

De la négativité en phénoménologie

MARC RICHIR

I. Hyperbole et Malin Génie

1. TAUTOLOGIE SYMBOLIQUE ET HYPERBOLE

Dans la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*¹ de 1794, Fichte, on le sait, part, pour exposer le premier principe, de la tautologie logique qu'il exprime par l'expression $A = A$, en entendant que cet A peut être quelconque (un *Etwas*) mais suppose une *position* (*Setzung*) par le Moi. Dès lors que celle-ci est entendue, la tautologie logique doit se comprendre comme une implication stricte : si A est posé, alors il y a A, sans que le A doive pour autant être quelque chose d'étant réellement. Or, le rapport d'implication stricte est plus fort que le simple rapport d'identité formelle : il met en jeu ce que Fichte dénomme le lien X, certes comme se rapportant toujours à quelque chose. Mais ce lien X, tel est le saut implicite, ne peut s'identifier comme tel que s'il est à son tour *posé* en Moi et par le Moi – pas un instant Fichte ne se pose-t-il la question de savoir si ce lien ne s'impose pas au Moi de quelque part qui ne serait pas nécessairement, à l'origine, posé par le Moi. Cela même lui permet de dire qu'en posant l'identité, le Moi pose le lien X, et qu'il le pose parce qu'il l'a déjà en soi. Si bien que ce lien est pour ainsi dire ce qui, à l'origine, lie le Moi à lui-même, qu'il implique cette une identité du Moi à soi, identité exprimée par la célèbre formule $\text{Moi} = \text{Moi}$. Cette fois aussi, la tautologie logique s'est transposée en *tautologie symbolique*, puis l'identité du Moi à soi est cela même qui le fait *être*. Pour Fichte, « Je suis je » signifie « Je suis ». La position de quoi que ce soit par le Moi ne se perd pas, c'est du même coup une auto-position en laquelle le Moi posant s'implique dans le Moi posé. C'est à un point tel que, reprenant le cogito cartésien, Fichte justifie (SW, I, 100), contre Descartes, la suppression du *cogito* dans le *cogito, sum. Pensar* (mais de manière très restreinte par rapport à Descartes) c'est,

1. Nous citerons d'après l'édition d'I.H. Fichte, avec entre parenthèses, l'indication de volume et de page.

pour Fichte, *poser* et, en quelque sorte dans le moment même, *réfléchir* sur le *posé* ; et l'être, ou plutôt le « *est* » (le « *ist* ») est tout dans le *passage* du poser au posé (en vertu du lien X). Ou encore, poser est équivalent à être et « *est* » est équivalent à être-posé. Il en résulte que ce Moi, considéré comme absolu, n'est pas lui-même quelque chose mais est en lui-même et pour lui-même absolument *indéterminable*.

Nul doute qu'il n'y ait dans cette *Darstellung*, que nous subsumons par le terme de tautologie symbolique, une répétition très subtile de l'argument ontologique. Mais comment ? C'est ce qu'il nous faut voir. Il y a déjà, tout d'abord, ce saut qui fait passer de l'implication stricte qu'il y a dans toute position d'un *Etwas* quelconque comme identique à soi, à la *position* de l'implication par le Moi, et pour ainsi dire, à son redoublement, cette fois ontologique, pour le Moi. Cette opération n'est pas, à vrai dire, logiquement justifiée. Mais il y a plus, lâché presque furtivement par Fichte lui-même. Concernant toute position de A dans la conscience empirique, il faut comprendre que « *préalablement, vorher*, à tout poser dans le Moi, le Moi lui-même est posé. » (I, 95) (nous soulignons). Ou bien : « Moi qui [est] posant A à la place du prédicat, *par suite de ce qu'il (scil. le A) a été posé à celle du sujet*, j'ai nécessairement un savoir de mon poser-sujet, donc de moi-même, [je] m'intuitionne en retour moi-même, suis à moi le même. » (I, 95, note). Enfin : *Moi* est nécessairement identité du sujet et de l'objet : sujet-objet : et cela purement et simplement, sans la moindre médiation. » (I, 98, note). Certes, ces deux dernières notes ont été ajoutées par Fichte lors de la troisième édition de la *Grundlage*, mais elles répondent à une réelle difficulté, apparaissant avec le « *vorher* » de la première citation : s'agit-il d'une précedence temporelle ? Manifestement non, comme l'indiquent les deux citations de notes ajoutées ultérieurement, puisque, dans le cas d'une position de A, il y a retour de l'auto-intuition du Moi, et que le sujet-objet du Moi = Moi l'est sans la moindre médiation, c'est-à-dire sans la médiation du temps. Au demeurant, dans la *W-L* de 1798 (§ 3, p. 47), Fichte dit, du passage du Moi à l'auto-position que « c'est un acte d'absolue liberté qui se fonde lui-même. C'est une *création à partir de rien*, la production de quelque chose qui n'était pas encore, un *commencement absolu*. » (Nous soulignons). Si nous nous rapportons aux textes de la *Grundlage*, ce commencement a toujours déjà eu lieu, il est à la fois en progrédience et en rétrogrédience, c'est-à-dire qu'il relève d'un *instant cartésien* sans passé ni futur intrinsèques (sans rétentions et sans protentions), et *éternel* – qu'on le nomme Moi absolu ou Dieu ne change rien à l'affaire. Mais s'il y a d'un seul coup progrédience et rétrogrédience, c'est qu'il y a, dans l'opération mise en jeu, *hyperbole* qui, pour opérer, implique un « avant » et un « après » dont l'instant cartésien est le faite que l'hyperbole, précisément, permet de concevoir en annulant la possible

dimension temporelle de l'« avant » et de l'« après », donc en les faisant coïncider ou se fondre l'un dans l'autre au sein de l'identité qui est dès lors celle résultant de la tautologie symbolique. Le « *vorher* » est donc provisoire et tout hyperbolique. Pour nous, il résulte du clignotement de l'instant cartésien et de l'instant temporel (non pris encore dans son clignotement avec la diastase), et le premier n'est accessible que par l'hyperbole du second. Plus concrètement par l'hyperbole de la conscience empirique où il y a des A vers ce qui est l'identité absolue du Moi absolu, dont l'auto-intuition est intuition de *rien*, en fait pur mouvement (sans corps mobile) de soi à soi. Et le Moi absolu n'est pour nous, d'un point de vue architectonique, que le soi pur absolument posé (et posant) comme trace instable (résidu fugace) de la transcendence absolue², correspondant à l'insaisissable de l'instant cartésien comme commencement absolu, en effet, de la diastole au sein de la systole, comme fixation à l'impossible, et dans l'illusion transcendantale phénoménologique, du « moment » du sublime. Autrement dit, pour nous, le Moi absolu fichtéen est le *nom* de l'écart qui assiste à la diastole *dans* l'écart qui assiste la diastole, la schématise, et il nous apparaît clairement que ce qui « bloque » l'architectonique fichtéenne « vers le haut » est ce nom lui-même. L'hyperbole est arrêtée par la tautologie symbolique de l'« avant » et de l'« après ». C'est là un « classique » de l'idéalisme allemand³.

Dans l'architectonique de la philosophie classique, en tout cas, on voit que c'est la tautologie symbolique qui donne « être », et qui, donc, donne au moins une apparence de consistance à l'argument ontologique. C'est ce qu'on peut voir, en tout cas, si, au départ (ce qui n'est certes pas sans poser problème, nous le verrons), nous pratiquons l'*epochè* phénoménologique *hyperbolique*. Car il y a dans tout cela une sorte de confiance naïve que Descartes, en tout cas dans l'époque moderne, a fortement ébranlée avec l'hyperbole du Malin Génie – que nous allons prendre, ici, dans son sens phénoménologique.

Ce qui, de notre point de vue phénoménologique, paraît *forcé* dans l'exposé fichtéen du premier principe, c'est la présupposition constante de la *position* (*Setzung*). C'est par elle que le lien X dans le principe d'identité se transpose immédiatement en lien X quant au Moi, et même à son redoublement puisque c'est encore le Moi qui est censé poser le lien X lui-même, en s'y impliquant. Il y a là comme une énigme que Fichte reprendra en 1798 avec l'« intuition intellectuelle » qui est intuition de rien (de déterminé), voire « agilité », mouvement rentrant en soi – certes Fichte indique que le point de rebroussement de la rentrée en soi doit être un « repos » au moins

2. Cf. notre ouvrage : *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. IX, Amiens, 2011, p. 123.

3. Cf. notre étude : « Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling », *Annales de phénoménologie*, n° 11, Amiens, 2012, pp. 83-92.

instantané (cartésien ou temporel ?), ce en quoi il est aristotélécien sans le savoir, alors que, depuis la physique moderne, ce point est une abstraction, et elle l'est du point de vue phénoménologique (nous avons parlé de progrédience et de rétrogrédience). Quoi qu'il en soit, on a bien, là aussi, l'« avant » d'un mouvement (d'un agir, selon Fichte) aveugle, et l'« après » de ce mouvement qui rentre en lui-même et se réfléchit, s'intuitionne, donc se sait, la pointe de cet aller et de ce retour ne pouvant être, pour nous, que l'instant cartésien clignotant avec le revirement instantané de l'aller dans le retour. Il y a bien, de la sorte, hyperbole sans qu'il y ait nécessairement position – ce que, au demeurant, Schelling a bien vu, cinquante ans plus tard, dans les « autres déductions de la philosophie positive ». Ce qui est au cœur de l'argument est donc, ultimement, la tautologie symbolique de l'« avant » et de l'« après » non temporels dégagés par l'hyperbole. Et rien n'indique, *a priori*, à moins d'une subreption, que ce sur quoi retombe l'hyperbole soit identique à ce sur quoi elle s'élance. Pour soutenir cette identité, il faut se donner le lien X, c'est-à-dire le « si... alors », le « *Wenn... soll, so... muss* », à savoir déjà la *circularité* d'une attente désignée par le « si » de quelque chose que l'« alors » va souligner alors qu'il était censé déjà être placé, au moins implicitement, sous le « si ». C'est le concept d'« hypothéticité catégorique » sur lequel nous reviendrons, le passage du *sollen* au *müssen* qui est l'argument ontologique fichtéen.

Si l'on y regarde de plus près, il y a dans l'hyperbole quelque chose comme l'*enjambement* de la position, et plus profondément, de l'écart non temporel entre l'« avant » (encore aveugle) et l'« après » (qui déjà se sait). Nulle part chez Fichte (et ses successeurs), mais bien chez Descartes, au moins sous la forme d'un lancinant soupçon, ne se fait jour l'éventualité que l'enjambement hyperbolique puisse, dans son élan retomber dans le vide, ou qu'il puisse, dans le suspens (*l'épochè*) et l'insaisissabilité principielle de l'instant cartésien, être pour ainsi dire pris à revers à son insu, et ne retrouver dans sa retombée que le Malin Génie qui a « joué son coup » dans cet insu lui-même, à savoir fait paraître, au lieu même de la retrouvaille de l'« avant » dans l'« après », un *simulacre* de l'« avant » comme son illusion transcendante. Comme si, donc, le Malin Génie avait profité de l'instant cartésien insaisissable pour tromper le soi (le Moi) qui s'adonne à l'hyperbole, pour lui donner une identité fausse, celle où il se leurre à s'y reconnaître, alors même qu'il ne s'agit que d'une « image » de rien, c'est-à-dire d'un simulacre.

Rappelons que la riposte cartésienne au danger extrême du Malin Génie est, à nos yeux, double : d'une part, dans le fait que l'instant cartésien est celui de la création divine, et dans le fait correspondant que, dans et par le clignotement de l'instant cartésien et de l'instant temporel, cette création est « création continuée », le premier instant étant *éternel* ; d'autre part, dans le fait que Dieu est l'infini et le parfait (accompli à tout « moment »), dépourvu

de la défaillance (imparfaite) que serait la tromperie. Il n'empêche qu'il y a autre chose puisque Descartes se sent obligé d'y revenir encore au début de la *VI^e Méditation*. Car il ne va pas de soi que la tromperie et la ruse relèvent de l'imperfection – il y a peut-être une suprême naïveté dans la croyance à la vérité –, et la création continuée ne serait un rempart efficace contre les ruses du Malin Génie que si, en quelque sorte, elle était parfaitement continuée, c'est-à-dire si l'instant cartésien ne clignotait jamais qu'avec l'instantané du revirement, alors même que ce qui permet d'en concevoir la continuité est précisément le clignotement de l'instant cartésien avec l'instant temporel – cela même qui permet de concevoir à son tour le principe de conservation⁴. Or, si l'instant cartésien est tel qu'il peut clignoter avec deux pôles, pour ainsi dire tantôt avec l'instantané (donc dans l'abolition du temps) tantôt avec l'instant temporel (donc avec le commencement du temps), ne risque-t-il pas d'y avoir des *lacunes* dans la continuité de la création, c'est-à-dire autant d'occasions de « jouer sa partie » pour le Malin Génie ? N'est-ce pas le cas si, quelle que soit la manière, l'hyperbole « va trop loin » ?

Il est remarquable que, dans l'expérience du doute hyperbolique, Descartes rencontre cette « possibilité » – entre guillemets parce que, ontologiquement, ce n'en est pas une, le simulacre d'un jeu entièrement manipulateur du soi étant contradictoire : c'est dire qu'il est aussi question de l'« être » du simulacre, question déjà centrale dans le *Sophiste* de Platon, dans la nécessité de débusquer le sophiste. Quant à lui, Descartes conjure cette difficulté en disant, à l'ultime, que c'est une fiction imaginée par le philosophe, que l'imagination est une pensée, et qu'en imaginant dans l'instant temporel, je pense, et qu'en pensant, je suis – par où il fait opérer, lui aussi, la tautologie symbolique. Car il ne va pas de soi que le « je » qui imagine, imagine en quelque sorte activement (de lui-même), et qu'il soit précisément le même que le « je » qui est. Il se pourrait toujours que le premier « je » soit le sujet passif de l'imagination, une simple pièce sur l'échiquier du Malin Génie, un « effet » de simulacre, *gespalten*, « dissocié » du « je » qui pense (imagine) activement, un « je » qui, dans ce que nous avons nommé ailleurs psychose transcendante⁵, est « sur l'autre rive », inaccessible sinon par l'enjambement générateur de la diastole.

Or, si le Malin Génie est susceptible de quelque tromperie, selon ses règles de jeu à lui, ce ne peut être que depuis l'instant cartésien, comme simulacre échappé de Dieu lui-même et anéantissant celui-ci. L'expérience du doute hyperbolique est tout entière placée sous l'ombre d'un « moment de

4. Descartes, *Principes*, II, art. 39, sur le principe de conservation du mouvement (cité par nous in *Variations II*, p. 69).

5. Cf. par exemple notre ouvrage : *L'expérience du penser*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1996.

folie » (psychose) où il se pourrait que tout ce que je pense ne soit qu'illusion, et moi-même illusion, selon des règles que je n'ai pas définies et qui me demeurent inscrutables. Cela, quand l'instant cartésien n'est plus tenu comme tel que par et dans son clignotement avec l'instantané : cette abolition du temps est *discontinuité*, lacune dans le temps des présents, et même davantage, interruption de la création continuée (il ne s'y crée, à tout instant cartésien, que du simulacre), ce pourquoi, dans l'expérience, le Malin Génie me paraît que *par éclipses*, comme « moment de folie », encore une fois, qui prend à revers tout ce que je pense et puis penser, le retourne comme illusion. Autrement dit, le risque est toujours là du « dérapage » de la pensée censée pour moi la plus vraie dans l'illusion. Et ce risque est ressenti dans l'angoisse. Point n'est besoin, en ce « lieu », d'invoquer la mort. Celle-ci est plutôt là, comme chez Heidegger, à la manière d'une sorte d'écran censé assurer de l'authenticité. C'est que, paraissant en simulacre dans l'autonomisation de l'instant cartésien, le Malin Génie, sans les digues érigées par Descartes lui-même, est *l'envers de Dieu lui-même*, sa malignité en éclipses interrompant la création continuée par des instants sans passé ni futur intrinsèques. Plus concrètement dit, le Malin Génie ne se temporalise pas, il n'y a de lui aucune tautologie symbolique possible, ses « coups » sont dispersés, et les règles de son jeu sont chaque fois arbitraires, dues aux hasards de sa toute-puissance, en vue d'aucun sens, c'est-à-dire ni nécessaires ni contingentes. Dans l'instant cartésien d'où il lance ses dés, et dans la mesure où celui-ci clignote avec l'instantané, il paraît comme *le masque ou le simulacre du « moment » du sublime*, de ce « moment » où la transcendence absolue se met en fuite infinie dans l'instant cartésien insituable où la systole de l'affectivité se détend en sa diastole, qui est celle des *phantasiai*-affectations en tant que concrétudes phénoménologiques. Il y a donc dans l'expérience du Malin Génie en éclipses quelque chose du « moment » *manqué* du sublime, lequel « moment » prend dès lors l'allure, pour le moins d'une sorte de *trauma* transcendantal, qui gît au fond de toute expérience.

Qu'est-ce à dire, plus précisément ? Que rien n'empêche, dans le déploiement en présence sans présent de la diastole, que celle-ci ne s'effondre, et laisse paraître, en illusion, l'instant cartésien dès lors en clignotement avec l'instantané du revirement ; et que, de cet instant cartésien fixé pour et par un instant temporel (dans l'émigration de ce clignotement dans le clignotement entre instant cartésien et instant temporel), surgisse, du fond du néant, le Malin Génie comme insinuant le doute hyperbolique, fracturant la diastole, ou plutôt transmuant ses lambeaux de sens en significativités sans autre référent que le vide, et requérant, pour se tenir comme les effets du *trauma*, des intentionnalités qui ne peuvent être qu'imaginatives, les *phantasiai*-affectations s'étant immédiatement transposées en imaginations. Et comme les lambeaux de sens

ne sont précisément que lambeaux d'un sens, certes plurivoque, leurs éclats résultant de leur transposition en significativités sont immédiatement structurés mutuellement dans une structure, celle du fantasme dont parle la psychanalyse, qui est la trace résiduelle du sens perdu, mobilisant la conscience de soi à son insu – insu de l'instant cartésien qui, à proprement parler, n'a pas été vécu dans un présent. Corrélativement, et dans la mesure où tant les significativités que les imaginations requièrent de l'intentionnalité, celle-ci ne peut venir du soi conscient de soi, mais de l'opération anonyme, tout en simulacre, du soi pur *gespalten* (« dissocié »), inaccessible sur l'« autre rive », trace instable et fugace de la fuite infinie de la transcendance absolue. « Toute en simulacre », disons-nous, parce que c'est *après coup*, dans ce qui reste malgré tout de la diastole, que le soi, divisé entre le soi qui y assiste (écart dans l'écart) et le soi qui l'assiste (ce qui justifie le « dans » de l'écart dans l'écart), trouvant le « fantôme » (le simulacre) du déjà tout fait (ou tout joué) en éclipses dans la diastole, y attribue, selon une illusion transcendantale, au soi qui assiste à la diastole, une intentionnalité que par principe il ne peut avoir. Pris à cette division qui se transmue en « dissociation », le soi qui « assiste à » se voit illusoirement chargé de l'opération de viser intentionnellement les significativités et, le cas échéant, de viser à leur « remplissement intuitif » par l'imagination. Or, ces figurations imaginatives ne peuvent l'être que du rien ou du néant : ce sont donc des *simulacres du néant*, ne pouvant tirer aucune réalité de ce qu'ils figurent, puisque celui-ci est le néant, et c'est donc par eux, et par eux seuls, qu'on peut parler du néant, et même le ressentir, dans les affects qui accompagnent ces intentionnalités en réalité sans autre sujet qu'un *fictum* de sujet qui s'est créé, en effet, *ex nihilo*. Il ne prend un semblant de réalité que dans la fiction du Malin Génie comme de ce qui ne cesse de trouver ses ruses ou revers et à l'insu de la diastole, mais dont Descartes, ouvrant sans doute la jarre de Pandore avec une extraordinaire prudence, s'est donné le moyen en fait illusoire de le maîtriser en paraissant comme le sujet souverain qui l'imagine. Manière bien raisonnable en effet, et cela dit sans ironie, d'échapper au délire, et ce, dans la mesure même où le délire n'est sans doute rien d'autre, pour le soi qui subsiste encore dans la diastole, que l'effort de rejoindre l'autre rive, avec les significativités et les imaginations éclatées qui corrodent la diastole du dedans, qui la menacent, c'est le cas de le dire, à tout instant ; autre rive où il pourrait illusoirement réhabiter le *fictum* du soi en en faisant le soi lui-même.

Autrement dit, le Malin Génie n'est rien d'autre, phénoménologiquement, que ce *fictum* qui prend la place du soi pur ou absolu, et qui paraît toujours, plus irréductiblement que la fiction que le soi opérant le doute hyperbolique paraît construire ou imaginer, sortir du néant, dans l'instant cartésien, donc dans l'*interruption du temps* (de présence, de présent) ; comme ayant donc,

dans le simulacre qu'est son supposé jeu, un coup d'avance. Le « combat » en quoi consiste le délire est tragiquement vain. Car les soi-disant règles du jeu sont destinées à demeurer inconnues (elles sont en réalité inconnaisables pour le soi, relevant du hasard) et arbitraires, au-delà de ce qui devrait constituer la stabilité d'une règle. Du point de vue phénoménologique, le Malin Génie est donc une sorte de *prôton pseudos* qu'il serait abusif de renforcer encore, comme le fait la théorie de la psychanalyse depuis Freud, en le réifiant sous l'espèce de *l'inconscient*. C'est par illusion transcendantale que celui-ci paraît avoir des intentions et des intentionnalités. Mais ce que nous disons ne signifie pas que le Malin Génie ne puisse avoir de puissants effets sur la « vie de la conscience ». Effets qui sont d'autant plus difficiles à déjouer dans la cure psycho-thérapeutique qu'ils le sont d'un fantôme et de fantômes. Simulacres et ruses surgis de rien, des lacunes dans le tissu apparemment plein (mais plein aussi dans la légende que chacun se fait de sa vie) de la temporalité. Ce qui n'empêche pas, nous y reviendrons, que bon nombre de délires peuvent se donner l'apparence de la cohérence, comme si la tautologie symbolique emportait avec elle une part du Malin Génie, ou tout au moins, des imaginations et des significativités qui paraissent en émaner car, nous le répétons, il ne peut y avoir tautologie symbolique du Malin Génie, par définition.

Tel est donc l'effet de l'hyperbole poussée à l'extrême que, s'il y a malgré tout diastole, elle ne cesse d'être *minée* du dedans, en quelque sorte corrodée par l'instant cartésien, quelque virtuel qu'il soit, mais menaçant à tout « moment » de faire surgir le doute hyperbolique, le risque d'effondrement de la diastole dans le néant, et l'opération anonyme du Malin Génie. Si, à l'instar de Descartes, il est possible d'assurer la science, il n'est pas possible d'assurer la « vérité » de la diastole, c'est-à-dire la fidélité du sens qui s'y fait au sens qui s'esquisse de la *Sache* à dire. Car ce sens à dire peut toujours être structuré, à son insu, par la substruction du fantasme, tout aussi virtuel en lui que peut l'être l'instant cartésien lui-même, et cela, sans que cette virtualité n'exclue son « action à distance », ou ses effets dans la diastole. C'est même par là, par les imaginations plus ou moins figurées, ça et là, en celle-ci, que ces effets se manifestent comme autant de leurres de *phantasiai*-affections, rendant difficile, par ce parasitage, la fidélité du dire à ce qui est à dire. Et ces effets sont rendus encore plus manifestes quand, selon le « processus primaire », ces imaginations s'associent à leur gré, à revers de toute cohésion du sens avec lui-même, allant jusqu'à distordre le langage lui-même, à brouiller l'expression linguistique du langage, induisant des « pas de clerc » intempestifs, non contrôlables. De leur côté, les affections habitant les *phantasiai* se sont transposées en affects, et c'est depuis ceux-ci qu'elles sont appréhendées comme questions, selon un processus téléologique rétro-actif, au gré de ce qu'on nomme de façon fort maladroite « processus d'investissement ».

De tout cela, il résulte que, dans sa *Sachlichkeit* phénoménologique, le Malin Génie paraît, en éclipses, comme le *simulacre* tendu par ce qui échappe par principe à la tautologie symbolique. C'est qu'il est en son fond le simulacre (l'apparence du néant) de la transcendance absolue, son masque intrinsèquement trompeur, c'est-à-dire ce que nous avons nommé ailleurs⁶ le *pseudo-sublime*. Y a-t-il moyen d'y échapper autrement que par la tautologie symbolique ? Alors sans doute que l'identité n'est rien d'autre, en elle-même, qu'un *mirage* censé protéger d'un autre *mirage* ? L'identité n'est-elle pas qu'un concept qui cache ce qui, en réalité, dans tout ce qui a été dit jusqu'ici, a toujours été tacitement présupposé, et qui est, nous le savons, le *contact de soi à soi* ? Le soi n'étant ni « être » ni « étant », étant aussi radicalement infigurable (comme le dit, à sa manière, Fichte dès 1798 en parlant de l'intuition intellectuelle), l'identité de soi à soi (Moi = Moi) est-elle autre chose que le simulacre du contact de soi à soi, simulacre, par conséquent, qui peut toujours lui-même être l'« effet malin » (et suprêmement malin) du Malin Génie ? L'identité de soi à soi dissipe-t-elle effectivement le doute hyperbolique ?

Revenons donc sur le concept de tautologie symbolique, ce qui est possible puisque nous avons poussé l'hyperbole à l'extrême. Le contact de soi à soi est, selon l'expression de Maine de Biran, « tact intime », c'est-à-dire contact en et par *écart* comme rien d'espace et de temps, sans qu'il y ait là l'ombre même d'une position. Alors que l'identité de soi à soi résultant de la tautologie symbolique suppose une *différenciation*, dont nous avons vu, chez Fichte, qu'elle est problématique, et qu'elle suppose, chez lui, au moins un arrêt du mouvement du soi, et de là, fût-ce dans l'intuition intellectuelle, une position qui, dans les versions ultérieures de la *W-L* après 1800, sera celle du « *Soll* » (nous y reviendrons). Il y a donc un *excès* de la tautologie symbolique sur le contact de soi à soi, emportant pour sa part le soi dans la diastole tout en le tenant à l'écart de cet écart de soi à soi par l'écart dans l'écart. Et c'est par cet excès, supposant un arrêt et une position dans l'écart de soi à soi, que, par cet arrêt, a lieu, à un autre registre architectonique, la fixation apparente de l'instant cartésien, c'est-à-dire l'émigration de son clignotement avec l'instantané du revirement dans son clignotement avec l'instant temporel. Et rien n'empêche, dès lors, le Malin Génie de se glisser furtivement, par éclipses, dans la diastole. Autrement dit, le paradoxe est que la tautologie symbolique suppose certes le contact de soi à soi mais dit *plus* que lui : elle dit précisément l'identité, et une identité qui fait *être*, mais avec le danger que cet être ne soit, par le Malin Génie, un simulacre, une « image » du soi, une « représentation » disjointe (*gespalten*) par rapport au soi en jeu doublement

6. Dans notre étude : « Sublime et pseudo-sublime », *Annales de phénoménologie* n° 9, Amiens, 2010, pp. 7-31.

dans la diastole. Plus précisément, la transposition du soi en contact avec soi dans un soi posant/posé (un Moi) qui serait *creatio ex nihilo*, produit comme effet la captation du soi dans l'aveuglement de l'évidence propre à la tautologie symbolique, et le contact de soi à soi, quant à lui, se transpose dans le voir qui ne voit rien, dans l'intuition intellectuelle, qui, comme l'a bien noté Fichte, est vide. C'est celle du Moi comme *Tathandlung* irréductiblement infigurable, car c'est celle d'un mouvement – mais d'un mouvement qui a dû s'arrêter un instant insituable (parce qu'il est primitivement cartésien) pour se voir, en l'absence de tout corps mobile. Ce voir n'est donc pas un regard, pas une *phantasia* « perceptive », parce que celle-ci, relevant de la diastole qui s'est effondrée dans le néant, s'est elle-même évaporée. On comprend aussi, de la sorte, l'étrangeté de l'amputation que Fichte fait subir au cogito cartésien, le fait que, pour lui, le *cogito, sum* ne soit rien d'autre que *sum, sum*. C'est que pour lui, la racine de l'être, et donc le nerf de l'argument ontologique, est dans la position : poser, c'est penser, et bien plus, c'est être. Le contact de soi à soi est utilisé en sous-main pour assurer la continuité de la position qui est dès lors auto-position, réversibilité du posant et du posé. Pour sortir de ce cercle où il paraît s'enfermer, Fichte sera conduit à poser la négation *absolue* dans le second principe, l'op-position pareillement originaire à la position du Moi absolu, inconditionnée quant à sa forme, mais conditionnée quant à son contenu, puisque tout ce qu'elle peut nier à ce registre, est le Moi lui-même et ce qu'il contient comme posé. Cette négation ouvre bien sur un néant, qui évoque par avance celui dont parlera Hegel, mais tout comme ce dernier, c'est un néant de ce dont il résulte. Il ne peut appartenir qu'au Moi de poser le Non-Moi, et cela aboutira, dix ans avant Hegel, à la synthèse de cette antinomie propre au Moi, dans l'opposition et le rapport du Moi divisible au Non-Moi divisible, à un autre registre architectonique – celui de la matrice de la conscience de soi – que celui des deux premiers principes. Il nous reviendra donc d'expliquer autrement la négativité, dans le contexte de l'effondrement de la diastole et du surgissement du Malin Génie dans l'instant.

Pour expliquer plus précisément le paradoxe que nous rencontrons, et qui est que le contact de soi à soi en et par écart ne signifie pas immédiatement l'identité de soi à soi, rappelons que, dans ce contact, qui résulte, au « moment » du sublime, de la fuite infinie (dans l'instantané) de la transcendance absolue, l'affectivité, qui est le véritable noyau du soi, entre en contact avec soi en et par un écart non temporel et non spatial, *sans se poser comme telle*. Le soi qui y est en question n'est ni posé (ce qui supposerait une action de la transcendance absolue), ni même positionnel (il ne peut, comme tel, faire l'objet ou être le sujet de quelque position que ce soit). C'est ce noyau énigmatique où nous nous sentons (*fühlen*) tout au long de notre vie sans que, en toute rigueur phénoménologique, il ait jamais été créé par un créateur sou-

verain – dans la rigueur dont nous parlons, cette dernière pensée n'est pas nécessaire, elle paraît au contraire liée à la contingence d'une institution symbolique. Il faut donc se garder, selon la même rigueur, de parler ici d'identité (il n'y a d'identité que symbolique) et de permanence à travers le temps. Si, à travers les péripéties de ma vie, c'est toujours de moi qu'il s'agit, je ne sais ni ne saurai jamais, hors des codes sociaux, *qui* je suis proprement. Et pourtant, il y a bien un « qui », avec les heurs et malheurs qui « lui collent à la peau », et dont il ne peut se débarrasser que dans les illusions de l'imaginaire.

2. HYPERBOLE, NÉGATIVITÉ ET MALIN GÉNIE

Dans la *Grundlage*, on le sait, la résolution de l'antinomie posée dans les deux premiers principes, s'effectue finalement dans la synthèse de l'imagination (*Einbildungskraft*), laquelle, selon Fichte, produit une illusion (*Täuschung*), mais qui, loin de conduire au scepticisme (de Maïmon), conduit à la vérité de la réalité (*Realität*) (cf. I, 227), en vertu du pouvoir bienfaisant de cette illusion. Il est particulièrement intéressant, pour notre propos, d'examiner comment Fichte pense réfuter le scepticisme. Il explique que cette action de l'imagination fonde la possibilité de notre être en tant que Moi, et que cette action ne peut pas être supprimée (*wegfallen*) si du moins nous ne devons (*sollen*) faire abstraction du Moi, ce qui se contredirait puisque « il est impossible que ce qui fait abstraction fasse abstraction de soi-même ». Dès lors, conclut-il, « l'imagination n'illusionne pas, mais donne la vérité et la seule vérité possible ». Le scepticisme enseigne à « douter de l'être propre » (cf. *ibid.*).

Il y a là un cercle problématique où tout se joue. Car n'est-ce pas l'effet du jeu du Malin Génie de mettre le soi *hors de soi*, de le réduire en simulacre, comme pièce de son jeu sur son échiquier et selon ses règles à lui ? Pratiquant *l'époché* hyperbolique, le soi ne se met-il pas lui-même en *époché* pour se retrouver, certes pourvu que *l'époché* soit aussi phénoménologique, comme soi de l'interfactivité transcendante⁷, c'est-à-dire, dans un jeu certes, mais dans un jeu *sans règles* ? Mais en disant cela, ne répétons-nous pas d'une manière plus sophistiquée, l'argument de Fichte ? Qu'est-ce qui distingue le soi comme produit illusoire du Malin Génie du soi phénoménologisant résultant de *l'époché* phénoménologique hyperbolique ? Le sublime du pseudo-sublime ?

La question est redoutable et exige au moins une première redéfinition, fût-elle provisoire, de *l'époché* phénoménologique hyperbolique. Tout d'abord, elle prend le relais de *l'époché* phénoménologique telle que l'a défi-

7. Cf. *Sur le sublime et le soi. Variations II*, op. cit., pp. 121-132.

nie et pratiquée Husserl : il s'agit, dans un premier temps, de suspendre, dans toute « description », toute *positivité* ontico-ontologique idéale ou réelle (*real*), c'est-à-dire toute position doxique qui s'aveugle dans son objet (son noème). Ainsi s'ouvre, on le sait, la structure complexe du vécu intentionnel et de ses implications intentionnelles. Dans la mesure, cependant, où celles-ci ne sont pas toutes de même « niveau », se fait jour l'exigence d'une phénoménologie génétique qui les distingue et les articule en autant de registres architectoniques où sont en jeu, non seulement des non positivités cependant discernables, mais surtout des *non positionnalités* dont l'entrée aux registres intentionnels les déforme ou les modifie : c'est chaque fois le problème du passage, par transposition, de la base phénoménologique, constituée en principe de concrétudes, au fondement (*Fundament*) d'un fondé (*Fundiert*) dans la *Fundierung*. La question qui se pose alors est celle de cette déformation dans la transposition, et elle est immédiatement coextensive de la question que pose la nécessité d'échapper à la circularité du fondement au fondé, de ne pas se donner d'avance, serait-ce de manière subreptice, exactement ce qu'il faut pour retrouver dans le fondé ce qui, de la base s'est transposé dans le fondement. C'est là, très précisément que se place, au-delà même de ce qu'a explicitement pensé Husserl, la problématique de l'hyperbole. Celle-ci est motivée tout d'abord par le contact de la pensée phénoménologisante avec le *hiatus* qu'il y a entre base et fondement, et de là, avec l'indéterminité de principe qu'il doit y avoir dans la base pour que la transposition soit *trans-position*, à savoir détermination au sein du fondement – sans quoi la circularité serait irréductible. Par suite, pratiquer l'hyperbole consiste, moyennant cette prise de contact sur laquelle nous reviendrons, à se risquer au « saut du tigre » dans l'indéterminité principielle de la *Sache* phénoménologique, donc d'aller jusqu'au suspens de toute intentionnalité, et de tout ego comme « sujet » de l'intentionnalité : c'est de cette manière seulement qu'on accède (cet « on » est pour ainsi dire le résultat indéterminé d'une *époque* redoublée jusqu'à son opérateur) à quelque chose d'analogue à ce que Hegel, dans la grande *Logique*, appelait « l'empire des ombres », c'est-à-dire ici aux concrétudes phénoménologiques primitives, les *phantasiai*-affections intrinsèquement non intentionnelles, et, dans la mise en jeu du langage, les *phantasiai*-affections mutuellement « perceptives ».

Il s'agit donc, dans l'hyperbole, d'enjamber le champ, classiquement défini depuis Kant, des conditions de possibilité *a priori*, car rien ne doit indiquer, si les concrétudes sont bien ce qu'elles paraissent « être » (elles sont *Wesen* habitées par l'affectivité et l'habitant), qu'elles doivent, au fil de quelque téléologie, conduire à tel ou tel élément du registre fondateur auquel elles sont portées par transposition. En termes plus classiques, et vu que les concrétudes ne sont ni des étants ni des non-étants, mais des *Wesen*

que l'affectivité porte à l'état d'ombres, de *phantasiai*-affections inidentifiables, car dépourvues en elles-mêmes d'intentionnalité, l'hyperbole consiste à « sauter » dans ce qui *n'est pas* au sein de ce qui *paraît* être, à s'élancer vers ce qui *n'est pas* déterminé dans ce qui paraît avec l'illusion d'être déterminé, et, si elle « retombe » ailleurs que dans le vide, dans le néant tout en simulacre soi-disant offert par le Malin Génie, elle le fait dans ce qui *paraît*, avec son indétermination même, au sein de la diastole. Car la « retombée » est précisément la diastole. Autrement dit, l'hyperbole doit ici avoir pour effet de fissurer la tautologie symbolique qui en coupe toujours prématurément l'élan, d'y glisser cet *écart* (comme rien d'espace et de temps) qui, se dédoublant aussitôt en assistance *à* et en assistance *de*, se met à ouvrir le champ des concrétudes dès lors en concrescence dans la diastole⁸. Il en ressort, mais nous allons longuement y revenir, que l'hyperbole radicale, telle que nous la concevons dans l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, est quelque chose comme la *mimèsis* du « moment » du sublime.

Nous venons de parler de ce qui *n'est pas* dans ce qui paraît être. Quel est donc ici le statut phénoménologique de la *négativité*, étant donné surtout que nous voici très près de ce qu'a pensé Hegel ? Quelle que soit la *Sache*, qu'elle soit « concept » ou « réalité », « sauter » dans ce qui, en elle, *n'est pas*, est, en termes hégéliens, laisser « agir » la négativité qu'il y a en elle, en elle tout au moins prise comme positivement déterminée, et, dans ce « laisser agir », transformer la substance en sujet (*sub-jectum*), jet, précisément dans le mouvement même de ce qui est chaque fois le négatif sous le positif. Or le problème, chez Hegel comme dans tout l'idéalisme allemand, est que cette « corrosion » du positif par le négatif *n'est* prise, dans son mouvement, que du côté positif, de telle sorte que, par la synthèse en *Aufhebung*, entre une chose et son contraire, on retombe toujours sur du positif, dans la positivité. De telle sorte donc que, jusqu'à la figure téléologique du savoir absolu, c'est toujours *la même tautologie symbolique* de l'« avant » et de l'« après » de l'hyperbole qui se transforme, au fil d'une « en-cyclo-pédie ». Là encore, selon nous, l'hyperbole n'a pas été poussée suffisamment loin, au point, pour ainsi dire, d'aller « plus haut » que le « *tollere* » de l'*Aufhebung*, là précisément où il n'y a plus position, là où les concrétudes, que Hegel a cependant rencontrées, sont en *mouvements libres*, a-téléologiques, et par conséquent aussi an-archiques. C'est *nous* qui y mettons des déterminités conceptuelles, en réalité architectoniques, en quelque sorte pour nous y retrouver et nous orienter, avec les problèmes que cela comporte et sur lesquels nous reviendrons.

8. Pour une mise en place rigoureuse, cf. Pablo Posada Varela, « Concrétudes en concrescences », *Annales de phénoménologie*, n° 11, Amiens, 2012, pp. 7-56.

Si l'on admet, ce qui reste à monter dans la suite, que l'hyperbole phénoménologique est *mimèsis* du « moment » du sublime, sa retombée, avons-nous dit, est entrée en diastole, mais en diastole toujours déjà amorcée, qu'il s'agit de prendre en cours de route. La question est cependant que l'hyperbole, pourvu qu'elle s'effectue, ne le peut (ou ne l'a pu) que depuis un suspens radical qui est lui-même *interruption* du temps des présents, c'est-à-dire contraction ou concentration sur l'instant temporel qui, dès lors, se met à clignoter avec l'instant cartésien. On voit aussitôt ce qui menace ici la *Sachlichkeit* phénoménologique : c'est par l'instant cartésien, pour peu qu'il soit illusoirement fixé, que le Malin Génie peut s'insinuer et retourner aussitôt les concrétudes en saillances en simulacres d'un simulacre. Dans ce cas, il s'agit certes bien d'une négativité opérante, en fonction, comme de l'envers même de ce qui n'a que l'apparence du positif. Dans ce cas aussi, il se pourrait bien que la science de la doctrine fichtéenne de la science, tout comme la science de la science hégélienne de la logique ne soient, en fin de compte, qu'une manière pour ainsi dire désespérée de discipliner les coups de dés diaboliques du Malin Génie, de produire de gigantesques simulacres. Encore une fois, l'identité de la détermination ne suffit pas à conjurer ses « coups », et il y faut une foi, sans doute la foi métaphysique, pour y « croire ».

Une fois lancée au plus haut, et au plus loin, au-delà de la tautologie symbolique, l'hyperbole ne peut être véritablement phénoménologique que si elle « retombe bien », c'est-à-dire sur la diastole de langage en train de se faire, au libre jeu de ses concrétudes en concrescence, dans la temporalisation en présence sans présent du sens se faisant. Cela suppose un minimum, en lui-même problématique, d'attention au concret et au langage qui se fait au revers de la langue sans s'identifier à quelque délire pensant illusoirement atteindre quelque chose. On peut dire que ce minimum d'attention suppose à son tour, sans qu'on puisse se l'expliquer, un « don » que l'on pourrait baptiser « don phénoménologique », et ajouter que la phénoménologie, dont on peut faire la « théorie » n'est jamais qu'en chemin vers la phénoménologie *in concreto*.

Mais cela reste formel et demande, pour le moins, des explicitions. Il y a en tout état de cause deux sens possibles pour la négativité, celui, d'abord, de *l'indéterminité* principielle (mais pas absolue, ce qui serait absurde) des concrétudes phénoménologiques, et celui, ensuite, du *néant*, dont les simulacres joués par le Malin Génie selon ses règles à lui (et radicalement inconnaissables), paraissent comme des simulacres sans aucune « réalité ». Qu'est-ce donc, de la part du soi phénoménologisant, qui peut « contenir » le Malin Génie, au point d'inhiber à leur racine tous les « coups » qu'il est toujours susceptibles de jouer ? Cela, alors même que, jouant ces « coups » depuis l'instant cartésien « stabilisé » illusoirement, c'est-à-dire en clignotement avec l'instant temporel, il risque toujours, en quelque sorte, de devancer

toute stratégie volontaire ou rationnelle mise en place pour cette inhibition ? Si le Malin Génie joue ses coups, ce sera toujours à l'improviste, à l'insu du soi phénoménologisant, quoi qu'il en veuille.

Il n'y a que le *mouvement* de la diastole qui puisse conjurer les « coups » du Malin Génie, dans la mesure où ce mouvement, temporalisant en présence sans présent, l'est du contact de soi à soi en et par écart comme rien d'espace et de temps, emportant avec lui, sans relâche, l'écart dans l'écart, c'est-à-dire, le soi qui y assiste en étant lui-même en mouvement, maintenant pour ainsi dire l'instant cartésien comme *virtuel*. Ce n'est que sa fixation, et donc aussi la fixation de la *Spaltung* dynamique du soi dans la diastole, qui constitue la menace de tel ou tel « coup » joué par le Malin Génie, et cela implique que, virtuellement, ceux-ci « criblent » en quelque sorte de leurs interruptions, le déroulement mobile de la diastole. À tout instant, celle-ci peut se fourvoyer et verser dans le simulacre. La difficulté est dès lors, pour le soi phénoménologisant, qu'en effectuant l'hyperbole pour prendre la diastole de langage en cours de route, il doive à tout le moins interrompre l'écoulement apparemment continu du temps des présents, à savoir, en fait, et plus profondément, interrompre le schématisme de la répétition se répétant du présent, s'arrêter sur l'instant cartésien, lequel risque toujours, dans ce clignotement même, de livrer passage aux œuvres du Malin Génie. Il s'agit donc bien, nous le disions, de « bien » retomber, c'est-à-dire non pas de se laisser capter par cet arrêt qui, fût-il en éclipses, laisse surgir le simulacre ; mais tout au contraire de s'*abandonner* à sa détente, qui est celle de la diastole, du langage déjà amorcé mais pris aussi « en cours de route ». C'est en ce sens que l'hyperbole phénoménologique est la *mimêsis* du « moment » du sublime, où le soi assiste au schématisme de langage et l'assiste, mais cela, à l'*aventure*, puisque le schématisme est relativement transcendant par rapport au soi.

Autrement dit, la difficulté d'échapper aux ruses du Malin Génie est qu'il faut « sortir » de l'instant temporel, du *Zeitpunkt*. Cela veut dire sortir tout d'abord de la diastase où il clignote tout d'abord et le plus souvent, et en quelque sorte l'absolutiser méthodiquement (par abstraction) dans l'*excès* hyperbolique, avec le risque qu'il ne fasse pas que désigner l'instant cartésien comme une instance architectonique, mais qu'il clignote avec ce dernier en ouvrant l'*abîme* où joue le Malin Génie. Or la faiblesse du Malin Génie est qu'il ne « persiste » pas, sinon peut-être dans la fiction que Descartes en construit : ses interruptions sont *infécondes* (sauf dans le cas du délire psychotique), il n'y a pas de diastole du simulacre et de simulacres, car s'ils se figurent en imaginations, c'est par clignotement entre l'instant temporel et la diastase, dans le présent par nature fugitif de l'imagination (intentionnelle, rappelons-le) accompagnée d'affect, pouvant certes structurer l'expérience par la médiation du fantasme, mais faisant irruption dans la conscience

comme *Einfall*, dans les lacunes du temps des présents, à revers de tout sens en train de se faire. L'abîme où se joue et joue le Malin Génie est bien comme l'écho inversé du « moment » du sublime – le pseudo-sublime comme simulacre du sublime – où afflue en effet l'affectivité sous la forme d'une angoisse indicible devant le Malin Génie comme simulacre de la transcendance absolue, exerçant, de sa toute-puissance, des déterminations absolues, comme autant de « coup de dés » de son jeu diabolique. Au lieu de la détente de la contraction (sur l'instant temporel) dans la diastole où le soi en *Spaltung* dynamique entre en contact avec soi, avec l'affection au moins première du *ravissement*, aux deux sens de la jouissance de soi et de l'abandon de soi, au lieu donc de cet abîme où le soi phénoménologisant se perd pour se retrouver comme le « vrai soi » dans le tact intime de soi, l'abîme d'où surgit/s'évanouit en éclipses le Malin Génie est en quelque sorte celui qui s'ouvre « sous les pas » du soi phénoménologisant comme celui du néant qui a pris la place de la transcendance absolue. Ce qui ne veut pas dire que ces deux « modes » de l'affectivité, pour proches qu'ils soient, puissent servir de critère discriminant sûr entre la diastole en « action » (le phénomène) et le simulacre.

Pour reprendre les choses autrement, Descartes a été très avisé de soutenir (implicitement) qu'il ne peut y avoir de création continuée par et du Malin Génie. Mais ce qui nous éloigne de Descartes, c'est le fait que, pour nous, la diastole, si elle peut être envisagée comme un « autre type » de « création continuée », n'est cependant, au fond, ni *creatio*, ni *creatio ex nihilo*. Car ce n'est pas la supposition de la perfection divine, toute scolastique, ni son correspondant beaucoup plus original et fécond, *l'infini* concevable mais incompréhensible, qui suffisent à conjurer les ruses du Malin Génie. C'est seulement le fait qu'au fond de l'abîme ouvert par l'instant cartésien gît la transcendance *absolue* en fuite *infinie* (dans l'instantané platonicien), par la médiation de laquelle seulement le soi (noyau de l'affectivité hyperdense) entre en contact avec soi et les autres soi de l'interfactivité transcendante, se sent ou se ressent, assiste la diastole comme la sage femme assiste la naissance, et y assiste. Cela, même si la diastole est toujours menacée par son effondrement dans le néant, et sa réémergence du néant, sous forme de trauma structurant l'expérience depuis sa virtualité, et qui est la trace que le Malin Génie a laissée de lui dans le fantasme en tant que simulacre du néant, c'est-à-dire de la transcendance absolue transmuée en néant. Là, il n'y a plus de tautologie symbolique possible, mais l'identification illusoire de soi avec l'« image » que lui tend le Malin Génie. Le soi est, comme on disait encore il n'y a pas si longtemps, « possédé ».

Tout cela suppose que si l'hyperbole phénoménologique est un saut dans l'inconnu et se doit de retomber « bien », dans la diastole déjà amorcée, elle ne peut, après l'interruption du temps des présents (« saisir au vol » dit

Husserl), se produire volontairement – ce qui ne peut se produire que par une sorte d'*éveil*, par le pressentiment que, dans la *Sache* phénoménologique, il y a quelque chose d'inconnu qui « bouge », qui « tremble » ou « vibre », que dans ce qui semblait aller de soi, il y a quelque chose qui ne va pas de soi, et que ce « semblant » fait de ce qui va de soi un quelque chose de *factuel* qui clignote avec le Rien, que ce clignotement *engage* à un mouvement d'explicitation qui n'a de sens qu'à n'être pas tautologique, qu'à ne pas retomber dans les ornières de ce qui a l'apparence de l'évidence. En termes hégéliens, il s'agit là de l'irruption de la négativité dans le positif, mais telle que, contrairement à ce qu'a pensé Hegel, cette négativité n'est pas celle du positif parce qu'elle l'*excède*, laissant plutôt le positif comme un dépôt mort, par une sorte d'effet de « réification » de l'institution symbolique où celle-ci prend sa dimension symbolique. Contrairement à ce qu'a pu penser Hegel, le néant n'est précisément pas le néant de ce dont il résulte, mais *court* à revers de toute positivité, comme une sorte de néant actif, quoiqu'infigurable et insaisissable, sur fond de quoi se déploie la diastole de soi à soi. Par là, le néant n'est plus que la transposition de la transcendance absolue en fuite infinie – on est passé de la première à la seconde version de la négativité, où celle-ci n'est rien d'autre que la principielle indéterminité des *Wesen* à l'œuvre dans le champ phénoménologique. Le quelque chose d'inconnu (et de principiellement indéterminé) qui « bouge » ou « vibre » n'est pressenti que parce que, avec lui, se pose la question du *sens*, sens que le soi phénoménologisant sent (*föhlt*) sans savoir très précisément quel il est. C'est très précisément cela qui, phénoménologiquement, est l'amorce de la diastole, avec sa promesse de sens et son exigence de fidélité au sens. C'est-à-dire avec ses protentions et rétentions *de langage*, internes à la phase de présence que le soi est requis de déployer alors même qu'elle ne dépend pas entièrement de lui – l'exigence et aussi qu'il s'y coule sans se figer sur lui-même en ce qui ouvrirait la voie au Malin Génie. Le contact dont nous avons parlé avec la *Sache* n'est rien de moins que le tact du « bougé », dont le nom classiquement donné est le *thaumazein* du *Théétète* de Platon. Mais dans nos termes, il suscite l'aspiration du soi à soi dans le *dia* de la diastole, dans la distribution en langage des protentions et rétentions de présence, au fil donc du schématisme de langage. Il s'agit, pour le soi, de mettre ses pas dans les pas de cette diastole seulement amorcée, et cela, dans une pro- et rétrogrédience tout à fait paradoxale. Il n'y a proprement de *Sinnbildung* que si, précisément, pour être toujours déjà amorcée, la diastole n'est pas encore déployée. Ce que fera le phénoménologue n'est pas la *mimèsis*, fût-elle non spéculaire, active, et du dedans, d'une diastole qui se serait déjà faite.

Que signifie dès lors mettre ses pas dans les pas d'une diastole déjà amorcée et pas encore déployée ? Qu'il n'y a pas d'avance des traces de pas

reconnaissables où mettre ses pas, ni retard où les pas avancés laisseraient des traces qu'il suffirait de reconnaître pour s'assurer de la justesse du parcours. Donc que les « empreintes » de pas invitant à la progrédience sont virtuelles, et ne « commencent à être (*Wesen*) qu'une fois le pas franchi, de même que les « empreintes » des pas franchis entrent immédiatement dans la virtualité. C'est ce paradoxe qu'il faut comprendre si l'on veut échapper à la tautologie symbolique de l'« avant » et de l'« après », et saisir correctement la *présence* comme mouvement qui ne laisse pas de présent et ne vise pas du présent. La présence du sens se faisant s'enlève dans des rétentions et des protentions qui lui appartiennent, qui revirent les unes dans les autres sans se fixer, et c'est cela qui constitue le double mouvement de progrédience/rétrogrédience. Le sens se « sait » en « retard » sur ce qui vient tout juste de surgir en progrédience, et en « avance » sur ce que ce qui vient juste de surgir (le sens en train de se faire) laisse encore à déployer. Simplement (pour ainsi dire), ce double report réversible de l'« avant » et de l'« après » est tout en pulsations plus ou moins intenses, et ces pulsations sont comme autant d'échos affaiblis de la systole/diastole, eux-mêmes schématiquement « distribués » en diastole, selon son rythme. Ces échos constituent autant de concrétudes phénoménologiques en concrescence dans la diastole, c'est-à-dire autant de *phantasiai*-affections « perceptives » qui se « perçoivent » mutuellement, depuis l'écart dans l'écart qui habite chacune d'elles au sein de leur non coïncidence à soi. Il y a donc, dans le phénomène de langage ici en question avec la diastole, quelque « un » qui « chaque fois », « perçoit » et est « perçu » dans les *phantasiai* « perceptives », ce qui implique une pluralité originaire des « un », c'est-à-dire l'interfactivité transcendante. En ce sens, les *phantasiai*-affections « perceptives » qui rythment le mouvement non spatial et non temporel de la diastole – celle-ci étant néanmoins temporalisante de la présence – sont comme les ombres figurables du soi (des soi) infigurables qui par ailleurs, en vertu de la *Spaltung* dynamique du soi, les traversent dans et par le contact de soi à soi. Il y a dans la diastole, non seulement *Fühlung* du soi par soi, mais *Einfühlung* (archaïque) de la pluralité originaire des soi par soi, de l'interfactivité transcendante. Il n'y a pas de sens se faisant qui soit solipsiste.

Que la diastole soit ainsi schématiquement articulée au fil d'une progrédience/rétrogrédience non aveugle à soi, et tant qu'elle est en mouvement, non susceptible d'explosion ; que tout se joue dans la non auto-coïncidence de ses concrétudes phénoménologiques, cela signifie qu'à moins d'une interruption brutale – que certes il peut toujours y avoir –, il n'y a pas, dans la diastole, de « point d'arrêt » au sens de Fichte ou de Hegel. L'instant temporel relève d'un autre registre architectonique, et *a fortiori*, l'instant cartésien : les deux y demeurent, en principe, à l'état virtuel. Par conséquent

aussi le Malin Génie. La mobilité intrinsèque des concrétudes phénoménologiques en concrescence, mais toujours clignotantes entre le surgissement et l'évanouissement (soit comme protentions, soit comme rétentions internes à la phase de présence) en fait, nous avons tenté de le montrer ailleurs⁹, autant de relais du sens se faisant, seul, quant à lui, à être plus ou moins stabilisé dans une présence qui n'est pas un présent, dans une présence sans présent. C'est dire que le rapport à soi du sens n'est *pas rapport d'identité*, mais est porte-à-faux infini, insaturable par de l'identité, donc extra- ou trans-eidétique, en mouvement pro- et rétro-grédient par le fait, précisément que *l'excès* qui lui a pour ainsi dire donné naissance dans et par l'hyperbole, ne cesse d'y être à l'œuvre, y est irréductible, indéterminable, donc radicalement inconnu. Le sens n'existe pas en soi « quelque part », il n'est rien d'autre que le mouvement infini vers le sens. S'il fallait parler d'un sens du sens, ce ne serait que celui de ce mouvement. Mais ce mouvement n'est pas aveugle : il cherche quelque chose. En ce sens aussi, la phénoménologie en quête de son sens n'est rien d'autre, avons-nous dit, que la phénoménologie en mouvement vers la phénoménologie, et c'est ce qui rend impossible d'en faire une doctrine ou une science.

Il n'est pas si simple, cependant, de pratiquer l'*epochè* de l'identité. Certes, il s'agit bien de suspendre toute *doxa* intentionnelle, mais qu'est-ce que cela veut dire à l'égard de la *langue*? Question cruciale puisqu'il s'agit d'accéder par là au langage. Comme nous l'avons déjà indiqué dans le passé¹⁰, il s'agit d'opérer l'*epochè* phénoménologique de l'«interprétation» logique de la langue, qui était encore (ou déjà ?) celle de Husserl, c'est-à-dire de mettre hors circuit les significations et leurs éventuelles références objectives, donc le découpage symbolique de la langue en mots, et ce, de manière à accéder à ce que nous nommions les « signes » phénoménologiques, essentiellement fluides, qui sont « signes » ou bien plutôt lambeaux du sens se faisant. Mais si ceux-ci n'étaient pas relayés par ces concrétudes que sont les *phantasiai*-affections « perceptives », ce suspens ne le serait que dans le vide : c'est dire que cela ne peut être évité que dans la mesure où le suspens livre accès aux concrétudes qui relayent les lambeaux de sens, de telle sorte que les *phantasiai*-affections « perceptives » paraissent, en clignotant, comme autant d'ombres qui, pour être figurables, n'en jettent pas moins des regards du fond de leur infigurable, regards vers les autres concrétudes du langage comme relais, mais aussi vers celui qui, par le suspens des significativités intentionnelles, s'est mis en mesure de regarder ces regards, d'être

9. Cf. nos *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2008.

10. *Ibid.*

entraîné par eux, et de suivre par là le mouvement du sens dans son faire. C'est par là précisément que le langage se met à « vivre » dans l'expression linguistique, à constituer une phase de présence où, en quelque sorte, les mots ne sont plus rien, se sont effacés dans ce qu'on peut repérer *après coup*, par l'analyse, comme des syntagmes flottants où « vibre » le sens, pour laisser la place à la *Leiblichkeit* du langage (par-delà sa *Körperlichkeit* linguistique), et de là, à tel ou tel phénomène de langage comme tout concret fait de concrétudes en concrescence¹¹. Par là-même, si l'on admet que l'instant cartésien (tout virtuel qu'il soit), peut, par tel ou tel arrêt du mouvement du sens sur un instant temporel, « cribler », au moins virtuellement, la diastole, et si l'on admet que l'instant cartésien est, toujours virtuellement, le point de passage du Malin Génie, il vient que celui-ci peut aussi bien paraître, en éclipses, comme si (simulacre) il était quelqu'un éparpillant ses regards et les regards en simulacres, disloquant les concrétudes (cas de la psychose) non pas en regards, mais en simulacres d'yeux virtuellement inquisiteurs à tout instant, par une sorte d'occlusion du langage laissant l'expérience linguistique éclatée en fragments. Car ces yeux ne voient rien et ne regardent rien : le soi censé les regarder est « sur l'autre rive », avec l'affectivité en sécession, sécession dont la trace résiduelle est l'affection d'angoisse.

Les arrêts du mouvement du sens, qui se produisent nécessairement dans les hésitations de l'expression, dans ses suspens où il s'agit de rechercher les mots justes, ne peuvent échapper à ce type de catastrophe que s'ils vont de pair avec une concentration ou une condensation de l'affectivité en systole dont la détente en diastole trouve ou retrouve le mouvement diastolique du sens qui s'est amorcé. Donc si, au lieu de la stérilité des interventions du Malin Génie, c'est la fécondité du sens en diastole qui se reprend en progrès, grâce à sa rétrogrédience, et cela, bien entendu, sans qu'il n'y ait jamais de critère sûr de cette reprise. Qu'en fait, par derrière l'interruption de l'expression qui s'est produite, le mouvement du sens, et plus particulièrement, de ce sens, se poursuivre à notre insu, que la phase de présence ne se soit dérobée qu'en apparence parce que nous n'avons pas su trouver les mots qui donnent accès au sens amorcé et à ses relais, cela ne dépend que *partiellement* de nous, ou plus précisément, du soi phénoménologisant. En tout état de cause, du simulacre peut toujours se mêler à de la concrétude, et la nature même du simulacre empêche d'établir un critère sûr pour le distinguer du concret. Il n'y a pas de phénoménologie rigoureuse possible sans une irréductible part de doute, c'est-à-dire aussi sans l'ironie cruelle du néant. Et il en va de même pour toute authentique philosophie.

11. Cf. Pablo Posada Varela, *art. cit.*

3. TAUTOLOGIE SYMBOLIQUE ET FONDATION TRANSCENDANTALE

En première approximation, on peut dire que le champ transcendantal de la fondation est celui des conditions de possibilité *a priori* de quelque chose (*etwas*) déjà plus ou moins défini (par exemple l'expérience dans la première *Critique* kantienne) dans un certain cadre (dans le même exemple, l'expérience scientifique de l'objectivité). Il y a cependant, dans la recherche de ces conditions de possibilité qui doivent, non pas faire exister ce quelque chose, mais le légitimer (d'où le sens « juridique » de la déduction transcendantale kantienne), une sorte de circularité, clairement mise en évidence par A. Schnell¹², laquelle vient, dans nos termes, de la tautologie symbolique. Selon ce qu'on met d'avance dans le quelque chose (toujours dans le même exemple, la division en facultés, et tout d'abord l'espace et le temps comme formes pures *a priori* de la sensibilité, et les concepts purs de l'entendement comme catégories), on pré-détermine la « déduction » (la fondation) et par conséquent aussi, par le biais des conditions de possibilité *a priori*, la définition du quelque chose. Plus brièvement, selon les termes où l'on va chercher les conditions de possibilité de quelque chose, on détermine (ou l'on surdétermine) le quelque chose en question, et c'est par le caractère *a priori*, clairement exposé, que la fondation acquiert sa nécessité, toujours *a priori*.

Certes, on part toujours d'une indéterminité *apparente* du quelque chose qui est supposé exister, et l'on s'y tient, par hyperbole, pour laisser jouer ses pré-déterminations implicites de manière à ce qu'elle puissent s'expliquer en conditions de possibilité *explicitées* du quelque chose, c'est-à-dire aux pré-déterminations censées adéquates à la sur-détermination obtenue par la « déduction ». On met donc chaque fois la tautologie symbolique à l'épreuve de manière à ce qu'elle ne s'effondre pas en tautologie logique, c'est-à-dire de manière à ce que les concepts soustendant les conditions de possibilité trouvent un champ d'application chaque fois bien précis – ce qui n'est pas le cas pour la tautologie logique où les concepts peuvent *a priori* être d'application quelconque. Il ne faut donc pas s'étonner que, dans le cas de la « déduction » transcendantale, étant donné la définition précise du champ d'application des concepts, le philosophe tire aussi l'impression de légitimité de la construction qu'il effectue dans ce que le jeune Fink nommait l'« intuition constructive », ou dans ce que Fichte désignait comme

12. Notamment dans *Hinaus, Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Königshausen u. Neumann, coll. « Orbis phänomenologicus », Würzburg, 2011, en particulier le ch. 2 de la 1^{re} partie.

genèse. Le risque d'une telle démarche est que l'hyperbole ne soit en réalité qu'un simulacre d'hyperbole, résorbé en s'évanouissant dans la tautologie symbolique aveuglante de son « avant » et de son « après », l'« *hyper* » de l'hyperbole *revirant* aussitôt dans l'« *hypo* » de l'hypothèse.

Cependant, c'est dans ce *revirement* même que quelque chose peut se jouer, à condition, cependant, d'admettre que l'on retrouve de l'*excès* dans le quelque chose dès lors pourvu de ses conditions de possibilité. Il aura appartenu au génie kantien de reconnaître cet excès dans la « Dialectique transcendante » avec la problématique de l'illusion transcendante que la définition obtenue de l'expérience objective aura permis de discipliner. Mais derrière ou par-delà cette problématique où, il est vrai, la Raison arrive à mettre ses pas dans ses propres pas, se profile la question en retour de la relativité de la construction « déductive », de ce que, de l'instantané du revirement dont nous parlons, surgissent, par clignotement, l'instant cartésien et l'instant temporel qui, loin de pourvoir à l'enrichissement, par diastole, du quelque chose dont on cherche la possibilité nécessaire, ouvre la porte aux manigances du Malin Génie, donne bien l'impression que le philosophe effectuant la « déduction » est comme le baron de Münchhausen qui se sort du marais en se tirant par les cheveux, donc que l'intervalle conquis entre l'« avant » et l'« après » de l'hyperbole n'est rien d'autre qu'un *simulacre*, aussi *variable* et apparemment convaincant que peuvent l'être les concepts à partir desquels on prétend dégager les conditions de possibilité. Cette variabilité est au demeurant attestée par l'Histoire, puisque le sens du « transcendantal » évolue, on le sait, de Kant à Fichte, de Fichte à Schelling, et encore plus profondément sans doute, de l'idéalisme allemand à Husserl – ces changements gardant cependant un fond commun¹³. Mais, dans les termes proprement phénoménologiques qui sont les nôtres, dire que la construction (« déductive ») n'est rien d'autre qu'un simulacre, c'est dire qu'elle est purement *spéculative*, une construction conceptuelle qui a perdu toute référence à la *Sachlichkeit*, et dire qu'elle ne l'est pas, ou tout au moins qu'elle ne l'est pas entièrement, c'est, par conséquent, dire qu'il y a en elle, depuis la concentration/condensation de l'hyperbole, diastole où joue concrètement de l'*excès* qui apporte quelque chose de *nouveau*, d'imprévu ou d'inédit par rapport à ce qui serait tautologie symbolique du quelque chose de départ.

On voit aussitôt combien il est crucial, pour la phénoménologie que nous concevons, de nous expliquer davantage sur ce point. Apparemment, le quelque chose de nouveau, l'excès qui « accompagne » la construction, consiste en sa *nécessité*, et ce, quel que soient les concepts coordonnés qui

13. Cf. les travaux d'A. Schnell sur le sens du transcendantal.

en permettent la mise en forme. C'est ce que Fichte lui-même, comme A. Schnell l'a bien mis en évidence¹⁴, nomme l'*hypothéticité catégorique*, subsumée par un « *sollen* » qui appelle un *müssen*. Si le quelque chose dont il s'agit de comprendre la possibilité doit (*soll*) être ce qu'il paraît être, alors il faut (*muss*) que soit telle ou telle possibilité. L'hyperbole a *déjà*, dans cette formule, *reviré* en hypothèse, dont la conséquence n'est nécessaire qu'au gré de ce revirement. La subtilité extrême de cette opération est de garder l'hyperbole dans l'hypothèse, le suspens de l'être dans ce dont on sait qu'il est avec quelque apparence de consistance, d'où il résulte que la nécessité de la conséquence lui rendra rétro-activement, en l'*enrichissant*, une apparence explicitée et déployée de consistance. La circularité de la tautologie symbolique joue ici, pour ainsi dire, à plein, puisque ce que l'on a retiré d'une main en opérant le suspens hyperbolique reviendra dans l'autre par ce que ce suspens appelle de lui-même, et appelle de manière nécessaire. Si donc le « *soll* » qui implique le suspens, ne peut, dans la problématique fichtéenne, venir que du philosophe, et non pas de la *Sache* elle-même, du quelque chose lui-même, *sinon retro-activement*, il en résulte que le « *soll* » procède d'une création *ex nihilo*, celle du philosophe, qui interrompt le cours de l'expérience empirique. Par conséquent, son lieu architectonique n'est autre que l'instant cartésien en clignotement avec l'instant temporel sur lequel l'expérience empirique s'est arrêtée, et le soi qui effectue l'opération de mise en suspens hypothétique par le « *soll* » est lui-même le *soi pur* comme trace instable de la transcendance absolue, non engagé dans l'expérience : il est lui-même pris dans le clignotement de l'instant cartésien avec l'instantané qui l'anéantit, mais qui fait *revirer* de l'hyperbole à l'hypothèse, donc dans le clignotement de l'instant cartésien avec l'instant temporel où l'hypothèse *se pose* avec le soi comme posant l'hypothèse, mais comme hypothèse qui ne s'absorbe pas dans la thèse (ce qui la ramènerait à la positivité apparente du quelque chose), mais qui, de son suspens, appelle ce qui va et doit (*muss*) la ramener à la thèse « après » le passage par la genèse, c'est-à-dire « après » la traversée de la diastole que toute la pensée fichtéenne s'efforcera de « discipliner » en termes rationnels, comme pour reconstituer la tautologie symbolique un instant rompue – ce sont en effet toujours des liens logiques qui enchaînent le *factum* du quelque chose mis en suspens et les conditions qui l'explicitent en lui conférant « génétiquement » sa nécessité. L'hyperbole ne va donc jamais « trop loin » puisqu'elle l'est toujours *de quelque chose* qu'elle suspend en hypothèse : il y a bien *epochè*, mais elle n'est pas universelle, comme chez

14 Voir en particulier son ouvrage : *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2009.

Husserl, et comme elle doit l'être en phénoménologie. Quoi qu'il en soit, la « magie » fichtéenne aura consisté à comprendre plus profondément ce qui est en question dans la circularité de la tautologie symbolique – et cela peut au reste se généraliser à tout ce qui peut faire vivre l'institution symbolique, sans qu'il soit nécessaire d'y introduire de manière superfétatoire quelque problématique de l'être. Car c'est bien cette rétroaction en jeu dans l'hypothéticité catégorique qui est le nerf de l'*argument ontologique* : si un quelque chose d'incommensurable à tous égards doit (*soll*) être conçu sans pour autant être compris, alors il faut (*so muss*) qu'il existe. Et on peut reformuler le cogito cartésien de la manière suivante : si je puis imaginer (c'est-à-dire pour Descartes : penser, *cogitare*) la fiction (qui ne peut exister par définition) du Malin Génie, alors il faut que je sois, que j'existe (pour aller jusqu'à cette aberration, à cette folie qui m'anéantirait si elle existait). Le « *soll* » fichtéen, celui du philosophe, est donc, en quelque sorte, l'expression épurée du cogito jusqu'à sa pointe.

Qu'en est-il donc si l'on prend phénoménologiquement le Malin Génie comme simulacre se dispersant anarchiquement en simulacres ? Car derrière la relativité des constructions transcendantales, quelque nécessaires qu'elles paraissent chaque fois, n'est-ce pas le Malin Génie qui se glisse, au moins subrepticement, « dans les détails » (tout comme le diable), et ce, en risquant d'invalider toute construction, en la retournant en *simulacre* ? Car c'est bien depuis l'instant cartésien qu'il « manœuvre », sans le garde-fou posé par Descartes avec la perfection divine. Plus techniquement : qu'est-ce qui prémunit donc la construction de son illusion transcendantale, et ce, d'autant plus que, comme le disait Kant avec sagacité, cette illusion est toujours elle-même nécessaire et inévitable ? Il nous faut donc revenir sur le suspens de l'hyperbole. Le danger de ce suspens, nous venons de le voir, est qu'il en vienne à se fixer sur un soi coïncidant avec l'instant temporel et posant l'hyperbole en hypothèse, cela dans le clignotement de cet instant avec l'instant cartésien, glissant du simulacre à ce qui paraît comme conséquence nécessaire de l'hypothèse. Le suspens n'a pas été complet puisque, subrepticement, il est retombé sur la position du soi, et même cette position paraissant absolue. Ou encore, le suspens a tourné court, donnant au soi l'illusion fantasmatique de la toute-puissance, de l'exclusivité de la « vérité » s'imposant dans la construction. Il s'ensuit que si le suspens doit être effectivement hyperbolique, il doit se garder du revirement de l'hyperbole en hypothèse ; à savoir, il doit se garder de toute *thèse* (position) dans quelque hypothéticité que ce soit, thèse qui serait opération de la tautologie symbolique. Certes, cela garde un caractère formel tant que l'on ne comprend pas que l'« *hyper* » de l'hyperbole doit pour ainsi dire le rester dans la construction elle-même, c'est-à-dire ne cesser d'*excéder* la tautologie

symbolique par un *hiatus* qui n'est que *l'écart* (comme rien d'espace et de temps) de la construction, nécessairement en langage, à son référent mobile et indéterminé, inaccessible sans déformations. L'ironie n'est plus alors, comme nous le disions, ironie cruelle du néant, mais ironie de la *Sache* (touchée par l'hyperbole) à l'égard de tout ce que nous pouvons en dire (« les mots nous manquent » comme disait Husserl). C'est seulement à la condition, nous avons tenté de le montrer, que l'hyperbole aille jusqu'à englober le soi qui s'y prête, qu'elle a une chance de partir « plus loin » que le quelque chose à interroger et qui paraît être ; de toucher la *Sache* elle-même en sa concrescence, de se couler dans la diastole en laquelle l'excès concentré de l'hyperbole se détend comme en une « économie » de l'excès. Cela implique une vigilance méfiante à l'égard de tout ce qui paraît logique, un autre type de rigueur – celle proprement phénoménologique – qui consiste à éviter systématiquement de retomber sur son point de départ, à enjambrer sans relâche l'instant cartésien du revirement de l'hyperbole en hypothèse ; à se *laisser aller* au zigzag de l'aller-et-retour du « plus », de l'« au-delà » à l'« en-deçà » (pro- et rétro-grédience), selon un mouvement en spirale qui jamais ne doit se refermer en cercle, mais qui, dans cette vigilance, ne trouve aucune réponse qui ne pose à nouveau question, et ce, en quelque manière, de proche en proche. Le seul réglage qui doive subsister ici, car il en faut un, est, nous y reviendrons, celui de l'*architectonique*, le contact dont nous parlons, par « tact intime », étant celui de l'infigurable avec l'infigurable. L'architectonique résulte en quelque sorte du choc en retour de la phénoménologie sur la langue et les concepts de la philosophie classique – de ce que l'on entend souvent par « métaphysique » – de la sorte relativisée.

Autrement dit, l'hyperbole phénoménologique part de l'indéterminé qui « tremble » ou qui « vibre » dans la détermination, s'y lance pour ainsi dire à corps perdu, mais non pas pour retomber sur une détermination enrichie, mais pour retomber sur une indétermination plus complexe et plus énigmatique qu'au départ, en sorte qu'il s'agit de l'auto-traversée de la diastole s'assistant elle-même et assistant à elle-même (en écart dans l'écart même qui se schématise dans la diastole). C'est en vertu de la *Spaltung dynamique* du soi que le soi qui assiste à la diastole est en mesure de la *laisser* se faire, sans *archè* ni *télos* déterminés, et se faire parce que l'autre part du soi « y met la main », aide à son accouchement sans l'engendrer purement de lui-même. Il n'y a plus là de logique, car on aura compris que *c'est le Malin Génie qui est logique*, qui pousse à la logique, laquelle est toujours excès de logique, simulacre de cohérence, aveuglante eu égard à ce qui est au fond tautologie symbolique. Bref, le seul *nexus* à l'œuvre dans la diastole se déployant librement est *phénoménologique* (où « logique » ne renvoie qu'au langage, et pas à des articulations

canoniques de significations)¹⁵. Il reste à élaborer pour tout cela une formulation plus concrète, moins formelle, moins dépendante de l'articulation en « si... alors... » par laquelle nous avons été contraints de passer, et de l'expression de l'hyperbole phénoménologique par quelque « il faut ». Or, si celle-ci est un « saut dans l'inconnu », elle s'apparente au « moment » du sublime, de telle manière, très paradoxale, qu'elle en paraît comme la *mimèsis*.

4. L'HYPERBOLE PHÉNOMÉNOLOGIQUE COMME MIMÈSIS DU « MOMENT » DU SUBLIME

Cela semble absurde de parler de *mimèsis* du « moment » du sublime, dans la double mesure où, d'abord, le « moment » n'est pas vécu (sinon éventuellement dans l'affection sublime), et ensuite, de cela même, ce « moment » ne peut être produit volontairement, « sur commande ». Rappelons en effet qu'il consiste, par un afflux hyperdense de l'affectivité, en le ressaut par lequel, d'une part, l'affectivité se replie sur soi, entre en contact intime avec soi, et d'autre part, en cela que ce qui paraît dès lors comme son excès se transmue en incommensurable en fuite infinie, c'est-à-dire en transcendance absolue, radicalement inaccessible à l'affectivité, sans autre rapport avec celle-ci qu'un abîme infranchissable, qui n'est pas abîme de néant, ni non plus d'être : rien ne peut être senti ni pensé de ce qui gît en son fond, et qui n'agit sur ni ne souffre de l'affectivité : l'abîme est juste l'écart non temporel et non spatial qui, en quelque sorte, dans l'instantané platonicien, « décolle » l'affectivité d'elle-même, y creuse l'écart à travers lequel elle *se* sent ou se touche, c'est-à-dire n'est pas strictement adhérente à elle-même. Le « moment » du sublime est dès lors ce « moment » où la systole de l'affectivité en son étant hyperdense se détend en diastole du contact de soi à soi, et ce « moment » qui correspond architectoniquement à l'instant cartésien (sans passé ni futur intrinsèques) est insituable et insaisissable, ce pourquoi, précisément, il ne peut, par principe, être vécu. Clignotant avec l'instantané, il passe sans passer, il est éternel et même éternité. Mais, mettant l'affectivité en contact avec soi en et par écart, il ouvre celle-ci, littéralement, à sa sur-prise qui est la matrice la plus archaïque du savoir de soi, c'est-à-dire à la *question* infinie (sans réponse finie) de son sens qu'elle ressent tout d'abord comme question du

15. Le fond de l'affaire est que, dans notre refonte de la phénoménologie, il n'y a pas de déterminité absolument nécessaire, mais que toute déterminité relève de l'institution symbolique, définitivement opaque à la phénoménologie. Toute déterminité est donc *contingente*, même si nous ne pouvons nous en passer pour vivre et penser. Pour nous, la phénoménologie ne peut donc pas être une science.

sens, du sens de ce soi parti à l'aventure de lui-même – dans la mesure où l'affectivité qui *se* sent en enjambant l'écart de soi à soi est aussi la matrice la plus archaïque du soi.

Pour effectuer une *mimèsis* du « moment » du sublime, il faudrait que le soi phénoménologisant puisse artificiellement produire en lui-même au moins un état d'affectivité hyperdense, ce qui est absurde, ou conduirait, par une sorte d'ascèse imaginaire de l'imaginaire, au simulacre du sublime, à savoir au pseudo-sublime. S'il y a donc possibilité de la *mimèsis* dont nous parlons, ce ne peut être, très paradoxalement, que la *mimèsis* de ce qui *n'est pas* (vécu), d'un simulacre sans consistance propre, à moins de dire, selon une autre formulation du paradoxe, que c'est seulement par cette *mimèsis* que ce dont elle se « pense » comme *mimèsis* arrive à « se découvrir » – cas qui est pensable d'un « après coup » révélant un « avant coup », où l'on retrouve donc l'« avant » et l'« après » de ce qui pourrait être hyperbole. Mais si tel est le cas, cette *mimèsis* ne peut être qu'*involontaire*, non susceptible d'être *comme telle* l'objet d'une mise en œuvre méthodique.

Qu'en est-il donc de la nouvelle méthode qui doit ordonner les pas de la phénoménologie telle que nous en concevons la refonte ? Il faut en passer, certes, par l'*épochè* phénoménologique au sens husserlien classique. Mais aussi aller au-delà, avons-nous dit, par le suspens de toute intentionnalité, donc de toute détermination donnée comme issue de l'institution symbolique. L'*épochè* phénoménologique *hyperbolique* est donc, avons-nous pareillement dit, un saut du tigre dans l'inconnu, dans l'indétermination qui « bouge » ou « vibre » au-dedans de toute détermination, dans ce qui ne va pas de soi au sein même de ce paraît aller de soi, donc au moins dans la fissure de la tautologie symbolique, dans le porte-à-faux de l'écart entre l'« avant » et l'« après » de l'hyperbole, et ce, en vue de retomber dans la non coïncidence à soi de ce qui se fait comme diastole, comme concrescence toujours en devenir de concrétudes phénoménologiques.

Certes, mais qu'est-ce à dire ? Et en quoi y a-t-il là de quoi rejoindre en *mimèsis*, de manière nécessairement inopinée, le « moment » du sublime ? À cela, nous avons déjà partiellement répondu dans ce qui précède. Ce qu'il y a de commun entre le « moment » du sublime et l'hyperbole phénoménologique est la *surprise*, de l'affectivité dans le sublime, de la « pensée » au sens cartésien dans l'hyperbole. Dans ce dernier cas, précisément, il se fait tout à coup que ce qui paraissait aller de soi ne va plus du tout de soi. Dans la pensée commune se reconstitue généralement, et immédiatement, la tautologie symbolique, selon ce qui se donne les airs d'une explication, causale ou autre, en vertu de ce que Flaubert nommait si bien « la rage de conclure ». Il s'agit donc, dans l'hyperbole phénoménologique, de suspendre cette rage, de ne pas recouvrir ce qui ne va plus de soi par une chaîne d'éléments qui, au moins

paraissent aller de soi, et de ne pas chercher, dans l'explication, quelque chose comme un remède pour se prémunir du retour toujours possible, de manière inopinée, de ce qui ne va pas de soi, pour réassurer, donc, la tautologie symbolique de l'« avant » et de l'« après » du surgissement, déjà hyperbolique, de ce qui ne va pas de soi. Tout au contraire, la phénoménologie commence dans le suspens (*epochè*) de toute explication, et dans l'*élaboration* du passage en *hiatus*, à travers l'écart déjà ouvert entre « avant » et « après », comme pur mouvement pro- et rétro-grédient où du sens part à la recherche de lui-même. C'est-à-dire par l'élaboration en diastole de langage, des questions posées par ce qui ne va pas de soi dans cela même qui paraît aller de soi. Par là-même, la phénoménologie est profondément différente de la science qui construit l'explication avec ses moyens propres, livrés par son institution symbolique et par sa propre histoire.

Ce qui rapproche donc l'hyperbole phénoménologique du « moment » du sublime, c'est la *rencontre de l'énigme*, irréductible sinon illusoirement réductible par une explication qui la ramène à la trivialité. Cette rencontre, encore une fois inopinée, est *interruption* de l'expérience dans le cours ordinaire de la vie – interruption du temps des présents, c'est-à-dire du schématisme de la répétition se répétant, et par là, au moins pour une part plus ou moins grande, de tout schématisme. Ce qui tient cette hyperbole éloignée au « moment » du sublime est le fait que, le plus généralement mais pas toujours, cette interruption ne s'accompagne pas d'une brusque condensation de l'affectivité en un noyau hyperdense – quoiqu'elle puisse produire, par son *arrêt* sur l'illusion phénoménologique de l'instant cartésien, une angoisse plus ou moins intense. C'est donc par la coexistence de ce qui les rapproche et de ce qui les éloigne que l'hyperbole phénoménologique ne peut s'identifier au « moment » du sublime, mais en est la *mimèsis*, sans préjuger de l'intensité de l'affectivité inconsciente qui est en jeu dans l'hyperbole. Quoi qu'il en soit, c'est nécessairement parce que le « moment » du sublime s'est déjà « produit » dans un passé indéterminé qui échappe à tout souvenir, que l'affectivité, s'étant « découverte » dans sa non adhérence à elle-même, est susceptible de se remettre en jeu, de manière plus ou moins inconsciente, dans la rencontre de l'énigme. Car s'il y a énigme, c'est parce qu'elle *échappe*, au moins momentanément, au sens – et *a fortiori* à la tautologie symbolique –, et par là, est susceptible de paraître *comme telle* au soi, ce qui en fait à son tour une sorte d'écho affaibli de la fuite infinie de la transcendance absolue laissant un écart où survient la surprise de la question du sens. C'est dans ce contexte aussi que la seule réponse phénoménologiquement ajustée à cette rencontre est, dans le suspens de toute explication, le « saut du tigre » dans l'inconnu (l'indéterminé) suscitant, au moins apparemment, de lui-même, la question de son sens et de son élaboration dans la

diastole qui se fait du langage. C'est cette diastole, déjà amorcée, qu'il s'agit, dans ce suspens, de prendre en cours de route, de *laisser* se déployer, se temporaliser en langage, au sein de la *Spaltung* dynamique du soi (le soi accueillant l'énigme assistant au déroulement de son sens que par ailleurs il aide à accoucher).

Laisser se déployer implique pour le soi ne pas se laisser fixer par ce qui serait le fantôme de l'instant cartésien (ne pas se laisser prendre au piège de se croire Dieu lui-même, alors que celui-ci, derrière l'apparence de toute-puissance, n'est que le masque du Malin Génie), donc s'abandonner au mouvement pur de la diastole qui est contact double de soi à soi, se laisser aller au schématisme de langage qui lui est *relativement* transcendant, au jeu sans règles préétablies de ses concrétudes elles-mêmes en *libres* mouvements, courir, donc, pour ainsi dire, l'aventure du sens, où certes l'énigme ne sera pas réduite, mais où elle « s'économisera » comme cet *excès* du sens sur le sens qui fait le mouvement même du sens vers le sens.

C'est dire qu'il ne faut pas prendre l'interruption par l'énigme comme un instant cartésien sur lequel il faudrait se fixer par la médiation de l'instant temporel en clignotement avec lui. Le Malin Génie qui risque d'y jouer ses coups n'est une illusion ou un simulacre que dans la mesure même où il paraît déterminant, jouant des déterminations qui, pour demeurer dérobées, n'en bloquent pas moins la détente diastolique de l'interruption. C'est dire aussi que c'est par le même simulacre que les concrétudes de la diastole seraient prises comme autant de déterminations nécessaires résultant de l'interruption. La « science » de Fichte ou de Hegel n'est pour nous qu'une ruse du Malin Génie se faisant passer pour Dieu dans la tautologie symbolique de l'« avant » et de l'« après » de l'interruption, et cela même si à cette « science », il n'y a d'accès que dans la science de la science. Il n'y a pas de *Wissenschaftslehre* possible en phénoménologie, car la *Lehre* en question est toute relative, toute dépendante des prémisses qui ont été posées, par le retournement (le revirement) de l'hyperbole en hypothèses dont les conséquences censées en exhiber les possibilités sont elles-mêmes censées être catégoriques.

En retour, cela signifie que rien de la *Sache* phénoménologique qui, par son indéterminité de principe, suscite la surprise, et donc l'hyperbole dans le « sur- » de la surprise, ne peut à son tour être posé, en ce qu'elle a *aussi* de déterminé, en hypothèse. Rien, si ce n'est, par nécessité de méthode qui ne peut envisager d'un coup la globalité de la *Sache*, localement et partiellement, *par abstraction* – comme ce fut le cas chez Husserl qui a dû prendre son point de départ dans le vécu, alors même que le vécu est en toute rigueur une partie concrète du phénomène que l'abstraction qui l'isole déforme nécessairement le rabattant chaque fois sur l'intentionnel, comme tout (pour nous partiel) constitué par la cohésion noèse-hylè-noème. C'est une erreur

d'interprétation de prendre ce tout comme condition de possibilité de ce qui, en réalité, ne fait l'objet que de l'*analyse* phénoménologique. Il n'empêche qu'il y a aussi de la construction en phénoménologie, mais elle relève, nous allons y venir, de l'*architectonique* qui dont se garder de toute prétention ontologique.

Il faut donc comprendre l'hyperbole phénoménologique comme le saut dans l'indéterminé, indéterminable et infigurable, qui, pour ne pas s'engouffrer dans le néant, s'accrocher au simulacre de sa pointe, doit se laisser retomber, mais « bien » retomber, à savoir sur la diastole qui s'est déjà amorcée « en-deçà » de la pointe, donc sur du déterminable et figurable (les *phantasiai*-affections en concrescence) *en mouvement*, se « percevant » de proche en proche sans se fixer, ne laissant donc pas de trace positive (qui serait imagination), au fil de cette inépuisable « course de relais » qu'est le phénomène de langage soustendant toute expression, qu'elle soit « en pensée », en gestes ou en langue. Telle est la *cohésion* sans concept de ce phénomène, à bien distinguer de la cohérence logique où, à revers de l'institution symbolique, se cache la main du Malin Génie. Le départ de l'hyperbole phénoménologique n'est donc pas un quelque chose de relativement déterminé, mais ce qui, dans tel ou tel quelque chose, est précisément indéterminé, c'est-à-dire ce que nous avons nommé l'énigme de ce qui ne va pas de soi dans ce qui dès lors ne fait que *paraître* aller de soi. Par là peut s'éviter d'emblée la tentation de chercher des conditions de possibilité pour un quelque chose posé en hypothèse. Et cependant, il y a bien du phénoménologique dans une telle recherche, et qui est attesté par l'adjonction de déterminations *nouvelles* au quelque chose. Quelle que soit l'hypothèse posée par l'hyperbole, le quelque chose posé par elle ne peut être entièrement déterminé, et ce n'est que par la diastole qui est en jeu secrètement, depuis l'arrêt momentané de l'hyperbole, que toute « déduction » transcendantale peut fonctionner, apporter du nouveau, même si celui-ci est aussitôt traduit ou transposé dans les termes de l'« ancien », des conditions de possibilité *a priori* – c'est par là seulement que la tautologie obtenue est *symbolique* et non pas tout simplement logique (réflexion spéculaire de l'*a priori* et de l'*a posteriori*). C'est bien cependant le *prôton pseudos* de la tautologie symbolique que de penser que les déterminations qui se sont ajoutées dans le cours de la « déduction » relèvent d'un *a priori* qui se retrouverait *a posteriori* dans ces déterminations. Autrement dit, toute « déduction » transcendantale est *relative*, et ce, même si elle paraît catégorique : les déterminations qui s'ajoutent au quelque chose dans la « déduction » ne sont pas elles-mêmes absolues, car le croire serait être victime du Malin Génie.

Autrement dit encore, il faut distinguer la catégoricité de la nécessité parce qu'il y a toujours, dans l'hypothéticité catégorique, si elle est féconde (si elle fixe symboliquement le quelque chose), une dimension *phénoménolo-*

gique, qui relève de la diastole. C'est l'indéterminité phénoménologique qu'il y a au cœur de toute détermination symbolique, et c'est cette indéterminité qui constitue la dimension proprement *critique*. Il en résulte, en retour, que ce qui donne chez Kant la pré-détermination relative de l'expérience n'est pas strictement d'ordre ontico-ontologique – le penser serait une erreur –, mais d'ordre bien plutôt *architectonique*, fixant, en quelque sorte, le système de coordonnées conceptuelles dans lequel va s'effectuer la « déduction » transcendante, et se produire, à travers et au revers de la « déduction », un embryon de phénoménologie de la connaissance objective, où se définiront non seulement les structures de cette connaissance mais aussi les illusions transcendantes qui ne manqueront pas de s'y produire. Certes, le cas est très limité, mais en ce sens, le travail considérable de Kant peut être envisagé comme un travail de pionnier, laissant ouvertes comme autant de questions les statuts prétendument *a priori* des formes *a priori* de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement, et ces questions requièrent à leur tour un traitement phénoménologique. Il en va de même, *mutatis mutandis*, de la manière dont Husserl envisage les rapports entre « attitude naturelle » et « attitude transcendante », sauf que, nous l'avons suggéré, l'universalité de l'hyperbole, qui est celle de l'*epochè* phénoménologique, conduit à mettre l'accent bien davantage sur la dimension phénoménologique que sur la dimension de « déduction » transcendante. C'est en commençant par une épistémologie de l'arithmétique élémentaire que Husserl a su découvrir, peu à peu, la phénoménologie qui est bien plus que la « déduction » transcendante de l'attitude naturelle, trop indéfinie pour que pareille « déduction » soit possible. Aussi Husserl fut-il contraint à un considérable changement de système de coordonnées architectoniques. Son départ fut, on le sait, la « psychologie descriptive » tirée de Brentano, mais d'entrée de jeu, pour un usage non « métaphysique ». Le génie de Husserl aura été de se laisser *surprendre*, précisément, par tout ce qui est mis en jeu, par-delà l'explicite, dans les opérations de la pensée à l'œuvre dans la mathématique et dans la logique. De proche en proche, on sait où cela l'entraînera. Poussant ce mouvement à l'extrême, nous ne proposons rien d'autre que la confrontation de la surprise, par définition hors langage, et de la diastole de langage en laquelle s'élabore le sens surgi de la surprise, élaboration qui peut être comprise comme son *analyse* phénoménologique, et ce, sans rechercher illusoirement les conditions de possibilité *a priori* de ce qui surprend, quoique quelque chose de cette recherche se mêle inextricablement à la diastole phénoménologique, à l'élaboration du sens, ne serait-ce que du fait de nos habitudes de penser toujours à l'œuvre, subrepticement – du moins savons-nous qu'il faut suspendre tout schème d'enchaînement causal qui n'est jamais qu'une manière de réopérer la tautologie symbolique sans le dire ou le penser.

5. DU RÔLE ET DU STATUT DE L'ARCHITECTONIQUE

Nous venons de parler de « système de coordonnées conceptuelles » comme « système » permettant d'assurer un minimum de détermination aux contextes dans lesquels advient telle ou telle surprise. Comme la phénoménologie s'inscrit dans la tradition de la philosophie, ces concepts sont tirés du trésor de la langue philosophique, à l'époque historique où le soi phénoménologisant se met à travailler. Pour Husserl, nous venons de le rappeler, c'était au départ la psychologie descriptive telle qu'il l'a reçue de Brentano, mais rapidement, ce qui, chez ce dernier, consistait en une métaphysique, à travers des concepts à teneur ontico-ontologique, s'est transformé, sans que Husserl prît effectivement conscience, en phénoménologie dont les concepts ont pris, peu à peu, teneur architectonique. C'est ainsi que partant des vécus de conscience, il les a envisagés comme phénomènes, c'est-à-dire comme structures universelles (« eidétiques ») articulant noèse et *hylè* d'une subjectivité transcendante au noème comme ce qui est pensé (posé) *avec sa hylè*, le tout concret (quoique, pour nous, déjà abstrait) étant dès lors un tout hylémorphique, la *hylè* et la *morphè* étant intentionnelles. Dans nos termes, cela permet de définir un *registre* architectonique, caractérisé par l'effectuation (*Leistung*) de l'acte intentionnel. Or, à lire Husserl de près, on s'aperçoit que se registre ne peut fonctionner (*fungieren*) tout seul, suspendu dans le vide, mais qu'il suppose, pour son fonctionnement, d'autres registres, plus archaïques, qui, dans la phénoménologie génétique amorcée par Husserl à Bernau en 1917/18, est à mettre au compte des « synthèses passives ». Celles-ci sont en soi une sorte d'oxymore puisque la *thesis* de la synthèse semble devoir indiquer une activité de la passivité. Ce cas est typique du statut purement architectonique des coordonnées permettant de définir un autre registre architectonique que le premier, dans la mesure où, *stricto sensu*, la *thesis* de la synthèse passive n'est pas un acte intentionnel, mais livre la base (*Basis*) sur laquelle s'édifie la *Fundierung* de l'acte intentionnel, dans le cercle de son *Fundament* (la base architectoniquement transposée pour l'entrée en fonction de l'acte fondé, et transposée à travers un *hiatus*) à son *Fundiert*. Nous avons suffisamment exploré, ailleurs, la différenciation des registres architectoniques pour avoir à la reprendre ici. Rappelons seulement que plus on « descend » vers le plus archaïque, plus on rencontre la difficulté de distinguer les registres avec les concepts classiques de la philosophie, plus, donc, on accumule les oxymores, ou, si l'on veut, des métaphores intrinsèquement contradictoires – par exemple, « l'écart comme rien d'espace et de temps », ou la transcendance absolue « en fuite infinie dans l'instantané », etc., qu'il serait tout à fait vain de tenter d'attester par une effectuation

consciente, puisque tout se joue dans le jeu des registres architectoniques, et des étincelles d'une « intuition » qui n'intuitionne rien, rien d'autre en tout cas que l'étincelle qui jaillit du frottement mutuel de quasi-intuitions formelles et contradictoires.

Dès lors, qu'est-ce qui peut assurer que le discours phénoménologisant dans ces conditions a bien affaire à de la *Sache* phénoménologique, et est autre chose que pure construction spéculative ? L'architectonique, ne mettant pas en œuvre (ou ne le devant pas), fût-ce implicitement, l'argument ontologique, c'est-à-dire se gardant de toute identification symbolique impliquant de la *doxa*, en quoi peut-elle cependant prétendre à s'élaborer comme celle, précisément, de la phénoménologie, à échapper à la construction d'un *château de simulacres* ? Où l'on retrouve, donc, au moins le fantôme du Malin Génie. Aucune barrière sûre ne peut être érigée contre les simulacres. L'assurance elle-même, qui ne pourrait, dans le cas présent, être que celle du cogito, risquerait fort, si elle était prise comme critère, de faire rejouer la tautologie symbolique et par là de faire s'évaporer le phénomène (ici : la diastole), de le faire prendre pour un simulacre par la remise en jeu de l'instant cartésien. Car, à l'autre pôle, la *Sache* phénoménologique est essentiellement mobile et sujette à transmutations, déterminable et figurable, à l'infini, et non déterminée tout autant que non figurée, elle est *rien* que phénomène, intrinsèquement instable, et le *saut* est vite fait de ce rien du « rien que » au néant, dont l'apparence est précisément le simulacre. Dans la retombée de l'hyperbole qui ne se convertit pas en hypothèse, c'est-à-dire pour autant que ce saut soit suspendu, il se peut que, par et dans la diastole, surgissent des déterminations partielles de la *Sache*, mais si les concepts sont pris exclusivement dans leur partie architectonique, ces déterminations viennent de ces concepts eux-mêmes, généralement issus de la langue philosophique, fût-ce par des oxymores, comme autant de repères du soi phénoménologisant, et ne font pas exister la *Sache* dans ces déterminations, ne l'exhibent pas telle qu'elle serait censée exister en soi avec ces déterminations, mais au contraire laissent jouer les concrétudes phénoménologiques à la fois comme ce que les concepts révèlent et comme ce qui, du même coup, les trahit – par cet écart du phénomène aux concepts qui fait leur ironie. Encore une fois, il n'y a pas de nécessité interne dans la diastole qui *élabore*, toujours de manière relative, bien plus qu'elle ne « décrit ».

Pratiquement, la mise en place de l'architectonique consiste à partir, depuis des concepts qui n'impliquent rien quant à la « réalité », de la définition relative d'un registre, et de régresser de registre à registre par *transgressions* successives à la recherche de la *Sachlichkeit* qui se dérobe toujours davantage aux concepts, jusqu'au point, lui-même variable et relatif, où le soi phénoménologisant arrive au bout de son talent et de son pouvoir d'expression, à ce qui, dès

lors, paraît impossible, rebelle au traitement engagé, et requérant sans doute un changement de système de coordonnées conceptuelles. Car tout registre est relativement déterminé par la transposition architectonique d'un registre architectoniquement antérieur (la base) à celui dont on part, et qui appelle au moins un changement relatif du système de coordonnées conceptuelles pour en dégager l'anatomie, ou plutôt l'auto-consistance d'un tout concret en concrescence. Et ainsi de proche en proche, par franchissement successifs du hiatus qui tient chaque fois un registre à l'écart de l'autre, si bien que par là se constitue une stratification architectonique des registres qui est comme leur mise en ordre, transcendante, mais seulement dans la mesure même où l'hyperbole bien menée dans l'*époque* interdit toute sur-détermination du registre de départ, toute rétrojection dans un *a priori* (en réalité en simulacre) sup-posé (*hypo-thétique*) des déterminations-repères surgies dans la diastole. Paradoxe de maintenir en quelque sorte *fixe dans son vague* cela même dont on part pour en élaborer le sens. À nouveau, il ne s'agit pas, dans la phénoménologie, d'un travail de légitimation, sinon par subreption.

De Husserl, nous reprenons donc le concept de *Fundierung*, ainsi que celui de tout concret, qu'il n'a thématiqué que dans la III^e Recherche logique, mais qui, pour reprendre une expression de Fink, fonctionne comme « concept opératoire » dans toute son œuvre. Ces deux concepts sont directeurs pour l'élaboration de l'architectonique telle que nous l'entendons dans sa mobilité intrinsèque, comme *mathesis des instabilités*. C'est par là que s'introduit, à l'égard de tout registre comme tout concret avec son cercle de *Fundierung* (cercle entre *Fundament* et *Fundiert*), le concept de base phénoménologique et celui, corrélatif, de transposition architectonique, en hiatus, de la base au *Fundament*, et à nouveau, sans qu'il n'y ait ici de légitimation. Cela implique qu'il n'y a, en phénoménologie, aucune nécessité de dérivation ou de « déduction ». Il n'y a ni facticité intangible ni enchaînement nécessaire, donc plus profondément, ni *archè* ni *télos*, la seule téléologie étant, comme chez Kant dans la troisième *Critique*, la finalité sans fin du *contingent*, en quoi consiste le sens se faisant à la recherche de lui-même. Il y a dès lors une grande proximité entre la recherche phénoménologique et la recherche esthétique : ce qui les distingue est seulement le parti que prend la première de s'exprimer en langue philosophique, et c'est cela qui requiert la mise en forme de l'architectonique pour traiter des problèmes et questions qui s'y posent. Cela implique aussi qu'en phénoménologie, la tradition philosophique n'est pas à prendre dans ses contenus dogmatiques, mais dans les problèmes et questions que chaque philosophe a dû laisser plus ou moins en suspens, quelles qu'aient été par ailleurs ses intentions d'élaborer et de transmettre une doctrine (*dogma*). Ainsi donc la tradition livre-t-elle un trésor de problèmes et questions, donc chaque fois implicitement, une architectonique

sousjacente qui bute sur ces questions tout en en laissant d'autres dans l'ombre, dans la mesure où cette architectonique comporte, elle aussi, des angles morts. Cela, certes, loin de conduire à une absurde « déconstruction », ouvre un champ immense à la lecture phénoménologique de la tradition, et cette lecture reste à entreprendre, mais renoue sans doute avec elle dans la mesure où s'y révèle la *relativité* de l'architectonique au sein d'un même champ, et où s'ouvre la possibilité, pour le phénoménologue, de se nourrir des problèmes et questions qui s'y sont soulevées, de s'en inspirer, non pas pour les « plaquer » ici ou là, mais pour soupeser les termes en lesquels ils se posent en égard au système de coordonnées architectoniques qui leur ont donné sens, celui-ci fût-il aporétique. C'est là une sorte très féconde d'exercice en tant que s'y montre jusqu'à quel point et comment les concepts du système de coordonnées architectoniques ne déterminent qu'en apparence la *Sachlichkeit* phénoménologique toujours en interrogation, mais, plutôt que de fixer celle-ci en ce qui peut faire un corps de doctrine, cet exercice y *livre à tout le moins accès*, d'autres accès, par d'autres philosophes, étant toujours possibles. S'il y a une chose, donc, qui distingue définitivement la phénoménologie de la métaphysique, c'est la passion de la détermination qui anime cette dernière comme passion de trouver la détermination et la stabilité connaissables dans la chose elle-même, dans l'ordonnancement, supposé *a priori*, de l'âme, du monde et de Dieu. Mais à cela, peut-on dire, Kant a déjà mis fin avec ses *trois critiques*. Et nous avons vu comment, de manière tout implicite, la dimension critique était déjà, très partiellement, le germe de la phénoménologie – ce pourquoi l'on peut dire, en retour, que la phénoménologie demeure transcendante. Mais sa « rationalité » lui vient de l'architectonique. Il n'y a rien d'intrinsèquement rationnel. Nous en sommes toujours à transformer des hasards en contingences dont nous pouvons au moins nous efforcer de faire du sens. Et cela nous a toujours déjà pris, à tout le moins dès les premiers jours qui ont suivi notre naissance.

Complément sur l'hypothéticité catégorique du Sollen (Fichte)

Les exposés fichtéens de la *W-L* commencent toujours par une *hyperbole*. Dans la *Grundlage* de 1794, c'est le passage du principe d'identité ($A=A$) purement formel, à l'identité absolue du Moi absolu (Moi=Moi) par la méditation du « lien X » (rapport d'implication) liant A à A, et plus profondément Moi à Moi – mais Moi comme position, comme acte qui est action de se poser. Dans le second exposé de la *W-L* en 1804, c'est le savoir (*Wissen*) comme certitude absolue apodictique, une, immuable par rapport à la mutabi-

lité de tout savoir concret. Cette certitude, avant sa division dans la pluralité des savoirs, est en réalité savoir vide, identique à soi dans son unité et son immutabilité, et il est un autre mot pour ce que Fichte désignait comme intuition intellectuelle entre 1795 et 1800.

Il y a par conséquent dans cette démarche deux moments qu'il est difficile de distinguer : 1) le moment proprement dit de l'hyperbole où la pensée s'élance au-delà de ce qui paraît donné – le principe logique d'identité ou la certitude qu'il y a dans tout savoir affectif –, en le mettant en suspens, c'est-à-dire en *epochè*. Cependant, pour que ce mouvement ne se perde pas dans le vide, il faut qu'il « retombe », c'est-à-dire qu'il revire, dans l'instantané, de manière à se fixer sur quelque chose, et c'est 2) le second moment où l'hyperbole *revire* en hypothèse, hypothèse de l'identité à soi du Moi se liant par le « lien X », ou hypothèse de la certitude absolue sur le point de se disjoindre en certitude de savoirs réels. Cette hypothèse, qui contient une thèse, convertit l'*epochè* en position sous le signe d'un *sollen*, dont la *W-L* consiste à tirer les implications sous le signe d'un *müssen*. Du point de vue architectonique, cela veut dire que l'instantané par définition insaisissable du revirement clignote avec l'instant cartésien qui ne peut être saisi, quant à lui, que par son clignotement avec l'instant temporel (le *Zeitpunkt*). Celui-ci signifie une interruption du temps des présents, et trouve, pour le philosophe, son expression linguistique dans le redoublement du *sollen* primitif (enveloppé dans l'hyperbole) dans un *sollen* méthodologiquement premier. L'attestation que ce *sollen* ait son lieu architectonique dans l'instant cartésien est le fait, comme le soutient Fichte, qu'il soit *creatio ex nihilo*, pure et intérieure, auto-engendrement ou auto-construction¹⁶, dont, en un sens, dès lors, la temporalisation dans l'instant temporel, est l'appel d'un *müssen*, d'une nécessité.

En ce sens, donc, le *sollen* est une création du néant, de ce néant où *semblait* primitivement « aller » l'hyperbole. Rien n'empêche donc le Malin Génie d'y jouer ses coups, et le philosophe d'en être victime. *D'un côté*, on peut comprendre l'hypothéticité, fût-elle catégorique, comme le fait que la thèse de l'hypothèse est en réalité hantée par le Malin Génie, et la catégoricité (*müssen*) comme l'auto-consistance de l'absolu qui s'auto-construit de son côté, comme l'expression de la tautologie symbolique de ce qui est censé « avoir été » posé dans l'hypothèse, étant entendu que cette auto-construction tombe toujours fatalement *trop court* par rapport à l'excès, censé égaler l'absolu, qu'« était » censée viser l'hyperbole. Ce qui, *d'un autre côté*, se fait voir comme le fait que l'hypothéticité, et donc le Malin Génie qui l'habite ou la menace, ne cesse d'habiter ou de menacer la catégoricité qui peut bien n'être

16. A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, op. cit., p. 47.

que catégoricité de soi-même (du philosophe lui-même), et seulement par simulacre, émanation de l'absolu lui-même.

Le problème est donc : la construction de la *W-L* est-elle construction de l'absolu (Moi absolu ou certitude) par le philosophe ou simple auto-construction du philosophe pris au simulacre d'être « vie » de l'absolu : le philosophe parle-t-il de l'absolu ou *ne se monte-t-il pas le coup* en ne parlant en fait que de lui-même, par un effet d'auto-emportement dû au simulacre d'un absolu qui n'existe pas, qui est néant, en sorte que la *W-L* ne serait que simulacre de néant ? Le génie de Fichte aura été de tenter de se tenir *entre* les deux, comme entre deux pôles d'un clignotement. Chacun des deux pôles est hanté par l'autre : il y a déjà du catégorique dans l'hypothétique, et il y a encore de l'hypothétique dans le catégorique. Le point de chute de l'hyperbole dans l'hypothèse est ce qui, de ce qui a été soumis à l'*excès* de l'hyperbole, se reprend, mais ce qui se reprend de la sorte garde malgré tout quelque chose de l'excès de l'hyperbole, et cet excès, des deux côtés, peut se muer en néant pour peu qu'il se transfère exclusivement dans l'hypothèse qui dès lors paraîtra gratuite, ou exclusivement dans le catégorique qui par là paraîtra arbitraire (simulacre de l'absolu).

Cela fait penser à ce que dit Descartes de l'infini dans les *Méditations métaphysiques* : nous pouvons le concevoir (*intelligere, percipere*), mais ne pouvons le comprendre (*comprehendere*). Si nous pouvons le concevoir, c'est qu'il est *mis* en nous du *dehors* (depuis ce que nous nommerions la transcendance absolue). Autrement dit : nous ne pouvons l'atteindre, donc le comprendre, mais nous pouvons le concevoir par l'écart creusé en nous par sa fuite infinie. Il y a donc clignotement réciproque de la conception intellectuelle (qui est *perceptio*) et de la compréhension, et c'est par et dans ce clignotement, où le soi pur se place architectoniquement comme la trace instable de la fuite infinie (instantanée), que Fichte entreprend de *construire* la compréhension en sachant que ce que celle-ci comprend s'est toujours déjà et toujours encore dérobé. Le point de départ de cette construction est cependant la stabilisation illusoire de la trace en la position absolue (*creatio ex nihilo*) du *sollen* qui articule dans ses termes philosophiques, à lui, Fichte, le clignotement comme balancement du *sollen* au *müssen*, de l'hypothéticité à la catégoricité.

Quoi qu'on en veuille, il demeure toujours quelque chose de gratuit dans la thèse de l'hypothèse, quelque chose, donc, qui relève (ou peut relever) de l'un ou l'autre coup de dés du Malin Génie. Car si l'instant (double : temporel et cartésien) de la décision du *Soll* consiste en une interruption qui lance l'hyperbole, rien n'indique, a priori, qu'elle doive « retomber » sur tel ou tel point de départ mis en hypo-thèse. C'est donc la fixation même de la thèse qui est inévitablement, pour le moins, complice d'un coup de dés du Malin Génie – la fixation est toujours susceptible d'être affectée par le doute hyper-

bolique, d'être illusoire. Le Malin Génie comme cet « être » tout en simulacres qui pousse à la « métaphysique ».

Dès lors, s'il existe un savoir *en soi*, qu'est-ce qui le distingue du jeu du Malin Génie ? Le fait, sans doute, comme nous l'avons dit, que les simulacres du Malin Génie ne peuvent donner lieu à aucune tautologie symbolique, que ces simulacres sont énigmatiquement des simulacres du *néant* (sans « réalité »). Ce que Fichte fait, à sa manière (et vu l'instabilité de sa posture, ce qu'il ne cessera de refaire, taraudé par le doute), c'est expliciter la tautologie symbolique de l'incompréhensible (équivalent de l'infini : cartésien) qui est cependant comme un *mur* infranchissable contre quoi se construit la *W-L* comme savoir du savoir, jusqu'au point où celui-ci l'est simplement et *paraîtra* en tant que savoir absolu, comme *Nachkonstruktion* d'une *Vorkonstruktion* inaccessible, comme le redoublement accomplissant cette dernière. Mais comment s'assurer que le redoublement l'est simplement et ne charrie pas du simulacre ? Suffit-il de dire que tout ce qu'il y a à savoir (à concevoir), c'est le « se faire » (le *Sich Machen*) comme pur mouvement de soi à soi ? Et que, dès lors, puisque nous l'avons en nous d'abord sans le comprendre, il ne reste plus à la compréhension qu'à s'auto-construire (se faire) à partir de rien, du décret absolu du *Sollen* ?

Si, de ce mur, nous disons que c'est la transcendance absolue comme absolue dehors dont nous ne savons *absolument* rien, sinon que sa fuite infinie creuse en nous cet écart qui nous empêche de coïncider avec nous-mêmes, et ce, par revirements instantanés rendant à jamais inaccessibles tous pôles concevables de clignotements, et habitant les écarts propres à la diastole, nous pouvons dire que, étant donné cette configuration, le seul concret dont nous « disposons » est, dans ces clignotements mêmes, le *contact* de soi à soi irréductible à toute tautologie symbolique. Dès lors, l'*Einsicht*, l'intuition intellectuelle de Fichte, ne serait pour nous rien d'autre qu'une sorte de vue (est-elle encore intellectuelle ou sensible ? tout cela n'est-il pas en *épochè* hyperbolique ?) de ce contact de soi à soi. Mais ce ne peut être de la vue, car celle-ci elle ne voit que l'« image » (*Bild*) de ce contact qui est tact intime rigoureusement infigurable, intransposable en image de l'imagination. Il ne peut donc en réalité s'agir de quelque vue, mais, au plus, de *regard*, c'est-à-dire de *phantasia-affection* « perceptive » en « percevant » d'autres dans la diastole, et plus particulièrement, depuis l'infigurable du regard initiateur, « percevant » l'infigurable des autres *phantasiai-affections* « perceptives » de la diastole. Donc de l'infigurable à l'infigurable dans l'infigurable, sans point d'arrêt possible, sans *thesis* de quelque *hypothesis*, l'instant cartésien, et donc le Malin Génie, demeurant pour ainsi dire virtuels. Mais là aussi, il n'est plus question de vérité ou de fausseté, ni de savoir, ni de certitude, mais d'hésitations du sens en train de se faire, de mouvement pur du non position-

nel au non positionnel, de concrétudes en concrescence dans l'aventure de quelque sens en train de se faire. De cela, il n'y pas de science, mais autant de parcours qu'il y a d'amorces de sens en suspens dans l'hyperbole. « La » science procède d'un certain nombre de « réquisits », tout relatifs, livrés par son institution symbolique.

II. Concrétudes phénoménologiques, simulacres, Malin Génie

1. DU SIMULACRE

Une manière d'envisager les choses dans la phénoménologie husserlienne de l'imagination consiste à dire que le *Bildobjekt* joue comme l'« intermédiaire » inexistant entre les concrétudes phénoménologiques – les *phantasiai*-affections « perceptives » – et l'intentionnalité ; de telle sorte que, s'y « accrochant », l'intentionnalité imaginative le pourvoit de quelque manière d'un *Bildsujet* et lui confère par là un pouvoir de figuration (*Darstellung*). Le *Bildobjekt* comme tel est un simulacre, en lui-même insaisissable pour lui-même, hors de son rapport au *Bildsujet* ; il n'existe que par ce dernier et est autrement non existant, c'est-à-dire porte la dimension du néant, adhère au *Bildsujet* comme l'empreinte du néant modifiant la *doxa* perceptive positionnelle en *doxa* perceptive *quasi*-positionnelle.

Par là, dans notre architectonique de la phénoménologie, le simulacre que constitue le *Bildobjekt* est coextensif de l'instant cartésien en lequel le soi pur se pose lui-même comme ce qui prend la place de l'écart dans l'écart schématique, dans le « moment » même, précisément, où la diastole s'effondre dans le néant en ne laissant d'elle-même que des éclats de lambeaux de sens et des morceaux émiettés des *phantasiai*-affections « perceptives ». Pour peu que l'instant cartésien se mette lui-même à clignoter avec l'instant temporel, et celui-ci avec la diastase, l'acte intentionnel se met en jeu, comme pour rattraper les éclats et morceaux, en dispersions mais aussi en voie d'anéantissement infini (puisque l'instant cartésien ne peut non plus manquer de clignoter avec l'instantané où s'abolit toute temporalité, de quelque ordre qu'elle soit) ; plus précisément, l'acte intentionnel « accroche » tel ou tel éclat de lambeaux de sens qui par là se transpose architectoniquement en significativité, et tel ou tel morceau de concrétude phénoménologique qui, selon la même transposition architectonique, se transpose congrûment en *Bildobjekt* appelant un *Bildsujet*. Cependant y demeure l'empreinte du néant qui est ici la marque phénoménologique du hia-

tus entre champ des *phantasiai* et champ des imaginations, et cette marque constitue précisément ce qui fait la spécificité des actes intentionnels imaginatifs, et le caractère extrêmement éphémère (presque instantané, contrairement à ce qu'a par ailleurs pensé Husserl)¹⁷ des imaginations – éphémère, mais aussi instable et fluctuant.

Telle semble donc bien être la transposition architectonique de la *phantasia* au moins « perceptive » dans l'imagination. Comme si la première en passait instantanément dans le néant pour en revenir comme simulacre, lui-même base de l'acte d'imagination. *Comme si* les concrétudes étaient passées par un « bain de néant » avant de remonter, c'est ce qu'il nous reste à comprendre, comme simulacres de néant qui seraient eux-mêmes réabsorbés (en clignotement) dans le néant s'ils ne « participaient » aux supports hylétiques, dans les *Bildobjekte*, dans la *Darstellung* intuitive (figurative) de tel ou tel *Bildsujet*.

Le paradoxe du simulacre du néant – déjà mis en évidence dans le *Sophiste* de Platon – est qu'il n'est pas lui-même être du non-être, car il n'a pas d'être, mais donne au non-être l'apparence d'être, tout en étant en lui-même différent du non-être *comme tel*. S'il est figuratif (*darstellend*), il ne l'est donc pas du néant, ce qui est impossible, mais de quelque chose d'autre que lui (le *Bildsujet*) auquel il adhère comme simulacre du néant. Le *Bildsujet*, l'objet imaginé est « irréel », ou plutôt, dans la langue de Husserl, quasi-réel. Il y a donc dans cette adhérence comme un écart (non temporel et non spatial) qui décale l'objet par rapport au réel, qui le rend *absent* du présent du monde, mais pas de l'acte qui l'imagine, qui le rend instable, fluctuant, relativement indéterminé dans les détails échappant à la significativité noématique, qui le nimbe, comme le dit énigmatiquement Husserl, d'une sorte de « grisé ».

Dans son statut intermédiaire, c'est-à-dire comme simulacre du néant, il peut donc donner lieu à de la figurabilité comme la *phantasia*, et c'est l'intentionnalité qui lui confère figuration, dans la mesure où elle est aussi et du même coup visée de significativité, laquelle l'est en général de quelque chose (qui cependant n'est pas nécessairement déjà figuré). Et c'est par l'adhérence dont nous venons de parler du simulacre de néant à ce quelque chose que celui-ci est quasi-posé, imaginé, fictif, *comme s'il* était là devant un regard perceptif qui échoue cependant à se déployer en temporalité de présents d'*Abschattungen*. L'intentionnalité ne peut cependant « créer » sa *hylè*, et nous comprenons par là que cette dernière ne peut provenir que du champ des *phantasiai*-affections fragmentées que l'intentionnalité « recompose » dans des figures congruentes à sa significativité. La *hylè* intentionnelle provient

17. Mais il a aussi parlé du caractère *blitzhaft* et *proteusartig* de l'imagination.

donc de la base disloquée, de la ruine de ce qui, à un registre plus archaïque, se constituait comme rythme de *phantasiai*-affections, comme concrétudes phénoménologiques de phénomènes de langage.

Il y a donc, dans le « *trans-* » de la transposition architectonique de la *phantasia* à l'imagination elle-même fixée fugitivement dans la diastase du présent de son acte, traversée du néant qui clignote dans l'anéantissement de la diastole, traversée qui absorbe la *phantasia* pour n'en laisser pour une part que le simulacre du néant dont l'étrange statut est d'adhérer à l'autre part, prise dans l'intentionnalité comme la *hylè* affectée de néant, qui doit permettre à l'imagination de se stabiliser en acte au moins pour un « moment » présent. En ce sens, le simulacre, plutôt que d'être la trace du néant, l'est du *passage* en écart (sans temps ni espace) *par le néant*. Ce qui apparaît comme le « retour depuis le néant » ne peut le faire que dans le clignotement de l'instant cartésien avec le *Zeitpunkt* où s'accroche et se décide l'acte intentionnel.

À première vue, il semble que la transposition puisse être quelconque et que, par là, l'imagination (et la *doxa* quasi-positionnelle qui la constitue) ne puisse être ni vraie ni fausse. Mais, nous l'avons amplement montré ailleurs¹⁸, l'effondrement de la diastole n'est pas lui-même généralement quelconque : il est au contraire très souvent constitutif du fantasme, c'est-à-dire d'une structure figurable de significativités et d'affects au fil de laquelle s'effectue la transposition, et où la structure se trouve être structurante de telle ou telle imagination ou de telle ou telle fabulation en imaginations, dont le « sujet » intentionnel n'est précisément pas le soi conscient, posant/posé depuis le soi pur, mais un soi *gespalten* du soi conscient. La *fausse intentionnalité* imaginative consiste dès lors à attribuer à ce soi *gespalten*, faussement pensé comme soi pur, l'origine même de la visée imaginative – faussement car les intentionnalités de ces significativités et les affects qui les accompagnent sont issues de ce que nous avons nommé intentionnalités imaginatives sans soi repérable (car ce soi est dérobé avec le simulacre du néant), et il y a dès lors aussi, pour peu que l'expression soit possible, *prôton pseudos* intentionnel, *doxa* originellement fausse si le soi posant/posé de la conscience est pris à l'illusion (transcendantale) d'être l'acteur de la figuration et des significativités du fantasme. Tel est le point, semble-t-il, où s'insinue le *Malin Génie* : il y a pour ainsi dire erreur à l'origine sur le sens même de la diastole dont ne subsistent plus que les ruines dans le fantasme. Comme si le simulacre du néant affleurerait comme tel à même la figuration, semant l'angoisse et le doute (hyperbolique) quant au sens de ce qui de la sorte se pose en énigme ou en tourment. Bref, la leçon que l'on peut en tirer est que, *a priori*, rien

18. Voir en particulier nos *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2010, pp. 197-209.

n'assure que telle ou telle imagination soit bien le résultat de la transposition de telle ou telle *phantasia*, et que telle ou telle fabulation en imaginations le soit de telle ou telle diastole de langage. Et cependant, entre les unes et les autres ne règne pas le pur et simple arbitraire.

2. DE LA SUBREPTION DU SIMULACRE

Qu'il y ait subreption du simulacre du néant dans tout phénomène de langage, cela paraît d'autant plus facile à concevoir que ce simulacre, on vient de le voir, quoique participant à la figurabilité, est radicalement infigurable : la figuration ne vient pas de lui. Dans son « paraître » en éclipses, il est, pour le soi qui s'engage dans la diastole de langage – qui « prend » le chemin d'un sens déjà en amorce –, le fantasme d'un « tout fait » virtuel qui le précède mais qui lui échappe en faisant virtuellement de lui la dupe de ce « tout fait ». Le soi ne le « voit » précisément pas, ni encore moins ne le regarde ou même ne l'imagine comme tel en sa teneur, car ce fantasme ne peut, quant à lui, se muer en une *phantasia* « perceptive ». Et cependant, ce fantasme le « hante », joue en lui comme l'aiguillon du doute, et du doute hyperbolique, car il est le simulacre du néant ou le Malin Génie en tant que ce simulacre qui peut toujours se glisser subrepticement dans la diastole. C'est, en d'autres termes, le fantasme infiguré d'un ou de « systèmes » où le soi n'en serait plus qu'une pièce manipulée au gré des règles inaccessibles et même inconcevables de tel ou tel de ces systèmes. En ce sens, le simulacre du néant n'est pas l'« idée » de ces systèmes – sinon par un saut caractéristique de la métaphysique –, mais leur illusion nécessaire, transcendante, leur fantôme comme cela même qui serait censé précéder – voire conditionner – tout déploiement en diastole. Insaisissable par principe en vertu de son statut, le simulacre du néant n'est donc pas susceptible de tautologie symbolique : il procède, dans l'instant cartésien, de l'un ou l'autre coup de dés du Malin Génie. Comme celui-ci, cependant, est un simulacre, il est étrangement générateur de simulacres, et ce, par parasitage au sein même de la diastole, dans la transposition, on l'a vu, des concrétudes phénoménologiques (les *phantasiai*) en imaginations.

C'est là qu'il y a proprement *subreption*. En se glissant pour ainsi dire sous les concrétudes, le simulacre ne se distingue en rien d'elles mais y adhère pour les affecter en quelque sorte d'un insituable « coefficient » d'illusion, les transposant par là en simulacres dispersés par rapport à ce qu'elles étaient dans la diastole, et attendant les significativités intentionnelles imaginatives pour être remis dans un ordre différent de celui de la diastole. Telle est la « génération » de simulacres pluriels depuis le simulacre

qu'est le Malin Génie. Le plus souvent cependant, à moins qu'il n'y ait arrêté sur l'instant cartésien, à savoir sur son double clignotement avec l'instantané et l'instant temporel – ce qui donne lieu, on va le voir, à l'expression du langage en langue –, le simulacre du néant (le Malin Génie) dans la diastole « en action » demeure virtuel, et ses effets sur les concrétudes se font néanmoins sentir comme ce que nous venons de nommer leur « coefficient d'illusion » : il se pourrait toujours – tel est ce dont prend conscience l'hyperbole du doute ou de l'*époque* –, que le langage temporalisé en sa phase de présence n'ait d'autre référence que le néant, qu'il soit vide ou faux – qu'il soit pure « verbalité » pré-linguistique ou *fausse pensée*¹⁹ – ou que, à tout le moins, son référent, en principe constitué par la transcendance physico-cosmique, soit mêlé indiscernablement de néant, et cela, il est capital de le souligner, avant toute mise en jeu de l'intentionnalité, c'est-à-dire indépendamment du clignotement de l'instant cartésien et de l'instant temporel – car le glissement dont nous parlons à présent ne peut avoir son site architectonique que dans le clignotement de l'instant cartésien avec l'instantané, celui de la fuite infinie de la transcendance absolue qui, abolissant la présence (de la diastole) dans le néant (cas du pseudo-sublime), se *travestirait* en Malin Génie, en simulacre du néant manipulateur.

Nous retrouvons ainsi, plus précisément, la transposition architectonique des concrétudes en simulacres du néant qui tendraient à absorber les premières si, de ce passage au néant, les concrétudes ne revenaient, mais métamorphosées et le plus généralement méconnaissables, comme la *hylè* seconde stabilisant la *hylè* première vide des actes intentionnels d'imagination, c'est-à-dire comme affects paraissant exogènes, « concrétisant » à un deuxième degré (à un autre registre architectonique) les significativités intentionnelles. C'est le lieu ici de remarquer que l'exogenéité des affects n'est plus celle de la transcendance physico-cosmique, désormais indiscernable du simulacre du néant qui la double ou qui y adhère, qui en fait classiquement un mixte de « réalité » et d'illusion où la visée intentionnelle ne rencontre, pour sa plus grande part, qu'elle-même (tautologie symbolique) ; mais elle ne paraît telle, précisément, que dans la mesure où l'abîme du néant est venu prendre la place, par transposition, de l'écart du langage par rapport à son référent. C'est ainsi que se produit la tautologie symbolique du langage et que, dans ce « moment », le langage vient à se confondre avec la langue et ses significativités symboliquement instituées, par court-circuit des concrétudes et du sens de langage. C'est pareillement ainsi que la langue et ses significativités ne viennent plus, à la limite, que rencontrer leur *double* – comme dans la problématique husserlienne du rapport du prédicatif à

19. Nous devons cette expression heureuse à Pablo Posada Varela, lors d'une discussion de séminaire.

l'anté-prédicatif –, sans même qu'il soit nécessaire que les significativités le soient de quelque *Bildsujet* en imagination, puisque les signes, arbitraires, ne constituent pas, en principe, des *Bildobjekte*. En ce sens, nous l'avions déjà remarqué ailleurs²⁰, les signes ne sont rien en eux-mêmes ; ce sont pour ainsi dire les marques illusoires des simulacres ayant dissout les concrétudes. Il faut les faire jouer en *gauchissant* leur tautologie symbolique pour y retrouver le mouvement du langage temporalisant en présence, et par là, les concrétudes phénoménologiques. C'est dire que c'est *intrinsèquement* que la langue est *trompeuse*, que, coupée de l'élan ou du mouvement du langage, elle induit, non pas tant à la pensée fausse qu'à la fausse pensée, au simulacre de la pensée. Et ce que nous venons de dire de la langue s'étend a fortiori à la logique, véritable artéfact auto-référent extrait de la langue par abstraction.

L'exemple extrême du passage du langage à la langue montre, à tout le moins, qu'il y a, par la médiation de la subreption du simulacre du néant dans le passage, quelque chose d'arbitraire et d'immaîtrisable dans la transposition des concrétudes (*phantasiai*-affections « perceptives ») aux signes, mais aussi aux imaginations. Autrement dit, *flottement* des unes aux autres qui y importe de l'imprécision, mais aussi la possibilité, dans une certaine frange qui empêche la tautologie symbolique d'être totale, de « sortir » de la détermination apparente des signes ou des « images » et d'en jouer. S'il n'y avait cette frange, qui est l'effet « réel » d'un néant non positionnel et tout virtuel, nous trouverions toujours, quoiqu'aveuglément et sans réellement penser, les mots justes ou les « images » adéquates. C'est donc aussi, à l'inverse, cette frange qui nous permet de *chercher* et parfois de trouver le mot juste ou l'imagination qui, à rebours, et en vertu de son indétermination principielle, nous permet de chercher et même parfois de toucher à telle ou telle concrétude – de prendre en *phantasia* « perceptive » telle ou telle autre *phantasia* « perceptive ». Autrement dit, le flottement dont nous parlons – et qui n'est pas nécessairement clignotement phénoménologique – permet de réduire son amplitude, mais pas de l'annuler, ce qui rendrait *ipso facto* au simulacre de néant ce entre quoi il y a flottement. *On ne peut jamais savoir jusqu'où le Malin Génie peut tromper*. En un sens, la non coïncidence à soi, tant des concrétudes que des imaginations (ou des signes) peut être comprise comme « effet » du simulacre de néant qui flotte dans le flottement quoiqu'il adhère, mais en et par écart, à l'imagination (ou au signe). L'attestation de ce qu'il s'agit bien là d'un « coup » du Malin Génie réside dans le fait qu'il est généralement impossible de reconnaître de quelles concrétudes l'imagination (ou le signe) est la transposition, en ce que le glissement des unes aux autres garde toujours quelque chose d'un jeu dont nous ignorons les règles par principe. La fixation de

20. Cf. *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1992.

l'écart dans l'écart schématique du langage, c'est-à-dire la fixation du « vrai soi » comme pur mouvement non positionnel assistant au déploiement de la diastole, fixation dans l'instant cartésien pris à son clignotement avec l'instant temporel, fixe certes le soi pur absolument posé avec le clignotement de ce dernier, mais comme le soi en survol ou en observatoire qui n'assiste plus à la diastole, mais qui « intuitionne » des *fictions de concrétudes* à leur tour reprises en étant transformées en affects seconds paraissant exogènes et stabilisant le présent (en diastase) de l'acte intentionnel visant telle ou telle significativité. Ainsi le soi pur absolument posé se transpose-t-il en soi posant/posé dans la corrélation noético-noématique, et la figuration originaire, si elle a lieu, en figuration par et dans l'imagination – ce qui rend possible, au demeurant, le doute perceptif quand l'imagination, en elle-même *blitzhaft*, se stabilise dans le cours temporel des présents des *Abschattungen*, où il y a « support physique ». Enfin, le caractère relativement arbitraire du glissement des concrétudes aux imaginations explique qu'en réalité on ne se rappelle jamais l'imagination d'une chose, son simulacre qui est *Bildobjekt*, mais toujours la chose imaginée²¹. *Le simulacre comme tel n'est pas temporel*, car il est sans rétention ni protention de présent, dans la mesure où il relève de l'instant cartésien, ou plutôt du clignotement de celui-ci avec le *Zeitpunkt* qui y est immédiatement (ré)absorbé. Pour que le *Zeitpunkt* se stabilise, il faut, rappelons-le, qu'il se mette à clignoter avec la diastase (la *hylè* première vide), et que celle-ci, à son tour soit stabilisée par de l'affect paraissant exogène (la *hylè* seconde « concrète »). Du simulacre du néant *comme tel*, il n'y a pas de trace temporelle : c'est ce que nous traduisons en disant qu'il est pour ainsi dire l'occasion de tous les coups du Malin Génie. Descartes lui-même évoque, dans la *VI^e Méditation*, même si c'est pour la repousser, la possibilité que le Malin Génie me trompe jusque dans la perception. Mais ce jeu est toujours *subreptice* et il faut beaucoup de ruses pour déjouer ces ruses.

3. DE L'HYPERBOLE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Le paradoxe est que c'est seulement *l'épochè* phénoménologique *hyperbolique* qui soit en mesure de déceler la subreption du Malin Génie, et que, dans le même mouvement, ce soit seulement l'hyperbole qui permette de déjouer les jeux de cette subreption.

21. De là aussi que nous ne nous rappelions presque rien des rêves que nous faisons en dormant, sinon des « images » portées, dans le réveil qui rappelle, par des actes intentionnels d'imaginings, si vagues fussent-ils. Les *phantasiai* du rêve retournant au néant. Une des caractéristiques essentielles du rêve est que, même s'il est soustenu par une intrigue cachée, il s'*interrompt* brutalement au réveil.

Notons tout d'abord que c'est déjà par une hyperbole que Husserl met en évidence, c'est-à-dire entre parenthèses, le statut de simulacre du *Bildobjekt* dans l'acte intentionnel d'imagination : simulacre parce qu'il n'est qu'en tant que *Darstellung* du *Bildsujet* et parce qu'en lui-même, il n'est rien, simulacre de néant qui modifie la *doxa* perceptive positionnelle en *doxa* perceptive quasi-positionnelle, faisant du *Bildsujet* une « irréalité » ou un *fictum*. Ce simulacre n'existe qu'en allant puiser son existence dans un autre que lui, et sans cet emprunt, il n'existe pas. Si Husserl ne se tire, somme toute, qu'assez mal de ces analyses, c'est précisément parce qu'il lui est difficile de considérer ce simulacre en lui-même, sinon par une *abstraction* qui double pour ainsi dire l'intentionnalité d'une pseudo-intentionnalité, alors même qu'il eût fallu mettre le simulacre *hors intentionnalité*, avec la difficulté qu'il n'y a pas, et ne peut y avoir de tautologie symbolique du simulacre. Passer de l'abstraction à l'hyperbole, ce serait considérer, comme nous le faisons ici, le simulacre comme simulacre du néant, comme subreption du néant en lequel a sombré la diastole, comme cela même que traversent les concrétudes pour passer dans la *hylè* des intentionnalités imaginatives. Et cela suppose précisément la diastole de langage, que Husserl n'envisage jamais, et son *arrêt brutal* qui, pour être censé la fixer, la fait éclater, dans le double clignotement de l'instant cartésien (avec l'instantané où elle s'abolit et l'instant temporel où elle se fixe, à l'insu du soi, comme fantôme seulement figurable), sur fond de néant. Par là, on peut mesurer la justesse des caractères que Husserl attribue à l'imagination, mais on doit aller jusqu'au bout de son mouvement en y insistant, à savoir en insistant sur le caractère intrinsèquement éphémère et instable de toute imagination, complètement à rebours de la perception, et sans autre parallèle qu'analogique avec elle. Bref, le passage de l'abstraction à l'hyperbole se marque ici par l'interprétation de la première comme plongée des concrétudes dans le bain du néant, et comme remontée de ce bain à l'état métamorphosé, et même, littéralement, *transfiguré*, et cela, même si, dans la vélocité de l'expression, la figuration imaginative demeure pour sa plus grande part virtuelle. Au fond, même si elle l'est en présents, la temporalité des imaginations est *discontinue*. Vouloir la rendre continue comme par exemple au cinéma, c'est la rendre inéluctablement plate et triviale.

Que se passe-t-il plus précisément, du point de vue architectonique, dans cet arrêt ? Dans la mesure où celui-ci ne peut être, dans le cas qui nous occupe, que celui de la diastole, et dans la mesure où, dans la diastole les concrétudes revirent, en vertu de l'instantané, des protentions aux rétentions *dans* la présence et réciproquement, l'arrêt ne peut l'être que du revirement, c'est-à-dire consister en le clignotement entre l'instantané et l'instant cartésien, ce dernier allant de pair avec la position absolue, elle-même clignotante du soi pur par là éternel. Mais comme cet arrêt signifie du même coup

l'anéantissement de la diastole, cette position absolue, quelque instable qu'elle paraisse, prend l'allure d'une *creatio ex nihilo*. Pour peu cependant que l'instant cartésien se mette à clignoter avec l'instant temporel, cette création fait pour ainsi dire revenir les concrétudes de la diastole du néant, mais transposées par l'adhérence du simulacre disséminé du néant, comme ruines de la catastrophe de l'anéantissement. Ces simulacres sont donc dispersés en chaos, sont ombres du néant sans que rien ne puisse les faire exister – pas même le soi pur absolument posé –, donc sont en fait virtuels. Ce qui seul peut les rattraper de l'anéantissement, ce sont les lambeaux de sens devenus flottants et libres mais transposés en significativités avec les affects qui les accompagnent comme traces des concrétudes rémanentes dans les simulacres, et qui, en général se condensent dans l'angoisse, celle de la perte en *Leiblichkeit* (en affections) dans la *Phantomleiblichkeit* des simulacres. La création à partir de rien apparaît effectivement comme création à l'occasion de l'émigration du clignotement dans celui de l'instant temporel avec la diastase, donc avec la constitution de l'acte temporel d'intentionnalité qui trouve à ancrer dans les significativités intentionnelles les simulacres et leurs affects, cet acte étant doublement stabilisé, à la fois dans l'affect paraissant exogène (la *hylè*) qui « incarne » la diastase, et dans ce qui paraît comme la transposition du soi pur absolument posé dans le soi posant/posé qui doit en principe être ce qui effectue pour sa part l'acte intentionnel – en principe, car il peut se faire que ce soi posant/posé soit *gespalten* par l'effet réel du simulacre tout virtuel (cas du fantasme), c'est-à-dire en fait par le « résultat » de la subreption d'un « coup de dés » du Malin Génie. En « croyant », dans la *doxa* quasi-positionnelle (et même, par dérivation, positionnelle), viser telle ou telle chose avec sa significativité noématique, le soi intentionnel est en fait doublé, mais sans le savoir, par une pseudo-intentionnalité (intentionnalité imaginative) avec une significativité intentionnelle qui lui échappe. À quoi il faut ajouter que ni dans un cas ni dans l'autre il n'y a transparence du noème à la noèse, car le simulacre joue chaque fois comme l'élément du *Bildobjekt* à travers lequel est visé le *Bildsujet* – comme nous l'avons dit, le simulacre *adhère* au *Bildsujet*, sans s'y identifier, puisqu'il en est tenu à l'écart, mais par un écart non temporel et non spatial, phénoménologiquement indifférent. Il n'y aurait qu'un Dieu pour maintenir les choses « en soi », distinctes de leur « représentation » (*Vorstellung*). Or ce Dieu n'est pour nous qu'une figure abâtardie de la transcendance absolue, tout comme les choses « en soi » le sont de la transcendance absolue physico-cosmique.

C'est dire, encore une fois, que le Malin Génie s'insinue subrepticement dans la transposition par béances, effectives ou virtuelles, de l'instant cartésien au sein de la diastole, et que, sans pouvoir être discernable autrement que

par sa forme (en quelque sorte : sa manière générale de procéder), et par l'hyperbole qui permet de déjouer cette subreption, il per-vertit irréductiblement les concrétudes phénoménologiques en leurs simulacres affectés de néant, adhérents aux noèmes intentionnels – même quand ceux-ci ne sont, selon l'expression de Merleau-Ponty, que des « vides spécifiés » –, et malléables, de façon particulièrement redoutable (parce qu'inalysable), par les noèmes. Simplement, mais c'est là un effet d'illusion dû au simulacre, les indéterminations noématiques pourront paraître dues au néant (ce dans quoi s'élance l'hyperbole) et leurs déterminations pourront paraître relever de ce qu'il y a de clair et distinct dans la visée noétique. C'est pourquoi, d'un point de vue méthodologique, il peut paraître commode d'interpréter les indéterminations comme les marques *irréductibles* de la *négativité*, et ce, contrairement à Husserl, dont la « substructure » métaphysique est leibnizienne.

Reste donc à nous demander : par où l'imagination peut-elle être figurative ? La question n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît puisque, *d'une part*, si l'on admet que l'imagination est le résultat de la transposition de la *phantasia* « perceptive », il est déjà très difficile de savoir ce qui, de telle ou telle *phantasia* « perceptive », est « perçu » comme *figurable* par telle(s) ou telle(s) autre(s) *phantasiai* « perceptives » ; et puisque, *d'autre part*, si la figuration en imagination doit consister, au moins partiellement, en la mise en forme intentionnelle du « perçu », ce passage du figurable de la *phantasia* au figuratif de l'imagination est nécessairement « accompagné » du passage d'une part de la *phantasia* au simulacre de néant qui adhère au noème (le *Bildsujet*) pourvu de sa significativité et de son pôle objectif, et ce, même si cette adhérence l'est à la *hylè* intentionnelle et à la noèse dès lors affectée du quasi de la fiction. De tout cela, il ressort que c'est seulement « quelque chose » des concrétudes qui est transfiguré, après dislocation, dans la figuration imaginative (au cas où celle-ci a lieu). Ce « quelque chose » ne peut être trouvé, manifestement, que par l'« autre source » des *phantasiai*, où celle-ci, qui demeure à travers la transposition, relève du « signal » d'origine organique, et dont la phénoménologie n'a rien à dire : classiquement, ce sont les *sensations* pures ou les *Anstösse* qui sont à leur tour des *abstracta* phénoménologiques que l'empirisme, extrêmement intellectuel malgré les apparences, a toutes les peines à *reconstruire* pour retrouver quelque chose comme l'expérience, en s'efforçant de dissimuler la tautologie symbolique qui ne cesse de « téléguider » la reconstruction – car l'empirisme n'est possible que s'il sait d'avance le *télos* auquel la reconstruction doit aboutir. Quoi qu'il en soit, si l'intentionnalité imaginative « crée » pour ainsi dire la *morphè* intentionnelle, elle ne peut en « créer » la *hylè* – par exemple, elle ne peut « créer » la couleur ou la plus ou moins grande rugosité du *Bildsujet*, ce qui ne veut pas dire, comme on l'a cru classiquement, qu'elle emprunte à la perception

puisque, tout ce que nous mettons en œuvre ici le montre, l'imagination est architectoniquement plus « primitive » que la perception. La *hylè*, encore une fois, comprend des éléments de l'« autre source » et c'est à celle-ci que l'imagination, décomposant/recomposant les concrétudes, emprunte.

Il demeure que la figuration imaginative comprend quelque chose du résultat de la transposition de la *figurabilité* des *phantasiai*, et plus précisément des *phantasiai*-affections « perceptives ». Qu'est-ce qui, en celles-ci, cependant, est proprement figurable, étant entendu que ce qui les tient pour « perceptives » est en elles ce qui est proprement infigurable. Repartons donc des concrétudes, et de ce qui, en elles, les « irréalise » en simulacres dans la transposition. Pour cela, il nous faut, encore une fois, repartir de la diastole et de ce qui est toujours susceptible de l'arrêter, fût-ce pour un instant qui, nous le savons, n'a pas le même statut dans la présence sans présent de la diastole et dans l'écoulement du temps classique des présents.

Dans la diastole, les concrétudes en concrescence – les *phantasiai*-affections « perceptives » – sont foncièrement instables, c'est-à-dire ne se « perçoivent » mutuellement – dans leur figurabilité et leur infigurabilité – que dans le mouvement du sens se faisant, comme ombres très fugitives car extrêmement mobiles, sans présent, revirant incessamment, au gré de l'instantané, de protentions à rétentions du sens se temporalisant en présence, selon la progrédience et la rétrogrédience par lesquelles le sens se faisant met ses pas dans ses pas. En d'autres termes, les concrétudes n'existent pour ainsi dire que dans le mouvement du sens vers le sens, et leurs revirements sont autant de traces de la fuite infinie de la transcendance absolue où s'insinue l'écart dans l'écart schématique, en sorte que, par là, dans les affections qui habitent les *phantasiai*- « perceptives » comme relais du sens, le sens *se sent* en train de se chercher, de se faire, de se constituer *son* ipséité dans ce contact de soi à soi qui est auto-traversée des modulations de l'affectivité dans les affections. Ces modulations elles-mêmes le sont par le schématisme de langage au sein de sa temporalisation en présence indifférente au présent, et même à l'instant (double : cartésien et temporel). C'est là ce qui constitue la *Leiblichkeit* du sens, et même, dans l'interfactivité transcendante, sa *Phantasieleiblichkeit*, faisant du sens lui-même en sa temporalisation une sorte de *Leib*. Telle est la situation, à vrai dire « idéale », ou tout au moins rarement atteinte, du vrai langage ou de la *vraie pensée*. Elle suppose l'anéantissement, ou plutôt le court-circuit des imaginations ou des signes, la transcendance relative du langage et de ses concrétudes à l'égard de ces derniers. Tout bien pesé, le vrai langage ou la vraie pensée est une musique sans sons, que touche, de manière privilégiée, quand elle se réalise, la musique pure ou la poésie, où « tout » se passe « au-delà » des notes et des mots, ne pouvant qu'être *ein-gefühlt* par l'audi-

teur ou le lecteur, moyennant la mise hors circuit de la *Körperlichkeit*, et par l'artiste (créateur et interprète) et par le récepteur. Il peut en aller de même quoique de façon beaucoup plus complexe, en philosophie, pour peu que les *mouvements* de la pensée soient effectués et par le philosophe qui parle ou écrit et par celui qui écoute ou qui lit. De cela cependant, il n'y a pas de critère « objectif ».

C'est que, le plus souvent, intervient le simulacre, et que, comme nous l'avons dit, ce simulacre est celui du néant – c'est déjà la « bataille » de Platon contre le sophiste (cf. *Sophiste*, 240 b-c). Simulacre dont l'effet illusionnant, même s'il demeure virtuel, même s'il n'est pas mis en action par le surgissement (évanouissement) de l'instant cartésien, est de pervertir la *Phantasieleiblichkeit* en *Phantomleiblichkeit* où les concrétudes sont affectées d'un indice de fausseté mensongère puisqu'elles paraissent comme les concrétudes qu'elles ne sont pas, ne sont plus que concrétudes de rien, c'est-à-dire précisément habitées de simulacres du néant, se présentant même comme des pseudo-positivités se faisant passer pour des positivités. C'est que le plus souvent, précisément, le surgissement de l'instant cartésien n'est pas vécu comme tel, et que, soit il s'évanouit aussitôt dans l'instantané, rendant les concrétudes à elles-mêmes (à leur mobilité intrinsèque), soit il se confond avec l'instant temporel qui a encore « besoin » d'une *hylè*, issue de la transposition des concrétudes, pour stabiliser sa diastase et devenir de la sorte un présent. Comme nous l'avons vu, l'effet de la transposition de la diastole dans son expression, linguistique ou autre, est tout d'abord de la faire aller vers le néant qui a pris la place de la transcendance absolue, et d'aller la reprendre au bord de son anéantissement, mais trans-figurée dans l'expression. Et c'est là qu'interviennent les simulacres *distordant* pour ainsi dire les concrétudes, et par suite, le Malin Génie qui a l'air de s'ingénier à tromper le soi expressif (posant/posé). Il ne semble plus y avoir que la tautologie symbolique des « images » ou des signes et la négativité comme ce qui y induit des indéterminations – en sorte que cette dernière peut paraître comme le levier de l'hyperbole permettant de déjouer les ruses du Malin Génie. C'est par le simulacre du néant que le langage, absorbé par son expression, est un faux langage, dépourvu de *Leiblichkeit* et sans autre référent que lui-même parce que la référence à la transcendance physico-cosmique s'est évanouie. Comme si l'expression s'enfermait dans sa tautologie symbolique, ce qu'elle ne peut que par sa *Körperlichkeit* puisque il n'y a pas de tautologie symbolique possible du simulacre. Nous disons « comme si » parce que la tautologie symbolique de l'expression est *illusionnante*, selon un effet paradoxal qu'il va nous falloir expliciter. Effet qui est précisément que le faux langage ou la fausse pensée se donnent pour vrais, et que, par là-même, il y a *toujours*

quelque chose de *trompeur* dans l'expression, linguistique ou autre, parce que le simulacre qui adhère au transposé des concrétudes l'est justement du néant qui paraît être, mais qui fait glisser, selon les ruses inconnaissables du Malin Génie, des concrétudes de langage aux imaginations ou aux signes. Dans sa toute-puissance apparente, le Malin Génie paraît arbitraire, ou plutôt, c'est cet arbitraire qui le fait paraître tout-puissant.

Cela même, on ne peut l'entrevoir que depuis l'hyperbole phénoménologique. Encore faut-il la pratiquer *avec méthode*, et se prémunir contre son exercice aveugle qui peut conduire à d'insoutenables paradoxes. Le meilleur exemple d'un tel exercice est celui de Fichte. Si Fichte a bien vu de son côté que la philosophie ne peut venir que d'une *creatio ex nihilo*, celle du philosophe qui rompt souverainement le cours ordinaire de l'expérience, donc celle du soi pur absolument posé avec et dans l'instant cartésien, si, par là, il a transgressé le présent dans l'*hybris* hyperbolique du soi absolu et éternel, il a coupé prématurément l'élan hyperbolique en le faisant retomber dans la tautologie symbolique du Moi absolu, en faisant glisser le penser du contact de soi à soi à l'identité symbolique du Moi, instance qui lui a permis de disposer la décomposition analytique de toute diastole. Or il y a là une illusion qui est le simulacre du néant, tendue par le Malin Génie : c'est l'illusion en vertu de laquelle le soi lui-même prend les habits divins du créateur tout-puissant de la construction même de la *W-L*, laquelle paraît dès lors comme la *Nachkonstruktion* (« logique ») d'une *Vorkonstruktion* toujours en fuite mais toujours présupposée, et qui serait en quelque sorte, dans la rétrogradation ouverte par l'hyperbole, la *W-L* à l'envers, mais vide, et pour cette raison toujours déjà et toujours encore manquée comme telle. En d'autres termes, le philosophe ne cesse d'emprunter à la diastole, quoiqu'elle soit devenue méconnaissable par la création même, pour la discipliner dans une doctrine (*Lehre*) incluant en elle la fuite infinie de la transcendance absolue et de sa détente dans la diastole, le « pont » de l'une à l'autre étant la tautologie symbolique de la langue (et du soi) en laquelle s'exprime la doctrine.

Autrement dit encore, l'hyperbole fichtéenne consiste en un « saut » dans une *Vorkonstruktion* inaccessible parce qu'incompréhensible dont elle ne revient que par la tautologie symbolique qui permet de la monnayer en *Nachkonstruktion*. Or celle-ci ne l'est que de simulacres de néant, puisqu'elle est suspendue au commencement censé absolu (*ex nihilo*) du *sollen* du philosophe. Rien n'indique, en dehors du simulacre, qu'il existe la moindre *Vorkonstruktion*. Cette procédure, loin d'éloigner le doute hyperbolique, le provoque, et même l'entretient. Ce qui a l'air de se trouver dans l'« avant » de l'hyperbole pourrait toujours être *tout autre chose* que ce que la *Nachkonstruktion* paraît « répercuter », et quelque chose qui n'est même pas constructible. Nous savons, par tout ce qui précède, que ce peut être le néant

ou le champ phénoménologique immense des mouvements libres et instables, an-archiques et a-téléologiques, des concrétudes phénoménologiques. Ce n'est certes pas que la phénoménologie doive abandonner ce terrain, car, d'une part, il n'est pas un pur et simple chaos, et d'autre part, il est bien, d'une certaine manière, « descriptible », mais dans le cadre de tel ou tel système de coordonnées architectoniques, essentiellement relatif, et dans tous les cas par *oxymores* qui montrent l'inadaptation principielle des concepts de la langue philosophique ; c'est donc que, dans ce champ, rien ne peut être « posé » comme être (selon l'une ou l'autre version de l'argument ontologique), sous peine, précisément, de paraître, par glissement, comme simulacre du néant. C'est donc en quelque sorte dans les failles de ces oxymores, dans ce qui défie toute « représentation » cohérente, que clignote la *Sache* phénoménologique, étant entendu que par-delà celle-ci règne le silence absolu de la transcendance absolue en fuite infinie.

Tel est ce que montre l'hyperbole phénoménologique bien menée : le porte-à-faux, ou l'antinomie irréductible entre phénomènes et construction – laquelle, comme philosophique, ne peut être que « rationnelle ». Il n'y a donc pas, à strictement parler, de métaphysique phénoménologique, sinon en simulacre dont une part, captée par la position apparemment toute puissante du Malin Génie, est « réifiée », c'est-à-dire transposée en positivité (menson-gère) des phénomènes. Pratiquer la phénoménologie, c'est, déjà chez Husserl, inhiber cette « réification » qui pervertirait la phénoménologie en phénoménisme – complémentairement, faire de la métaphysique, c'est toujours plus ou moins céder à l'argument ontologique, « croire » à l'existence « en soi » de ce dont on parle ou traite, pourvu que cela même ne soit pas intrinsèquement contradictoire. Le principe d'identité, et par là, la tautologie symbolique y régneront en maîtres. Il n'y a donc pas, en toute rigueur, de phénoménologie « constructive », laquelle ne peut se faire sans concepts, mais il n'y a, en « bonne » phénoménologie, que des ouvertures aux dégagements de *sites* architectoniques et de leur articulations – toute entreprise de « légitimation » de l'expérience lui demeurant, par essence, extérieure, car en phénoménologie tout, y compris les illusions, a sa part de légitimité, hors de toute recherche de ses conditions de possibilité. Les illusions « auto-consistantes », les simulacres, sont pour ainsi dire des « faits de structure » phénoménologiques analysés par les concepts archi-tectoniques.

À moins que la construction, en elle-même inévitable puisque le phénomène s'exprime en langue philosophique, ne dégénère, par excès de logique ou d'effets rhétorique, en sophistique, elle reste hantée, non pas seulement par le néant en lequel s'est effondrée la diastole, mais aussi par la diastole qui lui confère précisément sa *Leiblichkeit* et sa *Phantasie-leiblichkeit*. Il y a en elle, dans ces cas, une sorte de « mémoire » de la dias-

tole qui consiste en ce que celle-ci continue secrètement, par devers toute positivité, donc aussi par devers toute *Körperlichkeit* apparente, de l'habiter. Et c'est cela même qui doit constituer l'« avant » de l'hyperbole phénoménologique sur lequel celle-ci doit « retomber », mais sans identification, c'est-à-dire en porte-à-faux ou en écart. Or cela signifie prolonger le sens qui a été pressenti – non pas dans un présent passé, mais dans la réminiscence transcendante d'un passé transcendantal qui n'a jamais eu lieu au présent –, et pressenti comme sens déjà en amorce, en sens en train de se faire sous l'exigence (et la promesse) de ce qui a été pressenti. Alors le sens « mettra ses pas dans ses pas », ses concrétudes dans ses concrétudes, laissant l'instant cartésien et les simulacres qui se diffusent à partir de lui dans la virtualité. Mais cela n'est pas construction logique, c'est plutôt quoiqu'en langue philosophique, poésie ou musique, sans que, encore une fois, le risque puisse être écarté de la reconstruction des simulacres en chaos (« images », signes, mots) au fil de la logique de l'expression – cependant, si la « mémoire » de la diastole demeure dans l'expression, celle-ci ne peut à son tour s'enfermer strictement dans la tautologie symbolique : l'hyperbole du doute y est toujours vivace, et ni la logique ni la rhétorique ne peuvent faire office de *Leiblichkeit*, l'évidence tout comme tout autre affect peuvent être *faux*, inscrits à la *Phantomleiblichkeit*.

4. L'ORIGINE DU NÉANT

Si nous partons de la diastole, il reste encore à préciser comment le néant peut s'y insinuer. La seule manière d'envisager la chose est de considérer que l'accord « harmonique » propre à la diastole de langage n'est pas « donné » *a priori*, donc qu'il ne va pas de soi, et que du *discord* peut toujours, à tout « moment », s'y introduire. Or ce discord ne peut l'être que dans la progrédience/rétrogrédience, selon un porte-à-faux des deux qui excède la non coïncidence, et dont le paradoxe est de se faire néanmoins paraître comme porte-au-vrai. Ce discord, à son tour ne peut donc l'être que par un *excès* qui précipite à la progrédience ou qui retarde en la rétrogrédience, avec pour effet de délier les unes des autres les protentions et les rétentions du langage, de les distendre mutuellement en diastase où elles ne tiendront plus ensemble que par la médiation de l'instant temporel²². Par suite, c'est par le blocage de la progrédience/rétrogrédience sur la pointe de l'instant cartésien que celui-ci, clignotant avec l'instant temporel, fait paraître l'excès par lequel se désaccor-

22. Il existe un autre cas de figure sur lequel nous reviendrons dans une étude encore en préparation.

dent, du même coup, progrédience et rétrogrédience, et de là, s'arrête, pour un instant par rapport auquel il y a avance et retard, le mouvement du sens se faisant. Il y a, dès lors, rupture de diastole et chute de celle-ci dans l'abîme du néant, entraînant les concrétudes de langage avec elle, et transposant la présence sans présent en présents en écoulement. C'est dans cette dernière temporalité que l'expression (en langue ou autre) ira chercher les traces des concrétudes, en dispersion au bord du néant, pour les placer en discursivité, dans l'anti-cipation et la rétro-cipation (protentions et rétentions de présents) qui les feront plus ou moins « tomber juste », mais comme simulacres de concrétudes où celles-ci sont méconnaissables. C'est donc dans ce discord que, malgré son redoublement apparent de la diastole, la discursivité, en général articulée par la « logique » de la langue, paraîtra comme un faux *langage* ou une fausse pensée, puisqu'elle ne brassera plus que des simulacres, ce qu'atteste le fait que son référent paraîtra comme son double – comme si la transcendence physico-cosmique avait a priori une articulation logico-syntaxique – « système du monde », illusion métaphysique d'une science *a priori* ou mieux encore, simulacre même du Malin Génie tout-puissant.

Bref, le simulacre de néant se glisse dans les « moments » de discord de la diastole, quand surgit par là l'instant cartésien qui se met à clignoter avec l'instant temporel, donnant, *depuis la diastole effondrée*, l'illusion que le simulacre du néant peut se mettre en tautologie symbolique, alors même que les concrétudes ne sont plus en concrescence, mais affectées de néant et par là dispersées en simulacres que seule la logique, dans sa double acception syntaxique et sémantique, paraît en mesure de tenir dans la discursivité. Comme nous l'avons dit déjà, la logique est le témoin du Malin Génie. C'est par elle seulement que le Malin Génie lui-même paraît *générateur de simulacres*, et de simulacres tenus ensemble par un « système » néanmoins inaccessible. Cependant, le Malin Génie ne paraît que par éclipses, dans le double clignotement de l'instant, comme le fantasme infiguré que tout est toujours déjà et toujours encore joué, qu'il a devancé et devancera toujours la diastole par son ou ses coups de dés, et que le soi peut être en son pouvoir, lui donnant l'illusion que ce pouvoir est le sien propre tant qu'il « pense » – le soi est dès lors plus ou moins gravement *gespalten*, étant entendu que sa part « manipulée » ou jouée est en défaut de l'acte de manipulation qui se joue ailleurs (psychose), que seul un soi ayant renoncé à la toute-puissance peut le déjouer, c'est-à-dire concrètement assister la diastole, faire le sens qui déjà s'est amorcé au « moment » du sublime, tout en assistant à sa temporalisation.

Autrement dit encore, les simulacres induits par le Malin Génie viennent de la transposition, du fait du discord et du surgissement de l'instant cartésien, de l'infigurable où bat le cœur vivant des *phantasiai*-affectations « perceptives », en néant et abîme du néant, en sorte que, dans la même

transposition du figurable en *hylè*, il n'y a plus que l'intentionnalité pour y ramener du « vivant » – c'est ce qui fait que dans l'analyse intentionnelle *stricto sensu*, le soi est seul, solipsiste. L'imagination est toujours le fait d'un soi ; et jamais, dans la rencontre intersubjective *hic et nunc*, un soi n'est en mesure de percevoir ou même de se représenter (*vorstellen*, *vergegenwärtigen*) l'imagination d'un autre soi – ce qui peut « passer » de l'un à l'autre est le fantasme, mais il n'est précisément que figurable et illusoirement attribué à un simulacre *gespalten* de soi, par surcroît anonyme, avec les affects qui en sont corrélatifs.

Le Malin Génie surgit donc dans le clignotement de l'instant cartésien et du *Zeitpunkt* – le revirement instantané qui fait la mobilité et l'échange mutuel des rétentions et des protentions dans la diastole s'étant évanoui –, de telle sorte que, dans ce clignotement, il est « libre » de jouer ses coups, de dévoyer la diastole, de faire que le sens en apparent mouvement vers soi soit sens de rien, non sens ou plutôt, et c'est bien plus redoutable, *faux sens*. De telle sorte aussi, par conséquent, qu'il fait s'évanouir le schématisme et que le mouvement apparent dont nous parlons n'est plus que le mouvement *abstrait* d'instant temporel à instant temporel, en soi vide, mais laissant la place aux agencements logico-syntaxiques de la langue ou des symboles. Dans cet évanouissement prend place le fantasme d'un « esprit-machine » enveloppant, prenant la pensée à revers, retournant celle-ci contre elle-même, subvertissant la temporalisation du sens. Et cet « esprit-machine » diabolique ne peut être contré que par le mouvement de l'hyperbole qui consiste à tendre à envelopper cela même qui paraît l'envelopper, à déjouer la ruse fantasmatique de l'enveloppement, à « sauter » en avant et en arrière d'elle. Mais cela implique qu'à l'inverse le mouvement de l'hyperbole peut aussi bien provoquer le Malin Génie et le fantasme de son enveloppement, ce qui peut avoir pour effet, si l'hyperbole s'abandonne dans la tautologie symbolique, le simulacre de tautologie symbolique du Malin Génie, l'apparence effrayante de sa toute-puissance. Car, encore une fois, il vient inopinément par éclipses, comme un fantôme qui hante le soi en diastole, qui sème le doute, fait prendre le néant pour l'infigurable en général, le regard pour l'antichambre de la mort (Hegel), la *chôra* pour l'espace. Avec cela qu'il ne serait pas là comme ce qu'il paraît être s'il n'y avait l'hyperbole qui initie le « saut » par-delà les apparentes déterminités. C'est à l'hyperbole qu'il revient d'abord, phénoménologiquement, de « fracturer » la tautologie symbolique, et le Malin Génie en est l'ombre tout en simulacre qui ne cesse de l'accompagner. Il y a circularité de l'hyperbole et du Malin Génie, comme l'attestent les *Méditations* de Descartes : il n'imaginerait pas cette fiction si déjà elle ne le « travaillait » pour aller jusqu'au fond du doute. Ainsi la pratique de l'hyperbole débusque-t-elle un ennemi, autrement en sommeil, qu'elle aura à combattre sans fin,

sans espoir de victoire définitive. L'instant cartésien, en effet, est *seul* et *un*, *éternel* entre l'instantané qui l'anéantit et l'instant temporel qui fait de même, sauf que ce dernier arrive à se tenir dans la diastase stabilisée par une *hylè* seconde, transposition métamorphosante des concrétudes phénoménologiques désormais hantées de néant. C'est par une effraction par subreption que le Malin Génie s'insinue à la place (architectonique) du soi pur, le clivant (ou le dissociant) entre lui-même engagé dans la diastole et lui-même comme simulacre de la toute-puissance du néant engendrant, en simulacre, des simulacres en se faisant passer pour l'infigurable. C'est ainsi que, comme chez Fichte, le soi pur et absolu paraît surgir du néant, dans la tautologie symbolique du Moi absolu ou du savoir, sans que l'on puisse distinguer si la position qui s'effectue vient de lui ou du Malin Génie qui s'est glissé en lui – le *sollen* absolu fichtéen est en ce sens, comme *creatio ex nihilo*, l'attestation architectonique que l'instant cartésien surgit éternellement seul et un du néant, dès lors qu'il est envisagé depuis l'instant temporel identifié comme tel dans la tautologie symbolique : il lui restera toujours la négation absolue sous la forme de la position du Non-Moi, et cette négation absolue est en réalité la négativité absolue du Malin Génie.

APPENDICE I : *Notes sur le néant*

1) Définition du simulacre : être réellement (*ontôs*) simulacre, c'est être irréellement néant (non être réel) (*cf.* Platon, *Sophiste*, 240b : *ouk ontôs ouk on*). Donc parler du simulacre *du* néant, c'est, en toute rigueur, faire un abus de langage. Il n'existe que par adhérence à ce qui paraît comme ce qui est (*on*), à savoir telle ou telle chose. Le néant est donc déjà complice de l'ontologie, à ceci près qu'il est, dans notre architectonique, plus ancien que l'être. L'adhérence dont nous parlons est celle du Malin Génie à Dieu. La toute puissance (créatrice) est originairement un simulacre. Il faut la transposition du langage à la langue pour que ce simulacre paraisse s'annuler. Mais cette annulation est elle aussi un simulacre, pour ainsi dire le simulacre du simulacre, où le proto-ontologique, c'est-à-dire l'affectivité, s'est transposée, moyennant le schématisme et l'imagination, en *doxa* chargée d'affect et accompagnant le « verbe » (*logos*) « créateur ».

2) Ordre des registres architectoniques : a) proto-ontologique (affectivité comme poussée aveugle à vivre, *Sehnsucht* ou *conatus*) et schématisme, les deux originaires et non créatifs, fond ultime de l'énigme ; b) « moment » du sublime avec fuite infinie (instantané en clignotement) de la transcendance absolue et contact de soi à soi de l'affectivité dans des affections modulées par les schématismes : diastole schématique de concrétudes (ni étants ni non étants) par schématisme de l'écart creusé par la transcendance absolue en fuite et rémanence de cette fuite comme écart dans l'écart ; matrice transcendante du « vrai soi » *en mouvement* en tant qu'assistant le schématisme se faisant et assistant *au* schématisme, ouvrant les concrétudes à leur référent, la transcendance physico-cosmique comme « déclinaison » de la transcendance absolue ; tel est le sens du langage se faisant comme mouvement du sens vers le sens, et où quelque chose comme de l'être (vie) s'amorce comme mouvement de l'être (soi) vers l'être (soi), avec, donc, la disjonction de l'ipséité du sens et de l'ipséité du soi. Mais il n'y a rien de positionnel dans tout cela : l'être n'est pas posé et le sens n'est pas *ipso facto* sens de l'être. c) L'interruption *de la diastole* où *surgit*, avec l'instant cartésien, le soi pur, laquelle fait s'évanouir la diastole, la fait s'effondrer dans le néant qui n'a de « statut » que *pour le soi*. Ainsi le néant est-il pour ainsi dire, dans son vertigineux abîme, le substitut transposé de la transcendance absolue, ou celle-ci d'un point de vue *statique* (pour le soi pur à l'instant cartésien), hors clignotement, la fuite infinie, elle-même figée, se transposant en ce qui vide la dias-

tole de toute affection, et donc de toute affectivité qui se concentre, dans cet instant clignotant avec l'instant temporel, en angoisse indicible, en chute dans le vide, éventuellement affection par la répétition se répétant du présent. d) Il peut se faire, et il se fait généralement que cette interruption soit inaperçue, soit en fonction c'est-à-dire *virtuelle*, donc que le soit aussi l'anéantissement de la diastole, mais le clignotement de l'instant cartésien ou sa virtualité suffisent pour affecter, dans la transposition du langage en expression, les concrétudes de leur adhérence au simulacre du néant – celui-ci étant le véritable effet de l'instant cartésien –, par où, rattrapées par l'intentionnalité, elles peuvent se transposer en parties hylétiques concrètes d'actes imaginatifs intentionnels, et par là, entrer dans des figurations. Dans la mesure où l'intentionnalité est toujours *doxa* positionnelle (ou quasi-positionnelle), c'est à ce stade, et à ce stade seulement qu'on pourra parler d'étant (ou de quasi-étant), et que l'expression, hantée de néant, pourra être dite, de manière générale ou structurale, *nominative*, dans la tautologie symbolique de la teneur noématique de l'acte d'imaginer (ou de percevoir) et de la teneur noématique de la significativité²³ – le « signe » étant, pour faire bref et simplifié, symboliquement identique à la « chose ».

3) Ainsi le néant projette-t-il pour ainsi dire son ombre sur tout être, sur tout ce qui, en réalité issu par transposition des concrétudes de la diastole, *paraît* comme ce qui est (*on*), et ce, sans que, comme dans la tradition biblique²⁴, la diastole soit « verbe créateur » – ou sans que, comme dans la tradition grecque, au moins depuis Platon, la seule diastole (*dianoia*) concevable soit, dans le *logos*, celle de quelque chose qui, à tout le moins, *est* de quelque manière. Il y a toujours, dans les conceptions classiques du langage et de son expression, la tautologie symbolique dont nous parlons, au moins au niveau noématique, même si précisément, au-delà de l'usage trivial de l'expression, cette tautologie symbolique est à rechercher comme l'expression même de la vérité²⁵. C'est qu'il y a toujours, dans l'expression, l'ombre du néant, c'est-à-dire le fantôme du Malin Génie, non pas tant pour ce qui peut faire prendre quelque chose pour autre chose qu'il ne paraît être, que pour faire prendre pour ce qui paraît être ce qui, en réalité, n'est pas, absolument. Quoi qu'il en soit, on voit que ce type de problème ne se pose qu'à propos de l'expression, et non pas à propos du langage. Non pas donc que celui-ci soit toujours « vrai », mais qu'il ne soit essentiellement ni « vrai » ni « faux ». Il peut cependant y avoir faux langage si et seulement si, à la suite de l'effon-

23. Cf. Husserl, *Ideen* I, § 124.

24. Comme l'a magnifiquement montré W. Benjamin dans « Sur le langage en général et sur le langage humain », in *Œuvres* I, Gallimard, Folio-essais, 2000, trad. M. de Gandillac, pp. 142-166.

25. Chez Husserl, dans la logique pure.

drement de la diastole, il est pris à l'illusion de manière à ne temporaliser en présence que des illusions, à savoir des simulacres, autrement dit, s'il ne fait pas de sens, s'il ne dit rien, ce dont l'expression correspondante est le bavardage. Mais c'est là un cas-limite, au demeurant pathologique, où toutes les concrétudes de langage se seraient évaporées dans le néant, ne laissant d'elles que leurs traces comme purs et simples simulacres, comme s'il pouvait y avoir tautologie symbolique du Malin Génie, comme si le soi pouvait sauter dans le train déjà en marche du langage d'illusions produit par le Malin Génie « lui-même », ou encore comme si le Malin Génie dans son apparente toute-puissance se confondait avec Dieu – ce bavardage pourrait être aussi le rituel articulé de la superstition, véritable manipulation de simulacres.

4) Le mouvement fichtéen qui fait se confondre le contact de soi à soi avec le retour réflexif sur soi (et la tautologie symbolique : Moi = Moi), peut se résumer par la formule de J. Bergamín : « La lumière qui s'est retournée sur ou contre elle-même pour se connaître, le dos tourné à Dieu, croyant se suffire à elle seule pour être ce qu'elle était, lumière, s'est faite ombre : lumineuse volonté de l'ombre. En un mot, le Démon (scil. le Malin Génie). »²⁶. Par « lumière », nous entendons la présence sans présent du *langage*, la diastole comme détente de la systole, sans que cette détente ne pose même la question de l'instant cartésien, dont la virtualité est précisément *insue*. « Moment » de radicale innocence, si l'on veut, où le soi, pour être en contact avec soi, ne se sait pas encore soi. Pour que surgisse le néant, et par là l'expression dès lors nécessaire, il faut l'événement phénoménologique-transcendantal du surgissement de l'instant cartésien, l'interruption de l'innocence par un excès *inopiné* de l'affectivité en l'une ou l'autre de ses modulations en affections.

26. J. Bergamín, *L'importance du démon et autres choses sans importance*, Éd. de l'Éclat, Combas, 1993, pp. 34-35.

APPENDICE II : *La phase de présence comme tempo*

À tout ce qui précède, il est nécessaire d'ajouter que l'expression, qu'elle soit musicale, poétique ou phénoménologique, n'est pas ipso facto trompeuse : il faut simplement que dans le passage de la diastole (schématique) à l'expression (discursive), le schématisme de langage, en lui-même atemporel et aspatial, *fasse*, dans la transposition en « matérialité » (sons, mots), son « temps propre », *sa phase de présence sans présent assignable*, ce que S. Célibidache entend, en musique, comme le *tempo*²⁷. De ce tempo comme temps propre de l'expression juste de la diastole, il n'y a pas de mesure « objective ». Il est ce qui fait chaque fois l'unité vivante (le tout concret) de la phase de présence où la diastole s'exprime « au plus près », en « transcendant » les simulacres engendrés dans le passage des concrétudes phénoménologiques aux positivités apparentes des intentionnalités et des imaginations soustendant au moins potentiellement les expressions. C'est par là que l'expression peut se mettre hors circuit pour laisser se phénoménaliser la diastole comme phénomène, en l'occurrence comme sens se faisant – fût-ce de manière « mentale ». Nous devons donc préciser, par rapport à ce que nous avons pu en écrire par ailleurs, que le schématisme de temporalisation/spatialisation temporalise et « spatialise » en *faisant dans l'expression « juste »* sa présence sans présent, assisté par le soi et sous le regard (clignotant) du soi. La diastole est pour ainsi dire tout d'abord « en attente » de son tempo, un peu comme la *dynamis* aristotélicienne est « en attente » de l'*energeia*. Nous reviendrons sur ce point délicat dans une prochaine étude.

27. S. Celibidache, *La musique n'est rien*, tr. fr. par H. France-Lanord et P. Lang, Actes Sud, Arles, 2012, *passim*.