme «sens intentionnel». Cela suppose que soit au moins traité comme un *problème*, que Husserl a posé au moins dans les années trente, le rapport de la *Sinnbildung* à la *Sinnstiftung*, c'est-à-dire la question de la *genèse des aperceptions*, genèse en un sens qui n'est plus husserlien, y compris des aperceptions apparemment les plus élémentaires et les plus simples. Cela, non pas à la manière de Heidegger, dans une interprétation du transcendantal qui en fait plutôt une «*Ermöglichung*», une interrogation des conditions de possibilité ouvrant à une régression qui doit s'arrêter quelque part (au «*Es gibt*» dans et par l'*Ereignis*), mais d'une manière qui sans être identique est néanmoins plus proche de celle de Husserl, qui interprète le transcendantal comme une opération ou un *Fungieren* anonyme se mettant chaque fois en jeu de façon concrète en amont mais aussi dans les tréfonds de ce qui a lieu dans toute *Darstellung* concrète. Sans qu'il y ait, ici, le moindre espoir de «déduction» métaphysique de la *Stiftung* à partir de la *Bildung* – le *hiatus* entre les deux est infranchissable dans cette perspective hypercritique-, le clignotement phénoménologique de la *Bildung* résonne en écho dans le clignotement réciproque de la *Stiftung* et de la *Bildung*, et ouvre par là la voie d'une explicitation phénoménologique mutuelle, il est vrai infinie, des deux, où quelque chose de la genèse de l'aperception pourra être compris. Tel est, selon nous, le champ immense, et extraordinairement complexe, parce qu'*originellement pluriel*, qui s'ouvre, selon nous, à la recherche phénoménologique, dans la nécessité où elle se trouve, après Heidegger, de «recharger» pour ainsi dire de concret, ou de concrètement éprouvé et éprouvable, ce qui, chez Heidegger, se suspendait toujours plus dans le vide abstrait de la «spéculation» philosophique, amenant à découvrir la relativité d'une langue philosophique mise hors de ses gonds et qui cherche à se reconquérir au fil d'une sorte d'inflation verbale. Sur ce chemin, nous avons reconnu deux «éclaireurs», chacun dans son style: Fink et Patočka. Il eût fallu, pour être juste, en rajouter un troisième, Merleau-Ponty, mais le prendre en compte eût sans doute, ici, trop compliqué les choses – on sait que chez lui, l'attention au concret, qui ne s'est jamais relâchée, passe par une «philosophie de la chair», chair qui a profondément à voir avec le *Leib* husserlien, le corps vivant, mais ne se confond pas avec lui. Retenons en tout cas que l'*epochè* phénoménologique, devenue hyperbolique par le clignotement phénoménologique de la phénoménalisation, est de tous les contextes, *originellement plurielle* car *originellement inopinée et immaîtrisable*, l'*epochè* phénoménologique hyperbolique méthodiquement pratiquée n'en étant que la *mimésis*, mise en jeu dans son anamnèse. Il faudra s'entraîner à penser depuis la pluralité, et non pas, comme ce fut le cas dans la tradition classique dont on comprend à présent qu'elle inclut Heidegger lui-même, depuis l'Un ou l'unité.