

Sublime et pseudo-sublime

Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ?

MARC RICHIR

Du point de vue phénoménologique, il existe un moyen d'aborder la question de la genèse de l'affectivité : partir du « moment » phénoménologique du *sublime*, dont l'affectation (pas encore transposée en affect par la *Stiftung* de l'imagination) est le seul excès d'affectivité qui ne soit pas traumatique, mais dont l'effet peut être, nous verrons dans quel cas, la fixation autour d'un trauma, ou tout au moins l'ouverture de son champ.

Qu'est-ce en effet, pour nous, que le « phénomène »¹ comme sublime, et partant, son « moment » phénoménologique ? Au premier abord, ce dernier est l'expression explicite de la limite flottante de l'illimité, c'est-à-dire de ce qui ne peut avoir d'objet figurable (par l'imagination). Si l'on se rapporte aux « définitions » kantienne, il faut reprendre ici comme en un seul phénomène - ou type de phénomène - ce qu'elles distinguent comme soi affecté, imagination (*Einbildungskraft*) en échec de schématisation, et « objet » précisément infigurable (*undarstellbar*) - sans que celui-ci, de façon très cartésienne, doive pour autant être renvoyé d'emblée au suprasensible ou comme indiquant le suprasensible (intelligible). Autrement dit, le soi affecté (*leibhaftig*) par l'affectation sublime en excès et d'autre part les *phantasiai* qui dansent à l'infini dans le « phénomène », sont des parties abstraites d'un phénomène comme tout concret (selon la conception husserlienne des rapports entre tout et parties dans la IIIe *Recherche logique*), parties distinguées par l'analyse mais « en fonction » transcendantale et vivante, unitaire, dans le « mouvement » du sublime comme phénomène. Cela signifie pour nous que si le schématisme (sans concept) de l'*Einbildungskraft* est en échec, il n'est précisément qu'en échec de figuration (*Darstellung, Einbildung*) ; que ce qu'il échoue à figurer, ce sont précisément les *phantasiai* non figuratives (et non positionnelles) tout inchoatives, et que le schématisme *phénoménologique*, dont les *phantasiai*-affectations sont pour ainsi dire des éclats en tant que concrétudes phénoménologiques des phénomènes, est quant à lui interrompu dans sa « fonction » transcendantale et vivante. Ces concrétudes y sont condensées « en chaos » dans leur danse à l'infini.

Ce n'est donc pas que, pour envisager l'analyse phénoménologique du

1. Quand nous mettons « phénomène » entre guillemets, cela signifie que nous le prenons au sens classique de *phainomenon* et non pas en son sens phénoménologique. C'est ainsi que nous considérons les exemples kantien de la troisième *Critique*.

« moment » du sublime, il faille abandonner tout à fait la détermination des parties abstraites du phénomène, mais c'est que, au lieu de les considérer comme déterminations, il faut les prendre comme axes de coordonnées ou *pôles* des clignotements phénoménologiques. Avec le soi affecté par son affection en excès et avec les *phantasiai*-affections apparemment en jeu de façon désordonnée, nous avons deux pôles entre lesquels clignote ou se phénoménalise le « phénomène » comme sublime : le premier est celui du soi qui peut venir à poindre dans l'affectivité (*Leibhaftigkeit*) venant à elle-même, le second est celui du champ phénoménologique en implosion à son registre le plus archaïque.

Or, c'est bien dans ce clignotement, et seulement par lui, qu'est compréhensible le passage, proprement sublime, de l'expérience phénoménologique du sublime, comme passage de l'« entre-aperception » du radicalement infigurable du champ phénoménologique à ce que l'on peut, dans un premier temps, nommer « aperception sublime » du soi depuis la transcendance absolue en recul, le lien entre les deux étant l'affection sublime en hyperbole. Si, comme l'a compris Kant, le sublime ne surgit dans l'expérience qu'à l'occasion du surgissement de l'informe (et même de l'informable), c'est-à-dire d'une préfiguration virtuelle et chaotique, à l'infini, de ce que nous nommons pour notre part les *phantasiai*-affections, c'est qu'il y a, par-delà leur figurabilité virtuelle en intuition (imaginative ou perceptive), des « phénomènes », pour cette raison censés sublimes, où l'excès des *phantasiai*-affections sur toute figurabilité possible se phénoménalise lui-même, c'est-à-dire laisse aussi en quelque sorte « transparaître » l'infinité (*apeiron* et *aoriston*) du champ phénoménologique en son registre le plus archaïque, et négativement, d'une façon indescriptible en termes propres, la *nécessité* de son inlassable schématisation phénoménologique. En d'autres termes, dans le « phénomène » comme sublime, c'est comme si son incessante mobilité et son insaisissable labilité ne laissent aucun point d'arrêt possible pour la *Stiftung* d'un présent intentionnel (d'imagination ou de perception) propre à figurer de l'objet, et c'est cela même qui « éjecte » d'emblée toute possibilité d'aperception transcendantale immédiate de la conscience à son registre intentionnel ; et cela explique à son tour le recul ou la répulsion immédiates du soi (et du « phénomène » comme sublime, corrélativement) que Kant repère comme le « moment » initial du sublime.

Dans nos termes, c'est en effet ce qui se passe, dans le « moment » du sublime, comme son « initiation » : l'infinité dansante des *phantasiai*-affections qui clignote en écho de l'infinité toute virtuelle du champ phénoménologique le plus archaïque, ne surgit, ou plutôt n'est en instance ou en puissance de surgir que dans le « moment » même où le soi génétiquement déjà advenu s'évanouit ou est plutôt en instance ou en puissance de s'évanouir, débordé, bu ou enfoui qu'il serait par le surgissement exclusif de ce chaos « phantastique » infini. Nous reviendrons plus loin sur la situation de « blocage » qui peut ici survenir, en tant que le « moment » de ce que nous avons nommé ailleurs le « malencontre » du sublime. Car il nous faut d'abord poursuivre le « moment » que nous venons d'amorcer, et qui n'est pas encore proprement le « moment »

du sublime. Une partie (« abstraite ») de celui-ci peut en effet être comprise, en première approximation, comme l'*excès* de la *phantasiai*-affection sur l'*imagination*, excès qui est même tel que, à même l'informe surgissant dont parle Kant (tempêtes, montagnes, etc.), ce n'est plus un soi intentionnel et institué au présent qui perçoit de tels « objets » (ce ne serait qu'« anecdote »), mais la *phantasia* elle-même qui en « perçoit » (*perzipiert*), comme *perceptive Phantasie* (Husserl) tel ou tel fragment (transitionnel) de *Sachlichkeit*. Il y a ici « modification » en *phantasia* (et non en imagination) de la perception (*Wahrnehmung*) en « perception » (*Perzeption*) qui n'a donc lieu qu'en *phantasia*, sans intentionnalité, et de la *Realität* perçue en *Sachlichkeit* « perçue » dont la plus grande part, infigurable, constitue un excès irréductible sur toute figurabilité potentielle et même virtuelle - cet infigurable l'est *radicalement* et « renvoie » à la transcendance absolue comme horizon. Par là, le sublime s'atteste aussi par cela qu'à cet excès de la *phantasia*-affection sur toute imagination correspond strictement un *excès de l'affectivité*, dans ce que nous nommons *affection sublime*. Ou plus exactement, en termes plus strictement phénoménologiques, le sublime atteste qu'à son registre le plus archaïque, le champ phénoménologique rend *indiscernables* la *phantasia* et l'*affectivité*, donc aussi les *phantasiai* et les *affections*². Mais celles-ci ne peuvent avoir lieu « toutes seules » dans on ne sait quelle « atmosphère », elles impliquent à leur tour au moins la matrice transcendantale d'un soi susceptible de les recevoir. Il n'y a donc « phénomène » comme sublime qu'*avec* changement de registre architectonique de ce que l'on nomme classiquement l'aperception transcendantale immédiate de la conscience. Ce qui en est d'abord en évanouissement/surgissement, c'est l'aperception liée à l'intentionnalité (imaginative ou perceptive), et c'est elle qui, par neutralisation de la transposition architectonique (changement de registre architectonique), se retrouve dans le soi archaïque en contact immédiat avec soi, c'est-à-dire dans ce que nous avons nommé ailleurs (*Préface* à l'écrit de M. Geiger)³ « aperception transcendantale purement sensible » (*fühlbar*), celle du *Selbstgefühl* par laquelle le soi, ayant perdu le contact avec les objets intentionnels, se sent (*fühlt*) en contact avec soi. Mais plus profondément, dans le « phénomène » comme sublime, où c'est la *phantasia* indissociablement *affective* qui « perçoit » (*perzipiert*), c'est ce soi lui-même qui entre en clignotement en étant par ailleurs et du même coup, dans les enjambements de l'instantané (transcendance absolue) en tant que revirements dans les clignotements au « moment » du sublime, pris par l'imminence de son évanouissement dans l'infinité en chaos du champ phénoménologique et par l'imminence de son resurgissement depuis cette même infinité, sans que cette « alternance » proto-temporalisante du proto-ontologique en écart originaire dans le schématique soit pour autant aveugle comme en une

2. Étant entendu qu'il serait naïf de penser qu'à chaque *phantasia* correspond une affection. Ni les *phantasiai* ni les affections ne sont pleinement individuées.

3. M. Geiger, *Phénoménologie de la jouissance esthétique*, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. II, Beauvais, 2002.

circularité sans fin. Cela, parce que cette « aperception transcendantale purement sensible » est inséparable du radical dehors non spatial et non temporel de la transcendance absolue par rapport à laquelle, seule, elle se « sent » pure intimité, et ce radical dehors n'est pas pour autant, contrairement à ce qu'a encore pensé Kant, purement intelligible pour un soi nouménal en rapport intime avec Dieu. Pour ainsi dire, il y a « encore » quelque « Un » (et non pas quelqu'un) pour paraître « entretenir » de son côté les clignotements du soi, ce quelque « Un » en clignotements alternés étant dès lors ce qui « accueille » et est « accueilli » par ce qui paraît comme l'infini en chaos du champ phénoménologique. Le « phénomène » comme sublime se phénoménalise donc proprement dans ce retournement de l'accueil en être-accueilli où, par un retrait qui n'est pas retrait de la transcendance absolue sur un observatoire inexpugnable, le soi archaïque en contact schématisant avec soi clignote aussi phénoménologiquement, en écho à son clignotement avec la transcendance absolue, entre tel ou tel « phénomène » qui met l'affection sublime en mouvement (ce que nous avons appelé « l'occasion ») et le *tout inchoatif*, infigurable et non totalisable, infini et indéfini des *phantasiai*-affections en chaos.

Plus exactement, au *premier pôle*, qui est en fait celui de tout « phénomène » relativement individué et dès lors au moins virtuellement sublime ou pouvant toujours être considéré *comme sublime* (car indéfiniment déterminable et quantifiable), des affections en foules viennent, avec les *phantasiai* qu'elles habitent, à elles-mêmes et *tendent* à se condenser phénoménologiquement dans l'affection sublime qui est *globale*, et qui est coextensive du *Selbstgefühl* d'un soi qui la reçoit activement par l'éveil du proto-ontologique dans le schématique. Comme si, donc, l'affection sublime en ce sens était le redoublement de l'affectivité archaïque en elle-même encore tout à fait inattestable phénoménologiquement comme fond ultime identique au proto-ontologique (à ce qui s'initie dans l'enjambement de l'instantané des revirements du clignotement par le *Fungieren* schématique-transcendantal) ; c'est ainsi que le « soi » (quel qu'il soit, donc dans la pluralité de l'interfactivité transcendantale) fait partie intégrante, quoique tout en virtualité, de tout phénomène : comme *pointe* des mouvements des affections venant à eux-mêmes dans l'éveil *global* du proto-ontologique au sein de l'affection sublime, qui doit bien être « ressentie » par quelque Un. Au *second pôle*, qui est en fait celui où tel phénomène, par interruption schématique, échapperait à l'individuation, même relative, pour remettre en jeu de manière chaotique la double infinité (schématique et proto-ontologique) du champ phénoménologique, les affections(-*phantasiai*) venant à elles-mêmes, désancrées de leurs écarts schématiques en tel ou tel phénomène, achèvent en quelque sorte leur condensation phénoménologique dans *l'excès non traumatique* de l'affection sublime, *lui-même tant et entre-tant par son clignotement la transcendance absolue*, cet excès étant, si l'on veut, celui de la « vie même » comme la pulsation originare du proto-ontologique dans le schématique. Il en ressort le « soi » archaïque non positionnel et éternel en tant qu'immémorial et immature, comme si la condensation extrême ou l'excès (*hy-*

bris) de condensation de l'affection sublime elle-même pour ainsi dire au-delà d'elle-même (dans son retournement depuis la transcendance absolue), ramenait à l'aspiration infinie (sans sujet qui aspire) de l'affectivité comme telle, en quoi cette sur-condensation est comme l'attestation phénoménologique *indirecte* de l'affectivité originaire, ou comme ce « lieu » où celle-ci elle-même, par-delà ses modulations en affections, viendrait à elle-même. C'est en ce sens que ce second pôle, comme « passage » au-delà, serait si bouleversant - il serait lui-même, mais seulement en tant que pôle, la matrice transcendante, irréductiblement énigmatique, de *l'instituant symbolique* (ou Dieu). Et cet au-delà, cependant encore *fühlbar*, n'est « supra-sensible » que selon les découpes classiques de la philosophie.

Qu'en est-il donc de ce « soi » où s'opère la sur-condensation (systole) de l'affection sublime, et où, par le passage de celle-ci au-delà des affections, s'atteste, *en son hyperbole en clignotements*, l'écart originaire entre proto-ontologique (en lequel les affections s'éveillent et se mettent en mouvement) et schématique (où les écarts en lesquels sont logées les affections distribuent celles-ci en diastole de façon schématique)? Ce « soi » clignote, dans le « moment » du sublime (en son entier, avec ses deux pôles), à l'un de ses pôles, comme « soi » revenant de l'au-delà, en quelque sorte initiateur de la « neutralité » de la description phénoménologique. Mais ce « soi » est aussi insaisissable parce que clignotant comme pôle dans l'enjambement de l'instantané des revirements des clignotements avec l'autre pôle (la transcendance absolue) ; il constitue, en quelque sorte, le « *sum* » du cogito en son registre le plus archaïque qui est originairement *Leibhaftigkeit*, affectivité. En ce sens, dans le retournement sublime, le « moment » phénoménologique du sublime est aussi celui de l'être (*Wesen*) de la sorte virtuel du schématisme phénoménologique se schématisant aveuglément (hors langage) sans soi ou sans ipse. Le soi le plus archaïque en contact immédiat avec soi habite bien, par là, tel ou tel « phénomène » comme sublime, puisqu'il clignote *avec* lui, tout en clignotant *en* lui. Certes, si le soi ne se « sent » même plus en train de « sentir » (*fühlen*) ou plutôt ne se « sent » plus, en imminence, que dans le mouvement (affection sublime) de l'excès où les affections s'indifférencient en se sur-condensent phénoménologiquement sous l'horizon de la transcendance absolue, il est près de l'extinction dans la béance ouverte du discord ou de l'écart du schématique et du proto-ontologique ; mais ce discord ou cet écart est lui-même en clignotement dans la schématisation, et c'est bien par là que, phénoménologiquement, le « moment » du sublime correspond à une sorte d'expérience-limite jamais accomplie ou fixée sinon dans l'illusion transcendantale. Car c'est tout autant son affectivité et ses affections que les *phantasiai* qu'elles habitent qui constituent la concrétude du soi, sa « vie » ou sa « vérité ». Le soi clignotant comme depuis l'au-delà, n'est jamais « touché » que par contacts atemporels, et paradoxalement « à distance », et toujours en imminence, dans *l'expérience* (proprement sublime) *de l'enjambement incessant et foncièrement instable*, de *l'instantané* (*exaiphnès* platonicien) des revirements qui ont lieu dans les cli-

gnotements. Si, dans un sens, celui du mouvement de l'extinction du soi dans la transcendance absolue, c'est comme si cette extinction était du même coup celle de toute affection emportée dans le mouvement de son hyperbole, pour ne laisser virtuellement surgir que l'infinité tout en chaos du champ phénoménologique, dans l'autre sens, où le mouvement de l'extinction revire, dans l'instantané, en mouvement d'éveil, et où cette même infinité s'écarte d'elle-même par l'ouverture en écart en elle du schématique, c'est comme si le soi emporté dans le mouvement de son hyperbole mais amorçant sa diastole entraînait avec lui, avec les *phantasiai* et l'affection sublime, le contact schématisant de soi à soi. Si bien qu'au fond, le « moment » proprement phénoménologique du sublime n'est rien d'autre que celui, incessant dans ce « moment », des revirements en eux-mêmes insaisissables dans leurs enjambements, et par là évidemment infigurables au sein des clignotements où se phénoménalise tel ou tel « phénomène » comme sublime - « incessant dans ce moment » car les revirements instantanés y sont, mais toujours hors temps, et parce que leurs enjambements ne donnent lieu, tout au plus, qu'à des proto-temporalisations (proto-spatialisations), c'est-à-dire à des phases de proto-présence sous les horizons du passé et du futur transcendants, et nullement à la pure et simple répétition de l'instant qui se muerait aussitôt en présent se réalimentant incessamment et continûment. Autrement dit, tel ou tel « phénomène » comme sublime n'est tel que dans la mesure où il dévoile (*Enthüllung*) sa structure phénoménologique transcendantale (et comme on le voit : dynamique) et son articulation schématique et proto-ontologique à la pluralité indéfinie des phénomènes. Cela même, alors que, tout d'abord et le plus souvent, dans notre expérience du monde, des êtres et des choses, cette structure transcendantale demeure cachée ou enfouie dans le *Fungieren* transcendantal et avec elle les jeux proprement phénoménologiques des phénomènes en leur phénoménalité, c'est-à-dire les *Wesen* sauvages en tant que *phantasiai* et affections, non figuratives et non positionnelles (les concrétudes phénoménologiques des phénomènes).

C'est dire aussi que, dans la mesure où les enjambements des revirements instantanés battent comme le cœur même (le cœur même des clignotements) de tel ou tel « phénomène » comme sublime, il y a, en ce cœur, *excès* sur tout présent et même sur toute présence se temporalisant (se « stabilisant ») en langage, c'est-à-dire, en lui, cette proto-temporalité instable et dansante dont les seuls horizons (proto-temporels) sont le passé proto-ontologique immémorial qui n'a jamais eu lieu (en présence, en présent) et le futur proto-ontologique immature qui n'aura jamais lieu (en présence, en présent), comme cela même par rapport à quoi les schématismes de phénoménalisation s'attestent comme toujours déjà et toujours encore en retard et en avance, donc aussi en écart par rapport à eux-mêmes, car déjà devancés par eux-mêmes encore toujours en retard, et déjà retardés par eux-mêmes encore toujours en avance. S'il n'y avait cet écart ou ce discord *internes*, il n'y aurait ni schématismes ni proto-ontologie (en proto-temporalisation) phénoménologiquement attestable, fût-

ce indirectement, et toute cette phénoménologie ne serait dès lors que pure construction ou spéculation métaphysique. On comprend par là que tel ou tel « phénomène » comme sublime est pour nous un noyau central de la phénoménologie - tel ou tel phénomène comme sublime et non pas simplement son affection ni encore moins sa représentation comme point de rencontre avec un Dieu unique.

En d'autres termes encore, l'erreur classique, que l'on peut aisément refaire à une lecture quelque peu distraite de Kant, aura été de penser que le supra-sensible (*das Uebersinnliche*) faisait plus que pointer dans le sublime (Kant parle rigoureusement d'« élévation » à la « destination » [*Bestimmung*] suprasensible, et ce, précisément, par le « sentiment » [*Gefühl*] du sublime), c'est-à-dire s'y attestait. Cette erreur consiste précisément à confondre supra-sensible et *undarstellbar*, *infigurable*, alors qu'il est encore *fühlbar* et que, s'il a bien une structure phénoménologique-transcendantale, tel ou tel phénomène n'est, en quelque sorte comme tel, rien qu'*infigurable*, c'est-à-dire, cela va de soi, non transposable en perception, mais aussi et surtout *non transposable en imagination* (et, on l'a vu, insaisissable en concept qui n'est ici qu'un mot). C'est pourquoi, au reste, l'affection sublime est la seule affection qui, emportée dans le mouvement de son hyperbole ou de son excès, ne peut se transposer, en elle-même, en affect traumatique, bien qu'elle implique, selon nous, une certaine *Spaltung* (dynamique, éminemment) du soi, ou de la *Leibhaftigkeit* par rapport à la *Leiblichkeit* que cependant la *Leibhaftigkeit* habite de la pulsation de ses clignotements complexes. Quant au « phénomène » comme sublime, ce n'est rien d'autre, nous le comprenons à présent, que le phénomène « en dehors de » *sa phénoménalisation*, ou « en attente » de celle-ci, dans son apparence manifeste de positivité « susceptible » d'inciter au sublime, ou de déclencher son « moment » dans la phénoménalisation même.

Cependant, la transposition (architectonique) en imagination peut avoir lieu, *mais à l'aveugle*, avec la transposition de l'affection sublime dans l'indicible *angoisse traumatique*, selon ce qu'on peut nommer le malencontre. Le montrer est la tâche qu'il nous faut à présent accomplir si nous voulons traiter plus exhaustivement de la genèse phénoménologique-transcendantale de l'affectivité, et comprendre la nécessité de principe de la phénoménologie, son irréductibilité à l'artefact ou au *constructum*.

*
* *

Le « phénomène » comme sublime, venons-nous de montrer, est caractérisé par une affectivité qui, quoique en excès hyperbolique dans l'affection, n'est pas traumatique, et par des *phantasiai* tout en chaos et en excès tant sur le pouvoir (*Vermögen*) de représentation (intentionnel) que sur le pouvoir de temporalisation en langage ; cela, par surcroît, sans que cet excès soit par lui-même « saturant » puisqu'il n'est le « contenu » d'aucune « forme » (sinon

par abstraction seconde). Tout à l'inverse, soutiendrons-nous en première approximation, le *trauma* résulte d'un retournement à interroger de cet excès en *excès de l'imagination*, et cela, non pas parce que la *Stiftung* de l'imagination conduirait celle-ci à figurer le « phénomène » comme sublime dans un objet imaginé (*Bildsujet*), mais parce que, l'infigurabilité de principe du « phénomène » *comme sublime* excluant sa figuration en objet et impliquant dès lors son *vide* par rapport à l'imagination, celle-ci est tout entière prise, paradoxalement, au simulacre que constitue un *Bildobjekt* originellement tout virtuel, c'est-à-dire aux captures potentielles de la *Spaltung*. Cet « objet » vide de tout contenu intuitif figuré est précisément ce qui constitue le *trauma*, et les intentionnalités imaginatives qui le visent sont également vides, à l'origine, de toute intuitionnabilité : elles ne visent en fait, mais sur le registre du simulacre - *Bildobjekt* virtuel - que des significativités imaginatives (c'est-à-dire sans autrui transcendantal) et se structurent dans ce que la psychanalyse a nommé « fantasme originaire ». Celui-ci n'est donc pas, originellement, figurable, même s'il peut organiser, de lui-même, et par la médiation du processus primaire, des figurations imaginatives se substituant au virtuel, avec cela, qui est d'importance essentielle, que les significativités imaginatives supportant ces figurations ne correspondent pas (telle est la *Spaltung*) aux sens intentionnels que la conscience ainsi surprise leur attribue. Il s'agit donc d'un « parasitage » plutôt que d'une « création » (le « travail du rêve » ne « pense » pas, disait Freud), et la conscience ne peut s'expliquer sa surprise ou sa capture par la figuration. La trace qui demeure de cette surprise dans la conscience, correspondant à ces significativités éclatées mais tenues ensemble dans leurs éclats par la structure du fantasme, est le découpage symbolique coextensif de l'affectivité, non pas en affections, mais en *affects*, « passions » ou *pathè*, seulement sentis (« somatiquement » du côté hystérique, seulement ressentis du côté pervers, tout simplement ou absolument subis passivement dans les psychoses, au sein d'une *Leibhaftigkeit* désormais entrée en sécession plus ou moins complète). Enfin, du côté du soi, il y a pareillement *Spaltung* entre un soi qui, par « crispation », s'est refermé sur lui-même et est plus ou moins en voie d'implosion identitaire, et un « soi » qui, pris à l'effet du simulacre du *Bildobjekt* en sa virtualité, est pour ainsi dire un « soi » imaginaire, un « faux soi » (Winnicott) capté par la structure du fantasme originaire, et éventuellement représenté dans les figurations de celui-ci moyennant le processus primaire (qui « associe » principalement des affects).

Par là, avant d'en venir au problème de fond, une distinction s'impose d'abord au sein de l'affectivité, entre affections et affects. En première approximation, nous lierons les *affections* aux excès de la *phantasia* sur l'imagination, c'est-à-dire, à ce qui, de la *phantasia*, n'est pas (architectoniquement) transposé et même transposable en imagination. Ces affections dans leurs variations (bonheur, joie, vivacité, plénitude, mélancolie, tristesse, etc.) relèvent du ravissement (*Wonne*) dans ses deux sens, et appartiennent au « phénomène » comme sublime. En revanche, nous lierons les *affects* aux excès de l'imagina-

tion sur la *phantasia*, là où, précisément, la transposition, nécessairement en excès/défaut ou en porte-à-faux, de la *phantasia* en imagination, efface quasi-complètement la *phantasia* dans la structure elle-même intuitivement infigurable du fantasme, donnant lieu aux intentionnalités imaginatives vides (parce que visant le *trauma* infigurable) qui structurent les affects. De la sorte, ceux-ci, selon l'ampleur du plus ou moins grand écart (*apeiron* du *Philèbe*) dans la *Spaltung*, peuvent conduire à l'évidement des affections dans les affects (l'angoisse dans ses variations : malheur de vivre, morbidité, ennui, monotonie, oppression, vide, état dépressif, etc.)

En ce sens et toujours en première approximation, les affections s'attestent en étant réveillées par la *traversée sublime* dans les clignotements du « phénomène » comme sublime, c'est-à-dire aussi dans les clignotements de l'affection sublime entre elle-même dans son mouvement condensant les affections et elle-même prise au mouvement de leur sur-condensation comme mouvement de son hyperbole. Celui-ci, nous l'avons dit, atteste indirectement de l'aspiration infinie de l'affectivité archaïque, et a pour effet, dans l'insaisissabilité de l'instantané incessamment enjambé, de réveiller l'affectivité à ses modulations dans les affections, modulations ici instables et infinies. Par là-même, nous dirons de ces affections ainsi « rechargées d'énergie », qu'elles sont, en dépit de leur caractère radicalement non positionnel, « positives » ou positivement sublimes. En elles, dans ce moment sublime en proto-temporalisation, il y a contacts multiples avec le « vrai soi » comme *Fühlung*, et même *Ein-fühlen* des affections de l'intérieur d'elles-mêmes, c'est-à-dire depuis leurs mouvements propres dans les écarts schématiques en gésine, le proto-ontologique venant ainsi à lui-même par l'écart de l'excès de l'affection sublime qui tend à la fois à s'en détacher et à les absorber - la tension étant ici toujours l'enjambement de l'instantané qui rejaillit sur la remise en mouvement des affections en tant que celles-ci constituent autant de tels enjambements schématiquement redistribués, et faisant les traces schématiques des *Wesen* sauvages, à la fois affections et *phantasiai*. Ces affections sont donc pour ainsi dire *Fühlungen* de l'infigurable, et peuvent de la sorte porter aussi bien sur autrui que sur soi, même si autrui n'est pas étranger de la même manière que le soi l'est pour soi - ici n'est en question que le fait qu'il n'y a précisément pas d'*Einfühlung* en général sans mise en jeu de la *phantasia* (et du *Phantasieleib*), et donc de l'affectivité qui, au registre le plus archaïque, en est indissociable. C'est en ce lieu aussi, faut-il ajouter pour être complet, que se produit la rencontre du phénoménologique et du symbolique (enjambé comme instituant symbolique), c'est-à-dire la possibilité de l'élaboration symbolique vivante à travers ses différents registres.

De leur côté, les affects paraissent pour ainsi dire par *recul* devant le sublime (transposé du fait même en trauma) : selon toute apparence, c'est par crispation de soi en soi que surviennent les affects comme « contacts » avec le « faux soi » divisé (*gespalten* du soi archaïque originaire) par les significativités du fantasme. Ces affects, encore une fois, sont ou bien *empfindbar* (pôle de

la perversion) ou bien « hypnoïdes » (pôle de l'hystérie), ou bien, quand la pathologie n'est pas déclarée, flottent (ce qui ne veut pas dire clignotent) entre les deux. Ils sont en tout cas *gespalten* de leur significativité reportée au fantasme en tant que structure fixée du *Phantomleib*, et sont *illusaires* dans la mesure même où ils constituent la part hylétique dérobée, avec leur significativité, de la partie hylétique abstraite manifeste du noème de l'acte intentionnel d'imagination où la conscience vise, voire même intuitionne, un objet intentionnel. La caractéristique phénoménologique du « faux soi » est qu'il croit ou pense « se toucher » authentiquement dans l'affect alors même qu'il ne sait pas, et ne peut pas savoir par où et comment il « se touche ». Il suffit d'ajouter que tout être conscient a tout cela à la fois, fût-ce en *Fungieren* transcendantal caché, l'une ou l'autre part étant plus ou moins « émergée », pour se rendre compte des *métamorphoses* aussi étonnantes que complexes subies par l'affectivité dans son extrême *labilité*, par l'action même des affects.

Cela nous éveille à la question de savoir ce qui peut bien conduire, phénoménologiquement, du « phénomène » comme sublime à ce qui doit encore être un « phénomène » (mais qu'est-il ?) par la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination : difficile question parce que, si le trauma est réel (et en un sens : *reell*, caché dans les profondeurs infigurables) et est attesté par ses « effets » réels (*reell* au même sens) moyennant la structuration par le fantasme originaire, cela va de pair, irréductiblement, avec la prise des intentionnalités imaginatives et de leurs significativités au caractère foncièrement *irréel* du simulacre en quoi consiste le *Bildobjekt* ici réduit à la vacuité d'une simple et virtuelle « apparence perceptive ». Nous ne pouvons avancer qu'en zigzag, et tout d'abord poser pour elle-même la question de l'affection en excès qui conduit à son retranchement dans le trauma.

On peut commencer par introduire la médiation d'une affection, qui est, non pas d'abord un affect, mais, « avant » lui, l'affection d'angoisse, liée à ce que nous nommons ailleurs, en écho à ce que Kant entendait par « moment répulsif » du sublime, le sublime « négatif », c'est-à-dire au « blocage » ou à la « fixation » du soi « au bord » de ce qui surgit comme un abîme, à savoir de son enfouissement ou de son évanouissement, « appréhendé » par lui comme sa mort (cf. la « crainte de l'effondrement » de Winnicott) : mort elle-même infigurable, ressentie dans l'affection comme « horreur nue » (Binswanger), et apparemment *destructrice* de tout phénomène, y compris du « phénomène » comme sublime. Ce sublime est « négatif » en ce que la sur-condensation de l'affection sublime paraît *évider* celle-ci d'elle-même, donc aussi évider les *phantasiai*-affections du « phénomène » comme sublime. C'est ce que nous avons nommé « implosion » dans nos *Méditations*, et c'est parce que cet évidement est « ressenti » par le soi pour cela-même en crispation sur lui-même qu'il paraît globalement à celui-ci comme angoisse. Non pas donc, évanouissement de l'étant, comme chez Heidegger, mais évidemment de l'affection sublime, et par là, des affections et des *phantasiai*-affections. Le « soi » pris par l'angoisse ne ressent plus rien que l'angoisse, et il est « dissocié » (*gespalten*) du soi en

jeu dans l'intentionnalité d'imagination. Il s'agit donc aussi d'une fixation circulaire du soi classique de l'aperception dans la structure de l'intentionnalité d'imagination, et l'on pourrait dire, si ce soi en venait à fonctionner *tout seul*, pour son propre compte, que ce avec quoi il serait encore en relation serait l'« apparence perceptive » *vide* (le simulacre du néant) comme *prôton pseudos* de l'infigurable en quoi consisterait finalement ici le « phénomène » comme sublime. Là, le soi, circulairement bloqué en soi, *viserait* dans le clignotement de ce vide avec son simulacre, et donc à l'infini dans les revirements internes à ce clignotement, à se retrouver *indemne* comme substrat ultime - et ce serait bien de la sorte une manière d'exprimer l'excès de l'imagination sur la *phantasia*.

Si cet excès se maintenait dans la monotonie vide d'un temps vide, il signerait donc le « triomphe » du côté *illusoire* du « phénomène » comme sublime, illusoire parce que paraissant unilatéralement comme non-être ou néant, alors même que cette illusion, qui est celle de l'« apparence perceptive » vide (celle d'un *Bildsujet* absent et tout virtuel : l'intentionnalité imaginative est ici vide de figuration intuitive), est le simulacre de l'excès de l'affection sublime qui, de la transcendance absolue, s'est transposé en *trauma*, et à ce titre, existe dans le moment même où il n'existe pas, c'est-à-dire est « en fonction » (virtuel) dans le moment même où il n'existe pas en acte, selon le paradoxe inhérent au simulacre. Nous aurions donc affaire ainsi à une sorte étrange de « phénomène », qui doit nous interroger, et dont nous distinguons par abstraction les parties intégrantes : un soi *verstellt*, déplacé par dissimulation (autre sens de *Verstellung*) en « faux soi » pris dans la structure du fantasme originaire, une « apparence perceptive » vide (simulacre), Rien où pointe le néant pour ainsi dire à la place de l'affectivité, menaçant de dissoudre cette dernière, et ce qui en reste comme *affection* d'angoisse, comme évidemment dans le néant de toute affection, et ce, pour ainsi dire, « avant » la structuration de l'intentionnalité imaginative en significativités imaginatives vides d'intuition mais chargées d'affect, devant ce « non-événement » (du point de vue phénoménologique il ne s'y passe précisément rien) qu'est cet évidemment lui-même, trauma foncièrement « non vécu ». Si l'on devait parler, là, d'une « découverte » du soi, ce soi serait dissimulé-déplacé *avec* « l'apparence perceptive » vide ou le simulacre du néant. Donc ce serait tout le « phénomène » comme sublime qui serait de la sorte « travesti » dans ce qu'on pourrait nommer le *simulacre du sublime*. Et la question est aussitôt : en quoi ce simulacre en son entier est-il encore « phénomène » ?

Caractérisons-le d'abord de plus près. En tant que travestissement du « phénomène » comme sublime, il transmue celui-ci à la fois en néant (quand le simulacre paraît comme ne simulant que l'apparence vide du vide, donc comme n'étant lui-même que néant), et en rien (c'est quand le simulacre n'existe pas qu'il existe, c'est-à-dire qu'il « fonctionne » comme simulacre), et ce, parce que la *phantasia* a été complètement *effacée* par l'imagination, donc parce qu'il n'y a plus de *phantasiai* et surtout plus de *phantasiai* « per-

ceptives » (en excès indéfinis) mais seulement des « *apparences* perceptives » vides, c'est-à-dire, encore une fois sans objet figuré ou imaginé. Au fond, le sublime négatif se fixerait d'abord avec une *intentionnalité imaginative de l'inimaginable*, et cela, dans le « moment » même où la *phantasia* et l'affectivité se volatilisent, l'affectivité étant mise au compte de l'*alagon* des seuls affects. Tout se passe donc en cela *comme si* l'on avait affaire aussi à une sorte de transposition architectonique précipitée ou *prématurée* de la *phantasia* en imagination, au fil de laquelle la *phantasia* (et l'affectivité qu'elle est aussi indissociablement) serait subtilisée, atmosphérisée, et corrélativement, le *Phantasieleib* dissout dans le *Phantomleib*. Nous voyons par là que c'est cette « prématuration » qui fait problème, et qui pose même un immense problème : comme si elle était devancement, ou *court-circuit aveugle* des enjambements de l'instantané des revirements dans les clignotements du « phénomène » comme sublime, comme si ce court-circuit faisait « sauter » par-dessus le risque d'engloutissement ou d'évanouissement du soi, apparemment maître absolu de lui-même dans l'apparence d'authenticité d'une sorte d'immanence d'autant plus imaginaire qu'elle paraît plus radicale : comment ne pas penser ici à *Sein und Zeit* et à ce que Heidegger nomme le devancement (*Vorlaufen*) de la mort, et comment ne pas en conclure que toute l'ontologie fondamentale n'est finalement qu'*en simulacre* - ce qu'atteste par ailleurs l'absence quasi-totale, non pas seulement de la *phantasia*, mais aussi du sublime dans l'œuvre de Heidegger. Il n'empêche. Même si le néant ou le Rien de *phantasia* ne peut-être, dans notre architectonique de la phénoménologie, qu'en simulacre, c'est-à-dire une illusion en fonction, opérante ou active depuis sa virtualité, l'affection qui lui correspond, et qui est celle de l'angoisse, n'est pas elle-même illusoire ou imaginaire. Elle est bien « ressentie », c'est-à-dire réelle (*reell*), même si c'est par un soi (tenant encore au soi archaïque en contact avec soi) qui a été dérobé ou dissimulé par la *Verstellung*, et *gespalten* du « faux soi » situé par le fantasme : il n'en est pas moins situé aussi du même côté de la *Spaltung* que de la *Leibhaftigkeit* en sécession, et l'affection d'angoisse n'est rien d'autre, rappelons-le, que l'affection de l'évidement de l'affection, c'est-à-dire l'affection du mouvement affectif en train de fuir sa rencontre avec lui-même (du proto-ontologique en train de s'annuler) sous l'horizon de la transcendance absolue.

Nous retrouvons ainsi une question au moins parente de la vieille question du *Sophiste* de Platon, et qui est celle du « fonctionnement » propre au simulacre. Cette question est proche aussi de celle que nous posions ailleurs du *simulacre ontologique* (dont on voit qu'elle se pose finalement et à titre principal à propos de Heidegger). On pourrait dire, encore en première approximation, mais dans cette même ligne, qu'*une fois* que le simulacre *est posé* (pour ce qui advient comme sujet dans les figures pathologiques, ou *par* le philosophe), *il n'y a plus de clignotement phénoménologique* puisque c'est précisément en tant que n'existant pas en acte que le simulacre existe virtuellement en exerçant ses « effets », ou puisque le poser comme existant en acte, c'est l'anéantir dans l'*abstraction* d'une structure ontologique paraissant immuablement *fixe*,

comme si le simulacre se bloquait en cette structure qui n'offrirait plus par elle-même (de paraître vraie) les moyens de critiquer son illusion, ou comme si l'illusion même de l'illusion « oubliait » l'illusion tout en structurant « réellement » (*reell*) l'expérience. En ce sens, le fantasme originaire n'est bien, en lui-même, que ce simulacre lui-même, en fonction mais non posé, et comme structure active et *pour lui seul*, en fait *non-phénomène* ; et déjouer les effets de simulacre, c'est sans doute s'apercevoir qu'il n'existe (n'exerce ses effets) qu'en n'existant pas, qu'en étant à jamais inaccompli en position. C'est cela même qu'il nous faudrait à présent intégrer, avec l'angoisse, dans un phénomène global, impliquant la virtualité.

Manifestement, il n'y a pas d'autre issue que de considérer le simulacre du sublime depuis les pôles du clignotement phénoménologique du « phénomène » lui-même comme sublime - et quant à l'affectivité, nous aurions bien là une première métamorphose de l'affection sublime dans ce qui serait l'un de ses sens exclusifs, celui de capture par l'affection d'angoisse. Le « phénomène » comme sublime clignote, on l'a vu, entre le surgissement et l'évanouissement mutuellement alternés de l'intimité absolue (non spatiale) du soi archaïque et de l'extériorité absolue (non spatiale) de la transcendance absolue, l'alternance s'effectuant dans l'instantané des revirements en clignotement de l'une à l'autre, et l'écart (comme rien d'espace et de temps) de l'une à l'autre se schématisant dans ce qui est du même coup schématisme phénoménologique des enjambements de l'instantané, ni l'une ni l'autre n'y étant jamais proprement atteinte, sinon en contact par et en cet écart même. C'est ainsi, rappelons-le, que s'entremêlent les affections et les *phantasiai*, en habitation réciproque, donc le proto-ontologique et le schématique. Tel est le « phénomène » comme sublime, c'est-à-dire le phénomène dans le « moment » de sa phénoménalisation, s'attestant dans ce « moment » atemporel par rupture, pareillement atemporelle, du schématisme, laquelle induit, dans cette attestation, une *Spaltung* dynamique, où le schématisme de langage est au moins virtuel. Par suite, l'effacement de la *phantasia* par l'imagination, par la *Stiftung* de celle-ci comme intentionnelle, aurait lieu, dans le cas du sublime, par un « blocage » sur le *proto-ontologique* en sécession, avec cela cependant que ce dernier, n'ayant plus de « répondant » schématique au sein du clignotement, s'y transposerait ipso facto, et architectoniquement, en *ontologique* ou tout au moins en quasi-ontologique, coextensif d'un soi dès lors pris par l'affection de l'angoisse, d'un « temps » éclaté en ek-stases *vides*, et d'un soi pris dans l'« apparence perceptive » du néant, seulement soutenu, dans son étrange non-être (rien), par des significativités imaginatives *vides*. Il ne serait alors plus question de proto-temporalisation, ni donc de temporalisation en présence de langage ; il ne serait pas plus question de réminiscences (*phantasiai*-affections) du passé immémorial croisées avec des prémonitions (pareillement *phantasiai*-affections) du futur immature, donc plus question d'affections différenciées, mais d'ek-stases du « temps » et d'un soi *gespalten* que seul quelque chose comme une « résolution » (*Entschlossenheit*) abstraite (toujours suspendue)

serait susceptible de mettre en mouvement, de « décoincer ». On comprend mieux par là comment une telle fixation d'un tel soi le reconduit en fait au soi reporté au registre de l'intentionnalité, et ce, même si, comme c'est ici le cas, l'intentionnalité est seulement celle de significativités imaginatives et non pas celle du sens intentionnels d'objets expressément figurés, intuitivement en imagination ; de même que l'on comprend mieux que fixer le « phénomène » comme sublime par l'imagination le conduit au néant ou au Rien de l'« apparence perceptive » du néant, du simulacre de l'infigurable (ce dernier confondu avec le néant).

Nous avons souvent utilisé cette disjonction par un « ou » du néant et du Rien. C'est que, nous nous en apercevons, c'est là que clignote ce que nous nommerons désormais le *pseudo-sublime* comme « phénomène ». Le *simulacre lui-même s'évanouit* en tant qu'il paraît *ontologique*, mais *il resurgit* en tant qu'il paraît *phénoménologique*, c'est-à-dire en tant qu'il paraît, par l'effacement qui fonctionne en lui de la *phantasia*, comme l'« apparence perceptive » de l'infigurable transposé en néant de figuration intuitive. Autrement dit, il *s'efface* en s'enfouissant dans la quasi-ontologie, voire dans l'ontologie - au sens de l'ontologie fondamentale de Heidegger - en ce que l'aperception transcendante est censée accompagner sans défaut toute « perception », qu'elle soit sensible-intelligible (*Vorhandensein*), symbolique (*Zuhandensein*) ou intellectuelle (*Selbstsein*), dans un champ d'où l'illusion est chassée en tant qu'elle ne peut plus y être qu'« accidentelle » ; et il *resurgit* dans la mesure où l'ontologie fondamentale, les structures existentielles du Dasein, paraissent comme des structures vides du vide, comme des fils de vide tendus sur du néant, et ce, au regard de l'« apparence perceptive » qu'a quand même le néant, mais sur un autre registre, celui du fantasme originaire, où le soi n'est plus le soi « authentique » qui à vrai dire n'existe pas ici, mais le « faux soi » ayant été transposé par la *Verstellung* du « vrai soi » quant à lui *gespalten* du « faux soi » si toute *phantasia* a été entièrement absorbée dans l'irréalité du simulacre. Et par l'affection de l'angoisse, qui est en excès, nous savons que *ce néant*, qui est néant d'objet ou d'étant, *est en réalité le trauma* (une mort « momentanée »).

Nous commençons par là à y « voir » un peu plus clair. Il y est bien question d'une sorte de *Stiftung* « prématurée », « à contre-temps » (car il n'y a pas là encore de temps) ou « précipitée » de l'intentionnalité imaginative, *comme si* l'imagination, qui figure intuitivement des objets intentionnels, était victime de l'illusion de pouvoir figurer en simulacre ce qui est par principe infigurable. C'est donc, phénoménologiquement, par la médiation de cette *Stiftung*, qui implique un changement de registre et une transposition architectoniques, que le « phénomène » comme *pseudo-sublime* se phénoménalise dans le clignotement dont nous venons brièvement de caractériser les pôles - l'existence et la non-existence actuelles du soi étant mises hors circuit, le tout de ce « phénomène » très paradoxal se situe dès lors dans la *Spaltung* du soi, *entre* la sur-condensation de l'affectivité dans le « moment » sublime de la rupture schématique et son évidement dans le simulacre du néant, donc cli-

gnote phénoménologiquement entre la transcendance absolue et le néant. Et c'est à cette *Stiftung* « prématurée » ou « précipitée » - « précipitée » au sens aussi d'un « précipité » chimique, dans l'affection unilatérale de l'angoisse évidant l'affectivité - que correspond, du même coup, la fixation non moins « prématurée » ou « précipitée » du soi sur le soi en jeu dans le rapport intentionnel, ici nécessairement encore tout imaginaire. Cela a pour effet, d'une part les balancements instables du simulacre ou de l'« apparence perceptive » entre le pur et simple néant, transparent ipso facto au supposé réel, et le rien où opère « en fonction » la structure du fantasme, d'autre part et corrélativement, les balancements instables du « faux soi » entre ce qui est censé être une sorte de confrontation brutale avec le néant, laquelle est devancement de la mort dans la « sur-puissance » imaginativement supposée « authentique » du soi (Heidegger), et une capture par la structure imaginaire du fantasme où ce soi se trouve d'avance assigné au gré des figurations imaginatives possibles de celui-ci moyennant le processus primaire. Le « vrai soi » en est *gespalten* avec le trauma dans la *Leibhaftigkeit* en sécession, et le porte-à-faux du « faux soi » qui en résulte est *ressenti*, selon l'un des balancements, comme l'angoisse ou l'horreur nue du néant, et, selon l'autre, comme l'angoisse de la perte subie par l'éclipse ou l'éclosion du trauma, dans une atmosphérisation au moins tendancielle de la *Leiblichkeit* dans la *Phantomleiblichkeit*. L'angoisse, on le comprend, n'est pas toute l'affectivité, et il lui manque du schématisme pour en faire par elle-même un phénomène (ses balancements ne sont pas clignotements susceptibles de se schématiser puisqu'ils vont du néant au simulacre et réciproquement, puisque *ex nihilo nihil fit*). Elle est cependant bien, ici, une affection, et pas encore un affect, dans la mesure où elle fait précisément partie intégrante du « phénomène » comme *pseudo-sublime* (que l'on pourrait aussi bien nommer *sublime imaginaire*) et *balance*, en écho à ses clignotements, d'une direction à l'autre - tant du moins que le « blocage » ne s'est pas quasi-définitivement accompli dans la psychose, qu'elle soit schizophrénie ou mélancolie (le cas de la manie étant plus complexe puisqu'on y observe encore les balancements de l'angoisse elle-même dans l'affection inflatoire et jubilatoire). Par là enfin se comprend que ce « soi » double du « sublime imaginaire » *veille* se saisir enfin, mais que cette volonté soit ici sans objet, ou plutôt qu'elle soit la « manifestation » vide d'une indicible souffrance, le soi illusoirement « saisi » n'étant pas, précisément, une ipséité vivante, mais une identité imaginaire en tant que déjà fixée par le « fantasme originaire », assignée à sa place dans l'« apparence perceptive » du néant sans affection propre, mais bien jouet, en quelque sorte, des affects, auxquels ne correspond aucun contenu intuitif figuré. Ce soi est ainsi balancé entre un réel (*Real*) tout positif et trivial, quasi en soi, dépourvu de *Sachlichkeit*, et sa place dans l'apparence « perceptive » vide et sans consistance, qui lui est assignée par la structure du fantasme et ses tribulations éventuellement figuratives à travers les circulations des affects au sein du processus primaire. Alors que l'identité vivante est celle, phénoménologique et symbolique de l'ipséité qui comporte, on le voit, sa

part archaïque obscure et irréductible d'affectivité et d'affections, cette fausse identité du « faux soi » est celle imaginaire, d'un soi ayant subi sa *Versetzung* au bord de l'abîme du néant, ou sa *Verstellung* (sa dissimulation) dans le simulacre. Il aura manqué à Heidegger (pour être « phénoménologue ») d'envisager cette seconde direction du balancement du soi *verstellt* (il ne prend en compte que le *verfallen*), balancement en écho du clignotement de ce qui paraît dès lors en tant que « phénomène » comme pseudo-sublime ou comme imaginativement sublime.

En quoi consiste à présent le *prôton pseudos*, donc la « prématuration » ou la « précipitation » de la *Stiftung* de l'imagination dans le « phénomène » comme sublime ? En rien d'autre, toujours en première approximation, qu'en une sorte de *double, fantôme*, mais néanmoins *virtuel* (énigme dont il faudra interroger le statut phénoménologique), de la transposition architectonique - souvent aveuglément à l'œuvre - de l'instantané et de l'enjambement de l'instantané du revirement respectivement en instant cartésien, en *Zeitpunkt*, et en présent intentionnel de l'imagination, où l'enjambement est transposé en diastase de rétentions et protentions de *ce* présent même (Husserl)⁴. C'est par cette sorte d'effet fantôme que la *phantasia*-affection, pour ainsi dire, « se vide » ou s'évapore en simulacre du néant, et cela certes dans la mesure même où, pour nous, la *phantasia*-affection n'est pas en elle-même un acte (présent) de « phantasmer » (*Phantasieren*), mais est précisément *non présente* (comme Husserl était parvenu à le voir avant de « reculer ») - en ce sens, l'évaporation ou la néantisation de la *phantasia*-affection dans cette *Stiftung* particulière de l'imagination est bien l'attestation phénoménologique de la *néantité de son présent*, qui communique avec ce qu'il y a en elle d'*infigurabilité* de principe, avec le fait qu'elle y est transposée en « apparence perceptive » vide comme médium irréel et non positionnel de l'imagination qui en « explique » le caractère quasi-positionnel (Husserl) de son « objet » visé, même si comme ici ce dernier est l'infigurable transposé en vide ou en néant « intuitif » (néant d'intuition). Par là, le *prôton pseudos* est une sorte d'erreur architectonique de fixation, mais qui entraîne à sa suite toutes les *phantasiai*-affections, y compris celles qui seraient susceptibles, dans leur chaos, de se temporaliser en langage ; par suite aussi, la langue tend à y devenir pour ainsi dire abstraite, *vide également de langage*. Le trauma est muet et *rend muet* (ou, eu égard au langage, *rend exclusivement bavard* dans la ratiocination psychologique).

Peut-on au moins situer spéculativement ce que nous nommions le « double fantôme » de l'institution de l'imagination, c'est-à-dire cette *Stiftung* prématurée ou précipitée en envisageant un Dieu plongé dans le néant ou le Rien de sa déité, laquelle ne serait, comme *Lauterkeit* ou limpidité (Schelling), que la transparence du schématisme à soi qui ne schématiserait rien, sinon par une *Verstellung* qui lui ferait (inexplicablement) « créer » de l'apparence, du *Schein*

4. Cf. nos *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, éd. Jérôme Millon, Coll. « Krisis », Grenoble, 2006.

(cf. Schelling, système de *Weltalter* de 1827/28) dans l'instant cartésien ayant effacé l'enjambement de l'instantané du revirement : ce serait comme le dit à peu près Jakob Boehme, un œil qui ne voit rien, qui se cherche lui-même et qui doit passer par le simulacre, l'« apparence perceptive » du néant pour se trouver. Il s'agirait là de la « création » énigmatique du simulacre du néant, et le « double fantôme » de l'institution de l'imagination serait le « moment » divin de cette « création », qui échapperait à Dieu par la *Verstellung* de son soi, et qui donc doublerait sa « création » même. Cette doublure spéculativement envisagée serait une sorte d'*analogon* du « phénomène » comme pseudo-sublime ou comme sublime imaginaire, où le soi serait transposé par *Verstellung*, et paraîtrait, avec le simulacre, comme dissocié, *gespalten* du contact de soi à soi du soi archaïque, du « vrai soi », comme si celui-ci trouvait par sa *Verstellung* son objet dans le simulacre où il s'évanouirait comme tel. Et c'est donc comme si le « faux soi » « percevant » le simulacre existait tout juste assez, dans ce « moment », pour être l'objet de l'angoisse qu'il s'évanouisse, qu'il n'existe pas. Les balancements ont lieu sur le même bord de la *Spaltung*, entre un « soi » mystifié pris par l'affection d'angoisse devant le néant et un « soi » non moins mystifié pris par la structure du fantasme (corrélative du trauma) où précisément il ne « vit » pas, n'est pas un *sum* vivant, mais une place vide (sans contenu intuitif) jouet des affects dont la significativité qui lui échappe et qui leur échappe n'est qu'imaginative. Que ce balancement se réintègre au clignotement, cela ne se peut que si la *Spaltung* redevient *écart* dynamique en clignotement du « vrai soi » au « faux soi », c'est-à-dire, nous le disions, écart en clignotement du « phénomène » comme sublime dans et hors du « phénomène » comme pseudo-sublime, et par suite, écart en clignotement de l'affection d'angoisse entre ses balancements du néant au simulacre (et inversement) et elle-même comme réellement ressentie en contact avec soi dans son évidence, à la pointe extrême de son excès qui la rend infiniment proche du trauma et donc du risque de la faire éclater en affects aveugles. Tel est ce que nous nommons le « moment » du sublime « négatif ». C'est celui d'une véritable *crise* de l'affectivité, aux bords de son enfouissement, dont on voit la complexité. Tant que le « phénomène » clignote entre lui-même comme sublime et lui-même comme pseudo-sublime, il n'y a pas d'issue privilégiée vers le sublime « positif », car celui-ci ne peut resurgir que par la remise en jeu du « tout » indéfini et infini du champ phénoménologique, par l'articulation du soi aux *phantasiai*-affections en chaos prises comme autant d'amorces de phénomènes de langage en gésine, articulation qui ne peut être que réamorçage des schématismes de langage cependant suspendus en raison de leur multiplicité virtuelle dans le clignotement de ce sublime « positif » comme phénomène.

Cela relance toute la difficulté qu'il y a de comprendre comment, de manière phénoménologique concrète, et non pas simplement spéculative, s'opère ou « fonctionne » (*fungiert*) la « prématuration » ou la « précipitation » de la *Stiftung* de l'imagination comme fixation de l'enjambement de l'instantané sur un présent virtuel et fantôme et ce, pour ainsi dire, par un devancement pro-

tentionnel vide qui se récupère en continuité rétentionnelle pareillement vide, étant par là entendu que ce qui est aussi manifestement court-circuité est la possibilité même de temporalisation (« spatialisation ») en présence de langage. Il n'y a pas de raison d'admettre que la *Stiftung* de l'imagination s'opère ici sans la base phénoménologique des *phantasiai*-affections de ce qui « se passe » ; nous serions au bord de l'artifice phénoménologique, c'est-à-dire menacé par la spéculation. Aussi vaut-il mieux tout d'abord poursuivre au conditionnel : on pourrait dire, semble-t-il que cette *Stiftung* se produit quand l'écart interne aux schématismes phénoménologiques - écart par lequel, rappelons-le, le proto-ontologique se met en mouvements affectifs - est tel que c'est comme si, dès lors, le proto-ontologique se désancrait entièrement du schématisme pour entrer dans l'hyperbole pure de lui-même laissant place à la stupeur ou au mutisme, c'est-à-dire à l'impossibilité apparente du langage - laquelle, comme impossibilité de toute temporalisation en présence, serait coextensive de l'impossibilité de tout autre possible. Tel serait ce qui menace du dedans le « phénomène » comme sublime : le « phénomène » comme pseudo-sublime ; et l'irruption de cette menace serait *intrinsèquement contingente* du point de vue strictement phénoménologique.

Cette réponse encore abstraite à la difficulté fait au moins apparaître quelque chose. Il faut en effet comprendre, ou rappeler, que le « phénomène » comme sublime est tout d'abord et le plus souvent caché, en fonction transcendante dans ce qui le fait sublime, et que c'est lui qui, couplant, dans son clignotement en lui-même en fonction et caché, les schématismes phénoménologiques et l'horizontalisation proto-ontologique tous deux en suspens, livre, comme « cellules » virtuelles de la temporalisation en présence, des amorces de sens qui sont *phantasiai* et affections, dans l'écart desquelles le soi en contact avec soi en et par écart, lui aussi le plus souvent implicite mais en fonction, pourra venir se loger, en *faisant* du sens sous l'horizon de la transcendence absolue. Telle est, pour ainsi dire, la situation phénoménologique « saine » ou « normale », la crête en quelque sorte directement attestable du *Fungieren* transcendantal dans l'expérience, et où il y a malgré les interruptions, toujours déjà et toujours encore temporalisations au moins virtuelles en présence. Il en résulte que notre réponse ne paraissait spéculative et abstraite que dans la mesure où nous prenions le « phénomène » comme sublime à la manière d'un commencement absolu, alors même qu'il n'est qu'origine phénoménologique transcendante en réminiscence (dont il est l'« occasion »).

Nous ne pouvons donc nous accorder avec ceux qui conçoivent le *trauma* comme une origine qu'à la condition de considérer que tout se joue lors du surgissement inopiné du « phénomène » comme sublime, qui dans l'expérience, n'a pas besoin du phénoménologue pour avoir lieu. Nous ne sommes cependant pas quitte de la spéculation qui nous faisait parler de la « précipitation » ou de la « prématuration » de la *Stiftung* de l'imagination. On pourrait encore dire, en effet, en la poursuivant sous une autre forme, que le surgissement du « phénomène » comme sublime - surgissement rendu possible,

rappelons-le par la rupture schématique -, ouvre d'un coup à deux voies qui, à l'origine, ne seraient pas exclusives, mais se tiendraient toujours, peu ou prou, ensemble : l'excès des *phantasia* et des affections qui leur sont liées, ou l'excès de l'*imagination* qui se monnaierait en intentions imaginatives de significativités imaginatives vides de figuration intuitive mais captant en elle des affects. *Ou bien*, dès lors, le soi en contact avec soi en et par écart, habiterait, par la diastole ouvrant à une masse de phénomènes de langage virtuels, la masse phénoménologique des *phantasiai* et des affections en chaos comme amorces virtuelles de langage ; *ou bien*, court-circuitant les amorces de langage ou de temporalisation ouvertes par là, il « se trouverait », mais prématurément ou précipitamment, c'est-à-dire hors de toute virtualité de langage, comme le proto-ontologique *dissocié* du schématique, à savoir comme le proto-ontologique *implosé* en quasi-ontologique ou en ontologique, et le « soi » de ce « se trouver » serait le « faux soi », car « soi » coextensif d'un simulacre avec des intentionnalités imaginatives vides puisque trouvant à ne figurer dans l'« apparence perceptive » que du néant - tout qui croit savoir *qui* il est et *en vue de quoi* il est, serait captif, en réalité, du simulacre qu'il y a dans le « phénomène » comme pseudo-sublime, et en ce sens il serait captif d'une « image » (« apparence perceptive » du néant) sans « contenu hylétique » (ce n'est pas en lui qu'il y aurait *Fühlung* et encore moins *Ein-fühlung*).

Nous comprendrions mieux par là en quoi l'irruption, que nous disions contingente, du « phénomène » comme pseudo-sublime, serait coextensive de l'excès, dès lors pareillement contingent, de l'imagination sur la *phantasia*, et en quoi, par cet excès, l'imagination étant irréductiblement intentionnelle, les affections seraient corrélativement éclatées et découpées en affects liés sans conscience aux intentions imaginatives vides de figuration intuitive. Ce serait là un « moment » de *transcendance* réciproque du proto-ontologique et du schématique, où paradoxalement et du même coup, le proto-ontologique se muerait au moins en quasi-ontologique dépourvu de toute schématisation, et où les schématismes tomberaient dans le néant ou dans une auto-transparence (une « limpidité ») parfaitement inopérante. Là, pourrait-on dire, l'imagination serait au comble de son hypostase et le « faux soi » qui lui est corrélatif, y trouverait le « lieu » de sa crispation, à l'encontre de tout resurgissement possible, à travers ce qui ne pourrait plus relever que de la transpassibilité, des *phantasiai*-affections. Même si ce « soi » en simulacre est un « faux soi », c'est comme si, en lui et par lui, l'imagination comblait sans cesse (pour s'y engloutir) l'abîme sans fond de l'écart irréductible et dynamique du schématique et du proto-ontologique devenu écart fixe de transcendance, entre les schématismes et le proto-ontologique, effaçant les premiers dans le néant et figeant le second en immuables et positives structures de l'être.

On n'est donc pas loin, encore une fois, du simulacre ontologique si l'on remarque que le schématique est pour nous une expression de ce que nous avons nommé la réflexivité (qui n'est pas réflexion) *intrinsèque* des phénomènes, et que le proto-ontologique est, dans les écarts schématiques où il ad-

vient, ce qui donne de l'éveil ou plutôt du *mouvement* (de la vie affective) à la réflexivité (qui n'est pas non plus réflexion) de ce qui tend à s'y condenser comme un soi en contact avec soi. L'anéantissement du schématisme est par là l'anéantissement de la réflexivité interne des phénomènes (et plus loin des *phantasiai*-affections), et l'implosion de la réflexivité du soi l'est dans le soi identitaire et unitaire, phénoménologiquement vide, du « Moi pur », celle-ci étant devenue de la sorte, selon l'élaboration husserlienne classique, purement formelle (il faut la distinguer de ce qui fait l'objet de la perception interne du vécu au sens de Husserl, mais cela implique que l'« image » mystifiée du soi dans l'imaginaire n'est pas sans contaminer la perception du vécu, le « perçu interne » pouvant être illusoire). Il faut en effet préciser que, dans le « phénomène » comme pseudo-sublime, la *Stiftung* de l'imagination, que nous avons provisoirement située par un « double fantôme », ne suppose pas l'arrêt sur un instant cartésien (transposé architectonique de l'instantané), donc sur un quelconque acte de présentification imaginaire, mais tout au contraire le *court-circuite* en donnant l'illusion (fantôme) de l'instant, et c'est en quoi cette *Stiftung* est hautement paradoxale, « créatrice » d'un *fantôme phénoménologique* irrévocablement virtuel. Cela se marque par le fait que cette sorte d'« instant imaginaire » (en fait *retrojeté* depuis l'instant cartésien « normalement » concret) ne peut avoir, dans le « présent » qu'il est supposé engendrer, que des horizons temporels irrémédiablement *vides* : le simulacre ou l'« apparence perceptive » du néant ne peut en effet, toute seule, s'étaler en protentions et en rétentions d'un présent vivant, car son intentionnalité, ainsi que l'a montré Husserl (Hua XXIII, texte N° 16), est elle-même inaccomplie quoique *fungierend* dans son inaccomplissement même, et les affects (non pas les affections) qui lui sont coextensifs, distribués par la structure du fantasme originaire, sont eux-mêmes inconscients ou vacillants de manière subconsciente (dans les deux cas cependant en fonction) comme « effets » ou traces instables de la sécession de l'affectivité ou du travail souterrain d'une « fausse vie » virtuelle et toute fantomatique qui serait déjà celle de la mort parasitant la vie. C'est ainsi que, dans le « phénomène » comme pseudo-sublime, l'intentionnalité imaginative liée au simulacre du néant est elle-même un pseudo-acte ou un acte paradoxal car lui-même virtuel, au bord de l'artefact phénoménologique si on le prend pour positivité, cela même qui nous a fait parler de *Stiftung* « prématurée » ou d'excès de l'imagination, mais qui a pour effet bien réel (ce qui atteste de sa *Sachlichkeit* phénoménologique), la capture partielle (dans les névroses et les perversions) ou totale (dans les psychoses) de tout acte possible de la conscience, cette dernière étant comprise comme temporalisation en présents des actes réels ou possibles de perception et d'imagination. On voit par là que le « phénomène » comme pseudo-sublime *ne se temporalise pas*, ni en instants, ni en présents, ni en présence (il rend impossible le déploiement du langage) et donc que le fantôme originaire, comme structure une d'intentions de significativités imaginatives et d'affects, est *intemporel*, que le simulacre du néant est apparence de la transcendance comme néant, suscitant, dans ce qui subsiste

de soi vivant, l'angoisse, voire l'horreur nue, ou encore l'éternel ennui, toute concrétude possible étant vide, atmosphérisée ou volatilisée dans l'imaginaire, en court-circuit de toute possibilité (amorce) concrète de langage qui en paraît artificielle (arbitraire). Il y a là un glissement sans cause, que la phénoménologie ne peut que *constater*. Il y a là aussi comme l'attestation en creux ou en négatif de la *Sachlichkeit* phénoménologique de tout ce que nous risquons comme refonte de la phénoménologie, le risque permanent de notre démarche étant bien de tomber dans la fabrication d'artefacts phénoménologiques qui ne toucheraient que du vide ou du néant - mais ce risque est aussi inhérent, sans doute, à toute véritable recherche philosophique, et il constitue, à ce titre, un remarquable « instrument » *critique*. Nous découvrons de la sorte l'une des raisons pour lesquelles il y a phénoménologie, au sens que nous explorons, *plutôt que rien*.

Nous n'avons cependant fait que reculer la difficulté, puisque si nous disons que nous ne pouvons, comme phénoménologues, que constater la dégénérescence (au sens mathématique) de l'écart interne du schématisme et du proto-ontologique en écart de transcendance mutuelle où les deux s'effondrent, l'un dans le néant ou le vide de l'auto-transparence, l'autre dans la tout apparente positivité de l'ontologique, il reste l'impossibilité de principe qu'il y aurait de poser une imagination qui semblerait s'instituer *sans base phénoménologique* « phantastique » par le seul comblement de l'écart en voie de dégénérer en écart de transcendance - se retournant aussitôt en évidemment anéantissant.

Il faut donc reprendre l'ensemble de la problématique, et tenter de penser s'il y a, et s'il y a, dans quel sens il y a clignotement entre le « phénomène » comme sublime et le « phénomène » comme pseudo-sublime. Le « phénomène » comme sublime, avons-nous dit, se mue en phénomène pris (par le soi qui s'en dégage) en sa phénoménalisation, dans sa déterminabilité et sa quantifiabilité infinies, à savoir quand ce qui est dès lors le phénomène se rapporte réflexivement et intrinsèquement à sa phénoménalité, est pour ainsi dire activé dans ce rapport par le soi qui se laisse aller à son clignotement où les *phantasiai*-affections « dansent » comme en un apparent chaos - ce qui donne l'illusion transcendantale que le « phénomène » comme sublime constitue, dans la rupture schématique, le tout infigurable (cependant non totalisable par quelque concept que ce soit) du champ phénoménologique (condensé avec l'affectivité dans une sorte de surabondance océanique de concrétudes). C'est quand cette illusion transcendantale est *fixée* (et donc « détachée » du phénomène comme sublime) par la *Stiftung* de la visée intentionnelle de l'imagination que le « phénomène » comme sublime se transpose architectoniquement en « apparence perceptive » du néant, en « vide » que l'imagination ne peut combler de ses figurations intuitives. Les clignotements du sublime et du pseudo-sublime sont donc ceux du « phénomène » comme sublime et de son illusion transcendantale comme illusion, pour le soi de la sorte en *Verstellung*, de faire face, dans le fantôme d'un instant, à la totalité pseudo-objective du champ phénoménologique - ce qui montre la vanité de principe de faire un objet (*Bildsujet*)

de la totalité de celui-ci ou de n'importe quelle de ses « parties », étant entendu que nous sommes encore génétiquement « avant » la constitution du fantasme originaire (sublime « négatif »). Par là, dans ce cas, la *Stiftung* de l'imagination ne peut s'opérer que *sur la base des phantasiai-affections en chaos dont elle est censée arrêter les mouvements, et de là, d'un soi corrélativement en train de surgir, depuis la condensation et sur-condensation des affections en affection sublime, encore « hésitante » ou « flottante », entre le « négativement » sublime et le « positivement » sublime, comme soi habité de l'intérieur par son fantôme, c'est-à-dire par un soi en *Verstellung* dans une illusion instable de soi ou un « faux soi ». Celui-ci, en *Spaltung* par rapport au soi du sublime, et dans l'éclatement du phénomène de langage du fait de la rupture schématique, non seulement se dérobe à l'instant cartésien, mais peut être « relayé » par ce soi de la sorte dédoublé qui est alors à la fois soi fantôme inconscient ou marginalement conscient (subconscient), et soi de l'intentionnalité imaginative fixée, pris qu'il est du même coup au simulacre de l'« apparence perceptive » du néant aux figurations imaginatives qui ne pourront manquer de se former. Ce qui fait ici question, c'est le « relais » que nous venons d'évoquer, à savoir le passage du « phénomène » comme pseudo-sublime au fantasme originaire. Ce passage est évidemment, pour nous, médiatisé par l'éclatement de lambeaux de sens du langage en significativités que le fantasme originaire « récupère » dans sa structure, découpant du même coup les affections du langage en affects (pareillement inconscients ou marginalement conscients). Dans la mesure où le « phénomène » comme pseudo-sublime, simulacre du néant, évide l'affectivité au point de la transmuier en angoisse indicible du vide, le fantasme originaire est lui aussi, pour ainsi dire, « baigné » ou « coloré » par l'angoisse, et l'affection sublime, entrée en sécession (donnant lieu à l'inconscient ou au subconscious) avec la *Leibhaftigkeit* et le soi qui s'y est condensé, ne se fait plus ressentir dans ce qui reste malgré tout du « vrai soi » dans la *Spaltung*, que comme angoisse, c'est-à-dire affection du sublime « négatif », condensant les affects liés aux significativités imaginatives vides du fantasme originaire.*

Ainsi le « phénomène » comme pseudo-sublime se transpose-t-il aussi dans le fantasme originaire qui, rappelons-le, est non moins infigurable, sinon par les distorsions du processus primaire. Entre l'un et l'autre, il n'y a pas d'instant d'arrêt, fût-il cartésien. Ainsi l'excès des *phantasiai* et des affections peut-il toujours se retourner en excès de l'imagination que les lambeaux de sens éclatés du langage monnaient en des significativités imaginatives et les affects qui leurs sont coextensifs au sein de la structure du fantasme originaire, lequel n'est pour ainsi dire que le « nom » ou plutôt le « signe » de ce qui n'est plus désormais que trauma radicalement infigurable (sinon travesti par les déplacements et les condensations du processus primaire qui, comme le soutenait Freud, « ne pense pas »). C'est comme si, dès lors, à ce registre architectonique, le soi double en jeu dans l'intentionnalité d'imagination pouvait aussi imaginairement produire de lui-même non seulement les structures ekstatiques ontologiques (existentiales) comme horizons pour des intentionnali-

tés virtuelles, mais encore, de façon plus ou moins chaotique, les apparences (ontiques ou biscornues) qui y plongent comme dans un « milieu » ou un « élément » d'origine, et c'est *par là* que le « phénomène » comme pseudo-sublime est bien simulacre et même ce que nous nommions *simulacre ontologique*. En lui, il faut comprendre la manière *unilatérale* (celle, généralement, de la tradition) d'isoler et de fixer des structures d'ordre, dans sa quête « passionnée » de la stabilité, laquelle, pour nous, n'est jamais qu'apparente. La fixité du soi à travers *toutes* les vicissitudes de l'expérience relève de l'illusion transcendantale du « phénomène » comme pseudo-sublime, alors même que ce soi n'a de statut phénoménologique (comme soi dédoublé de son fantôme) que dans la constitution intentionnelle imaginative du fantasme originaire, sorte de scénario infigurable de telle ou telle « mise en scène » des significativités imaginatives et des affects correspondants dans une scène illustrée par le processus primaire, celui-ci allant chercher ses figurations intuitives dans les actes imaginatifs de la conscience, mais indépendamment de celle-ci (ce qui se marque par le fait que toute une part de leur significativité noématique échappe aux noèses de la conscience). Constitué par une pluralité de lambeaux de sens de langage éclatés en significativités vides (« sans objet ») et appelées au registre de l'imagination, le fantasme originaire les rassemble cependant au sein de la structure *une* qui fait elle-même l'objet d'une visée intentionnelle imaginative, celle qui vise le « phénomène » comme pseudo-sublime, à savoir *Bildsujet* qui est néant à travers son simulacre ou « apparence perceptive ». En ce sens, c'est le fantasme originaire qui soutient cette dernière comme scène de figurations intuitives, toujours « occasionnelles » car relativement indifférentes à la structure qui ne fait que les articuler les unes aux autres, précisément, depuis les éclats en significativités de tel ou tel phénomène de langage rompu et disloqué.

Cette sorte d'« enfermement » du soi pris par la *Spaltung* dans la citadelle imaginaire (le *Luftschloss* freudien) d'un pseudo-primordial en fait vide ou désertique n'est cependant pas, contrairement aux apparences, ipso facto définitif et irréversible, sinon peut-être dans les cas aigus de psychose. Le « phénomène » comme sublime peut en effet tout aussi bien « fonctionner » de façon transcendantale et cachée, ne fût-ce, éventuellement, qu'en ramenant, par bouffées, des *phantasii*-affections en *Einfall*, comme cela se produit dans la vie courante, cependant dominée par les préoccupations pratiques, les perceptions et les imaginations conscientes. C'est par ce *Fungieren* transcendantal caché à la conscience commune qu'il y a toujours ne serait-ce que par transpassibilité, virtualité de clignotements réciproques du « phénomène » comme sublime et du « phénomène » comme pseudo-sublime - et la psychose est bien, en ce sens, et comme l'a montré H. Maldiney, court-circuit de cette transpassibilité, c'est-à-dire pour nous, de tout *passage* en clignotement phénoménologique. Tout phénomène en sa phénoménalisation est *double*, clignotant, dans ce « moment », entre lui-même au sublime et lui-même au pseudo-sublime, portant dans son extrême la transcendance absolue comme horizon du sens ou

le néant comme horizon de sa destruction. Selon une contingence phénoménologique, que tout conduit à reconnaître comme radicale (la causalité étant mise hors circuit par l'*epochè* hyperbolique), rien n'empêche ce clignotement d'*émigrer*, et d'*émigrer* en particulier dans le « phénomène » comme pseudo-sublime (ce pourquoi il faut encore en parler comme d'un « phénomène »), en le polarisant entre l'être-en-soi (l'ontologie, le *sum*, dissimulant sa fausseté, du soi de l'aperception dans ce cas) et le néant (le simulacre qui médiatise, donne apparence au néant) ; de la sorte dans ce clignotement même, l'un des pôles paraît fixé, mais dans l'imaginaire par la structure du fantasme, alors que l'autre pôle, le « soi » intentionnel de l'aperception imaginative est pris de vertige, dans l'affection de l'angoisse, devant l'imminence jamais vécue (ni au passé, ni au futur) de son évanouissement qui prend ici la figure de son anéantissement par « effondrement » ou « implosion identitaire » sur un trauma originaire, sorte de « visage » tourné vers lui (Rilke) de la mort. C'est aussi en ce sens que le « phénomène » comme pseudo-sublime est l'illusion transcendantale phénoménologique du « phénomène » comme sublime - un peu *comme* son « hypostase ». Le paradoxe est que la masse du champ phénoménologique, à l'exception de ce qui en affleure à la surface de la conscience comme manifeste, est non positionnelle, à savoir telle que sa position en registre et entités fixes non seulement l'altère en profondeur, la rend méconnaissable, mais plus précisément l'*anéantit* dans ce qui n'est plus que son simulacre. Par là, on comprend mieux pourquoi et comment l'*epochè* phénoménologique telle que nous la concevons se doit d'être *hyperbolique*. Il n'y a plus à présupposer, comme Husserl, un *Sein* et un *Vor-sein*. La vérité ment de ne pas mentir, ou d'avoir l'air de ne pas mentir, de paraître comme vérité en effaçant son mensonge originaire, donc de paraître *en excès*. C'est cela même qui distingue le « phénomène » du phénomène.

Reste par ailleurs que si nous avons réussi à départager les affections et les affects, on voit quel champ extraordinairement complexe s'ouvre à nous pour l'analyse phénoménologique, dès lors que, par les transpassibilités mutuelles des différents registres architectoniques, par les transpositions architectoniques qui s'effectuent chaque fois d'un registre à l'autre sans pour autant que ces registres soient « bloqués » en eux-mêmes, *les affections et les affects se mélangent* et interagissent les uns sur les autres par ces médiations où chaque registre doit faire l'objet d'une analyse phénoménologique - chacun étant, dans sa vivacité, en clignotement, donc phénomène global, mais où l'affectivité change autant de fois de visage ou d'apparence. C'est aussi immense que la vie même, et cela dépasse certainement les pouvoirs d'un homme, et même de plusieurs, fussent-ils distribués en générations (mais rien n'est moins sûr que la transmission d'une question), d'épuiser par la phénoménologie cette immensité. Là, on peut juste se risquer à des travaux d'approche, saisir au moins les quelques perches qui nous sont tendues, en espérant que d'autres saisiront encore d'autres perches. Nous avons encore à peine commencé, bien que nous ayons déjà beaucoup engagé. Là, au reste, la littérature a bien plus à

nous apprendre que ne le peut la philosophie.

Écrit en décembre 2002 dans une première version, ce texte a été remanié plusieurs fois, en juillet 2003, en octobre 2007 et finalement en juin 2009.

Post-scriptum de juin 2009

Le caractère double du « moment » du sublime, où, dans sa phénoménalisation, tout phénomène paraît à la fois, en clignotement, comme sublime et comme pseudo-sublime, peut être mis en rapport avec la distorsion originaire, l'entre l'Amour et la Haine, de l'affection primaire qui, par son hyperbole, peut conduire au « moment » du sublime. En celui-ci, il n'y a plus, certes, qu'une affection, l'affection sublime, mais qui peut se diviser au sein de l'amorce de diastole, par une sorte de reprise du primaire qui se produit dans le clignotement, en réflexivité « positive » depuis l'excès jouant comme transcendance absolue ouvrant le soi à la question du sens, et en réflexivité « négative » depuis l'excès jouant comme néant engloutissant toute question, « visage » tourné vers soi de la mort. Si le « moment » du sublime est compris comme systole extra-schématique de l'affectivité, le premier cas est celui où, dans le contact de soi à soi en et par écart, la diastole s'amorce comme schématisation en langage modulant l'affection de l'Amour en tant qu'affection de la *Fühlung* dans l'*Einfühlung* archaïque de l'interfactivité transcendantale. Le second cas est celui où le contact de soi à soi est menacé par la *Spaltung*, la diastole, qui ne demeure qu'à l'état virtuel, se réduisant à la quête de soi, modulant l'affection de la Haine, d'un soi « mystifié », c'est-à-dire en *Verstellung*, « perdu », comme par un *lapsus* de langage (et non de langue) qui détruit par avance tout phénomène de langage (en amorce), ainsi disloqué en significativités imaginatives a priori vides d'intuitions (en imaginations) - il lui manque « encore » l'instant cartésien qui ne peut venir, phénoménologiquement, que de l'arrêt du phénomène de langage. Ainsi, dans ce cas, la diastole est-elle portée au vide ou au néant, et *ex nihilo nihil fit*. Seule donc l'institution de l'instant cartésien peut-elle donner un semblant de consistance à cette « dimension » pseudo-sublime, comme par une sorte de « choc en retour », et ce dernier seul nous permet d'envisager le simulacre du néant comme l'« apparence perceptive » (le *Bildobjekt*) du néant (le *Bildsujet*) dans une intentionnalité qui jusqu'à ce choc, n'a jamais été que virtuelle, et qui, après ce choc, ne fonctionnera jamais que comme *parasite* de l'intentionnalité en acte, laquelle peut être, de son côté, délibérément imaginative. Le parasitage ici en question est la substruction de l'expérience courante par la structure en significativités inconscientes du fantasme. Tout phénomène, pour nous tout d'abord phénomène de langage, porte secrètement la marque de la transcendance absolue (la question du sens) et la marque du néant (la destruction de la question de sens, la *skepsis* « universelle »). Toute positivité pré-donnée étant mise hors circuit, il n'y a que le « moment » du sublime qui puisse « sauver » du nihilisme.