

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. IV / NO. 1 / 2014

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. IV / NO. 1 / 2014

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2015

Guest editors – Editeurs invités – Gastherausgeber

Georgy Chernavin, Nicolás Garrera-Tolbert, Masumi Nagasaka

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Sophie Adler, Lucia Ana Belloro, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Mariana Carrasco Berge, Élise Coquereau, Melina Duarte, Blerina Hankollari, Ivan Jurkovic, Petr Kocourek, Kouamen Happi Hoeradip, Inès Luca, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Andràs Schuller, Semyon Tanguy-André, Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maeschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi † (Bergische Universität Wuppertal)

Referies – Rapporteurs – Gutachter

Georgy Chernavin, Ecole des hautes études en sciences économiques (Moscou, Russie), Arnaud François, Université de Toulouse II – Jean Jaurès (Toulouse, France), Nicolás Garrera-Tolbert, Université Catholique Pontificale de Paraná (Curitiba, Brasil), Makoto Katsumori, Université d'Akita (Akita, Japon), Mary Beth Mader, Université de Memphis (Memphis, Etats-Unis), Masumi Nagasaka, Université d'Osaka (Osaka, Japon), Karel Novotný, Université Charles (Prague, République Tchèque), Inga Römer, Université de Wuppertal (Wuppertal, Allemagne), Anna Yampolskaya, Université des sciences humaines (Moscou, Russie)

<http://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University in Prague, 2015

ISSN 1804-624X

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

Contingence et facticité dans la phénoménologie, l'idéalisme allemand, et le réalisme spéculatif	
Introduction	9
Schelling's Answer to the Fundamental Question of Metaphysics in the <i>Original Version Of The Philosophy Of Revelation</i> MARKUS GABRIEL (Translated by Alice Everly and Stefan Schmidt)	15
Restaurer l'absolu ? Sur le concept de contingence chez Quentin Meillassoux DANIEL WEBER	37
L'absolu peut-il ne pas être métaphysique ? Sur la méthode spéculative de Quentin Meillassoux WAWRZYN WARKOCKI	55
Confier le sens à la contingence. La notion de situation SIMON CALENGE	69
La facticité de la situation de la réduction phénoménologique GEORGY CHERNAVIN	85
Das Konzept der Phänomenologie der transzendentalen Medialität bei Yoshihiro Nitta – Faktizität und ihre transzendental-mediale Funktion YUSUKE IKEDA	99

Drang als Konstitutivum der Faktizität des Lebendigen STEFAN SCHMIDT	113
La contingence dans la possibilisation et dans le retrait ALEXANDER SCHNELL	129
Facticité et événement chez Merleau-Ponty lecteur de Freud ANNE GLÉONEC	149
Con-tangence et archi-facticité. Jacques Derrida et Didier Franck autour d'Edmund Husserl MASUMI NAGASAKA	167
Subjectivity of Embodiment KAREL NOVOTNÝ	187
« <i>Transcendance dans l'immanence</i> » ? Variations phénoménologiques sur le thème de la « métaphysique » ANDRÁS SCHULLER	197
Ethics and Contingency. On Ethical Experience and its Expression as Testimony NICOLÁS GARRERA-TOLBERT	217
The authors / Les auteurs / Die Autoren	233

**CONTINGENCE ET FACTICITÉ DANS LA
PHÉNOMÉNOLOGIE, L'IDÉALISME ALLEMAND,
ET LE RÉALISME SPÉCULATIF**

INTRODUCTION

Ce sixième numéro de la revue *Interpretationes* est consacré à la question de la contingence et la facticité, deux concepts capitaux dans le débat philosophique actuel. En effet, ils jouent un rôle significatif dans de nombreux travaux philosophiques contemporains : dans certaines relectures récentes de l'idéalisme allemand, tel que le font Markus Gabriel, Slavoj Žižek ou Jean-Christophe Goddard, dans de nouveaux développements de la phénoménologie comme ceux d'Alexander Schnell ou László Tengelyi, ou enfin dans l'élaboration du « réalisme spéculatif » de Quentin Meillassoux. Les articles publiés dans ce numéro sont fort représentatifs de cette situation philosophique.¹

Le numéro s'ouvre avec l'article de Markus Gabriel, « **Schelling's Answer to the Fundamental Question of Metaphysics in the Original Version of the *Philosophy of Revelation*** ». Selon l'auteur, Schelling décrit dans cette œuvre la contingence originaire qui se situe à la base de l'incomplétude ontologique du monde. Au travers des réflexions sur le passé et le futur logiques qui précèdent l'être, nous sommes orientés vers la compréhension plus profonde de la facticité de l'être. L'idée schellingienne de « l'être pur » ou de « l'être aveugle » qui précède l'existence de l'intelligence ou de la conscience est comparée avec l'argument de Quentin Meillassoux sur l'ancestralité. Selon l'auteur, la conception schellingienne porte en soi une reformulation spécifique de la question fondamentale de la métaphysique sur la facticité des étants : Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? La réponse à cette question consiste dans la thématization de l'*Urzufall*, de la contingence primordiale qui se situe à l'origine de l'intelligence et de la liberté, non seulement selon l'ordre ontologique, mais aussi bien dans chaque détermination épistémologique.

¹ La plupart d'entre eux sont des réélaborations de présentations faites à l'occasion d'un colloque que les éditeurs ont organisé à la *Bergische Universität Wuppertal* en mai 2012 sous le titre « Kontingenz und Faktizität in der Phänomenologie / Contingence et facticité dans la phénoménologie ».

L'œuvre de Meillassoux est discutée en détail dans deux contributions. L'essai de **Daniel Weber**, « **Restaurer l'absolu. Sur le concept de contingence chez Quentin Meillassoux** », déploie une critique des thèses présentées dans cet œuvre de Meillassoux, en mettant en relief les difficultés de la conception de Meillassoux de la contingence. Tout en soulignant que le projet de Meillassoux contribue à réactiver le débat philosophique sur des questions métaphysiques de premier ordre, l'auteur soulève la difficulté d'accepter les thèses ontologiques développées à partir du rejet du principe de raison suffisante. Bien qu'il partage la thèse de Meillassoux selon laquelle les lois de la nature sont contingentes, l'auteur rejete la thèse de l'émergence *ex-nihilo* comme impossible. Afin de l'argumenter, il s'appuie sur l'expérience sensible et les savoirs des sciences empiriques, lesquelles, selon lui, ne peuvent pas être ignorés, d'autant moins par une philosophie qui, comme celle de Meillassoux, se veut "matérialiste".

Dans son essai, « **L'absolu peut-il ne pas être métaphysique ? Sur la méthode spéculative de Quentin Meillassoux** », **Wawrzyn Warcocki** argumente que la pensée de Meillassoux ne dépasse pas la dichotomie sujet/objet et qu'elle demeure donc une pensée proprement métaphysique. En examinant la thèse capitale de Meillassoux sur la nécessité absolue de la contingence et ses conséquences, l'auteur met en doute la prétention de Meillassoux selon laquelle sa pensée ouvre une troisième voie entre le corrélationalisme et la métaphysique dogmatique.

Nous présentons également dans ce volume plusieurs articles qui abordent le sujet de la contingence et de la facticité dans la vaste tradition phénoménologique. **Simon Calenge**, dans « **La contingence comme limite et la limite de la contingence** », défend la thèse de la nécessité d'un « tournant herméneutique de la phénoménologie ». Selon l'auteur, le projet husserlien, déjà dès les *Recherches Logiques*, essaie de fonder la philosophie phénoménologique dans l'expérience originnaire de l'idéalité de la signification, ce qui révèle déjà ce projet comme une (mauvaise) forme de réduction. En s'appuyant sur Schleiermacher, Lipps, Heidegger et Jaspers, l'auteur propose de prendre au sérieux la réalité inéliminable de la contingence, laquelle s'inscrit au cœur du langage : toute parole et toute pensée – celle-ci ne se produisant que dans et par le langage – sont toujours déjà traversées par la contingence. Parce que le sujet ne peut pas maîtriser celle-ci, c'est-à-dire se la représenter de façon complète et adéquate, et ainsi s'en débarrasser, le travail d'une phénoménologie herméneutiquement orientée consistera précisément à reconduire la pensée à la situation d'ordre historique dont elle a surgi.

Dans son article « **La facticité de la situation de la réduction phénoménologique** », **Georgiy Chernavin** traite des relations entre les aspects transcendantal et mondain du travail du phénoménologue. Il analyse la situation transcendantale de

la réduction en termes de « constitution qui est en cours » et de l'« indétermination de la vie transcendante ». À l'opposé à cela, la situation mondaine est décrite comme celle de la *Jemeinigkeit* et de la *Jeweiligkeit* de la réduction. Ainsi, il problématisé la recherche phénoménologique en tant que « enrichissement de la facticité » par les acquis transcendants. À partir de cela, il tire comme conclusion la situation hybride transcendantal/mondain de la réduction phénoménologique, enracinée dans la facticité de la vie de la conscience.

Dans sa contribution, « **Das Konzept der Phänomenologie der transzendentalen Medialität bei Yoshihiro Nitta - Faktizität und ihre transzendental-mediale Funktion** », Yusuke Ikeda présente la conception nittienne d'une « phénoménologie de la médialité transcendante » en suivant son analyse originale de la problématique de la facticité. En s'appuyant sur la phénoménologie de Husserl et Fink, l'auteur montre que l'idée nittienne de la médialité transcendante permet une compréhension spécifique de la facticité. Cette idée part de l'analyse de la notion d'évidence chez Husserl, passe à travers la typologie de la facticité, et arrive finalement à l'investigation des faits apodictiques comme des médiums de l'apparaître.

Dans son article « **Drang als Konstitutivum der Faktizität des Lebendigen** », Stefan W. Schmidt, en s'appuyant sur *Die Grundbegriffe der Metaphysik* et *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* de Heidegger, décrit le rapport au monde des humains, des animaux et des plantes. Schmidt soutient que la pulsion (*Trieb*) (ou poussée [*Drang*]) chez ces trois sortes d'êtres vivants peut se décrire comme ce qui consiste à avoir un rapport avec leurs extériorités. Cette poussée montre des différentes façons de se rapporter au monde ou à l'environnement, propres aux humains, aux animaux, et aux plantes. Ces façons de se rapporter au monde sont les structures constitutives de leur facticité contingente. L'auteur discerne ici la contingence au sens du « *contingo* », à savoir, de *ce qui me touche, me concerne ou m'arrive*. Il s'agit chaque fois de la facticité contingente survenant à chacun des êtres vivants.

Alexander Schnell, dans son article « **La contingence dans la possibilisation et dans le retrait. À propos du transcendantalisme de Heidegger** », décèle la pensée de la contingence chez Heidegger, en partant de ses textes des années 20 et en terminant avec un texte daté du début des années 50. Pour le montrer, l'auteur suit, d'une part, le renouvellement du « transcendantalisme » heideggérien, en le situant sur la continuité de Kant, Fichte, et Schelling, et d'autre part, l'abandon du transcendantalisme après le « tournant ». Lors de ce cheminement, il montre la genèse et la transformation de la pensée heideggérienne de la « possibilisation » qui va finalement culminer dans la pensée de son impossibilité. C'est dans l'appel

du penser dans son impensabilité même que l'auteur entrevoit la pensée cruciale de contingence.

Dans l'article « **Facticité et événement chez Merleau-Ponty lecteur de Freud** », **Anne Gléonec** traite le caractère événementiel des institutions originaires dans la sphère de la passivité. L'intercorporité et la sexualité sont les domaines auxquels l'auteur applique le schéma merleau-pontien. Ce faisant, cet article propose un passage au-delà de la conception freudienne de l'inconscient au travers de la « pensée événementielle » du Merleau-Ponty tardif. À partir de ce schéma, l'auteur propose de penser l'institution des rapports intersubjectifs comme « dialectique de l'intercorporation ». L'idée de traiter la facticité de l'institution dans la passivité permet de mettre en rapport l'inconscient phénoménologique et l'inconscient psychanalytique.

Ce numéro inclut également des contributions qui se portent sur certains développements récents de la phénoménologie, tel que l'article de **Masumi Nagasaka**, « **Con-tangence et archi-facticité – Jacques Derrida et Didier Franck autour d'Edmund Husserl** ». En partant de *Chair et corps* de Didier Franck et *Le toucher – Jean-Luc Nancy* de Jacques Derrida, l'auteur prend la notion de facticité contingente afin de montrer le croisement et la dissonance entre les lectures derridienne et franckienne de Husserl. Selon l'auteur, tandis que Franck associe la contingence au sens de facticité accidentelle à la con-tangence au sens de la tactualité du soi et de l'autre, Derrida résiste à la tentative de concentrer des thématiques variées de la facticité contingente sur un seul concept de chair. Par cette perspective, l'auteur tente de mettre en relief deux façons de pensée qui conduisent vers l'extériorité de la phénoménologie.

Dans son article « **Subjectivity of Embodiment** », **Karel Novotný** examine, en partant de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, la distinction et l'entrelacement entre *Leib* et *Körper*. En se focalisant sur le concept de *Körper* – qualifié par Levinas d'« il y a » –, l'auteur le décrit comme un être sans étant, matérialité en deçà de la position de la subjectivité, comme une matérialité qui, par son absurdité réfractaire à toute possibilité de sens, manifeste d'une manière aiguë la limite de la phénoménologie considérée comme analyse du sens. Ainsi, Novotný voit dans ce *Körper* une base factuelle de l'existence vivante (*leibliche Existenz*).

L'article « **Transcendance dans l'immanence** » ? **Variations phénoménologiques sur le thème de la « métaphysique »** de **András Schuller** nous propose une typologie des interprétations phénoménologiques de la métaphysique. Pour cette typologie le thème de la facticité contingente joue le rôle d'un des critères déterminants. L'auteur propose trois variantes du rapport positif de la phénoménologie à la métaphysique – la phénoménologie comme philosophie première, la métaphy-

sique des fondements phénoménologiquement non fondables et la phénoménologie an-archique – en s'appuyant massivement sur l'idée de la métaphysique de la facticité originaire et, en même temps, en montrant les points faibles d'une telle entreprise philosophique.

Finalement, l'importance de la notion de contingence pour l'éthique est déployée par **Nicolás Garrera** dans son essai, « **Ethique et contingence** ». L'auteur y montre que la contingence est au cœur de tout discours éthique qui prend en sérieux l'*expérience* éthique en tant que source ultime de toute normativité. En effet, Garrera soutient que toutes les distinctions normatives ont leur origine dans une expérience éthique contingente, au sens que celle-ci ne peut pas être produite par le sujet et que son sens ne peut être préservé dans l'élément du concept et d'un discours exclusivement philosophique. En développant une notion d'expérience éthique proche de celle de Levinas, l'auteur argumente que le sens d'une telle expérience est livré seulement dans l'immanence même de son occurrence. En soulignant l'importance capitale de la notion de témoignage pour comprendre la nature même du discours éthique, l'auteur avance l'hypothèse que le sens éminent de l'expérience éthique s'affirme de la manière la plus éloquente dans la pluralité facticielle des témoignages de ceux qui ont survécu l'émergence traumatique du mal.

* * *

Nous dédions ce numéro à la mémoire de notre mentor László Tengelyi – bien que sa voix ait disparu, il sera toujours présent dans nos démarches philosophiques.

Nous tenons à remercier à tous les collègues qui ont collaboré pour ce numéro.

SCHELLING'S ANSWER TO THE FUNDAMENTAL QUESTION OF METAPHYSICS IN THE ORIGINAL VERSION OF THE PHILOSOPHY OF REVELATION

MARKUS GABRIEL

Translated by ALICE EVERLY and STEFAN SCHMIDT

Abstract

In seinem Aufsatz setzt sich Gabriel mit dem von Schelling analysierten Verhältnis des Menschen zur Natur auseinander. Dazu wird dargestellt, wie sich die Grundfrage der Metaphysik „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ bei Schelling verwandelt in die Frage: „Warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft?“ Dies deshalb, weil durch das Stellen der Grundfrage sich die Welt über einige ihrer Bewohner selbst thematisiert, wodurch eine Bestimmtheit hinzutritt, die nicht ignoriert werden darf. Es geht letztlich darum, die Grundfrage zugleich mit einer Reflexion auf die Frage selbst zu stellen, und dies involviert eben auch den Menschen als denjenigen, der die Frage stellt. Die Formulierung und Beantwortung der Grundfrage kann nicht von unserer eigenen Existenz abstrahieren.

I. Introduction

At present a renaissance of metaphysics is arising in all traditions of philosophy. It is thereby not astonishing that what Leibniz called the fundamental question of metaphysics, why is there something rather than nothing (henceforth ‘the fundamental question’), is returning in a new way. This applies to the projects of so-called speculative realism in the works of Alain Badiou, Quentin Meillassoux, and now Tristan Garcia, as well as to analytical metaphysics, which at least since the works of David Lewis and Peter van Inwagen has picked up the fundamental

question again and discussed intensively its reasoning burden.¹ The starting point in speculative realism as well as in analytical metaphysics is oriented, unlike in classical metaphysics from the Eleates to Hegel, primarily towards a physical model of the fundamental question. The question is understood in the way that it asks for the initial spark of the big bang or – in some speculations in the context of inflationary cosmology and the multiverse-hypothesis – for the many initial sparks, which each initiate a physically describable order. If the fundamental question is formulated against this background, then it is a matter of the existence of physically measureable, and in this sense observable, structures. It then basically asks why there is something physically observable, which often already assumes a variation of modern naturalistic monism oriented towards physics, whose ontology is implicitly or explicitly obligated to the circumstance that everything that exists has to appear in the scope of our best natural scientific theories, paradigmatically those of physics.²

German Idealism takes an explicit position against this already in Kant, who after all widely assumes a naturalistic monism for the world of appearance, but yet restricts it epistemologically and opens up at least the possibility of an order based on freedom, the “kingdom of ends”³. Fichte, Schelling and Hegel, on the other hand, agree that the starting point of metaphysics cannot entail that we solely, or paradigmatically, examine the conditions under which a universe hostile to cognition and life develops structures that lead eventually, in its expanse and structuring history, to the circumstance that human observers come to the conclusion, more

¹ Cf. Quentin Meillassoux, *After Finitude. An essay on the necessity of contingency*, London, Continuum, 2008; Alain Badiou: *Being and Event. 2. Logic of worlds* (trans. by Oliver Feltham), New York, 2005; Tristan Garcia, *Forme et objet. Une traité de choses*, Paris, PUT, 2011; for the discussion of the speculative realism on the whole cf. Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Realism and Materialism*, Sydney, re.press, 2011; David Lewis: *On the Plurality of Worlds*, Malden, MA, Blackwell, 1986; David Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1999; Peter Van Inwagen, *Metaphysics*, Oxford, UK, Oxford University Press, 1993; Peter Van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990. For the discussion of the range of analytical metaphysics cf. David J. Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman (eds.): *Metametaphysics: New Essays on The Foundations of Ontology*, Oxford, UK, Oxford University Press, 2009.

² Cf. in contrast detailed Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Karl Alber, Freiburg/München, 2012; Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013.

³ GMS, A/B 74. Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1–22: Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ff. The following abbreviations are used for individual works: “GMS:” *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AA 04); “Log:” *Logik* (AA 09); “KpV:” *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 05); “KrV:” *Kritik der reinen Vernunft*; and “NTH:” *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (AA 01).

or less accidentally, that they actually have no place in it. Schelling in particular goes so far as to consider man as the end of inorganic and organic evolution in its entirety.⁴ However, he doesn't thereby claim that there is a teleology that unfolds necessarily from the big bang to the history of mankind. Rather, Schelling assumes that man exists due to a "primordial coincidence" (Urzufall)⁵, i.e. a circumstance, which could have occurred or not. But once it has obviously occurred, it is legitimate to ask for the ontologically necessary conditions for exactly this primordial coincidence. Here it becomes clear that these conditions overreach the naturalistic perspective, which is presupposed in a formulation of the fundamental question guided by physics. Human beings exceed nature, even if they are still rooted in it as living creatures.

So Schelling asks the fundamental question based on the presupposition that man exceeds nature. This means, in his interpretation, that man originates ontological determinateness, which is not covered by any naturalistic description. Such determinateness finds its way into the world only through freedom, which we experience daily in ourselves and in others as a surplus to what is given. If there are conditions of our freedom that extend into the realm of the natural, freedom exceeds these conditions. Schelling illustrates this over and over again through the analysis of actions, whose reality consists in a sense open to interpretation, and

⁴ Since in the following, I will focus on the *Original Version of the Philosophy of Revelation*, one proving passage from the first lecture of this text will suffice: "Alle Momente der Bewegung, die der Erreichung des Zieles vorausgehen, enthalten nicht das Wahre der Bewegung, sondern können Ursache einer möglichen Täuschung sein, d.i., Irrtum. Die ganze Natur ist eine solche Bewegung. Das Ziel ist der Mensch, das Wahre der Natur; was sonst überall im scheinbaren Verhältnisse steht, das steht im Menschen im wahren Verhältnisse" (UPO, p. 6). Throughout the essay I will be referring to the following works by Schelling: *Tagebuch 1848: Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*, mit A. v. Pechmann und M. Schraven aus dem Berliner Nachlaß hg. von H. J. Sandkühler, Hamburg, Akademie Verlag, 1990 (hereafter "Diary"); "UPO:" *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. W.E. Ehrhardt, 2 Teilbd., Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992; and his *Sämmtliche Werke* ("SW"), ed. by K.F.A. Schelling, vols. I–XIV, originally published in two groups: I. Abt., Bd. 1–10 and II. Abt., Bd. 1–4, Stuttgart, 1856–1861. For Schellings's anthropological approach cf. Michael Theunissen's "Schellings anthropologischer Ansatz," in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965). On the basis of considerations by Wolfram Hogrebe and Hans Blumenberg I elaborated this in regard to Schelling's late philosophy in Markus Gabriel, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings "Philosophie der Mythologie"*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2006 (especially chap. II).

⁵ Cf., for instance, *Diary*, op.cit., p. 229. For an interpretation of Schelling's late philosophy as ontology of contingency cf. Markus Gabriel: "The Mythological Being of Reflection," in: Markus Gabriel; Žižek, Slavoj: *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, New York/London, Continuum, 2009; "Nachträgliche Notwendigkeit – Gott, Mensch und Urteil beim späten Schelling", in: *Philosophisches Jahrbuch* 1/2009; *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism*, New York/London, Continuum, 2011.

thus brings ontological indeterminacy into the world. An answer to the fundamental question that would neglect the primordial coincidence that there is human determinacy – meaningful and openly interpretable actions – and not just inorganic and organic matter, remains constitutively incomplete in Schelling's view. Hence, he explains in a famous passage of his later lecture course *Introduction To the Philosophy of Revelation*, to which Kierkegaard was presumably exposed:

Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?⁶

Schelling's motive for binding the fundamental question to anthropology consists in the fact that humans can generate structures (artifacts, actions, texts, philosophical theories etc.), which cannot be simply reduced to their previous history. In this context the fundamental question belongs to the repertoire of a theory of creativity. During various creative periods, Schelling explicitly formulated the fundamental question repeatedly.⁷ His whole philosophy can be reconstructed as an answer to this question. The young Schelling already saw Kant's theory of synthetic judgments *a priori* as an answer to the fundamental question, and throughout his life he associated this question, in diverse approaches, with Kant.⁸ Also and especially, Schelling's anthropological point of origin can be understood as a radicalization of Kant, who (as is well known) also considered the question of man as the main question of philosophy.⁹

For the following reconstruction of Schelling's answer to the fundamental question in the *Original Version of the Philosophy of Revelation* (henceforth '*Original Version*'), it is important to understand the question always in such a way that it doesn't exclude – through the choice of a reductionistically oriented explanation strategy – any determinacy that we factually recognize *a priori*. To ask why there is anything at all entails, for Schelling, asking why there is something like reason and freedom, which we make use of as a human privilege. If we were to exclude this, we would abstract in an illegitimate way from the facts with which we are consistently confronted. In this sense Schelling accepts, in a unique (and unorthodox)

⁶ SW, XIII, p. 7.

⁷ Cf. for example SW, VI, p. 155; VII, p. 174; XIII, pp. 163ff., p. 242. In addition cf. also Karl Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München, Pieper Verlag, 1955, pp. 124–130.

⁸ SW, I, p. 175.

⁹ Log, AA IX, p. 25.

way, Kant's thesis of the "factum of reason"¹⁰. There is reason and freedom; the question is, under what conditions is reflexive determinacy, which comes into the world along with reason and freedom, possible?

When we ask the fundamental question, the world thematizes itself through certain of its inhabitants, whereby a new determinacy is added that we can't ignore.¹¹ From his early works onward, Schelling calls the act of asking the fundamental question without reflection on the question itself "dogmatism"; he opposes this to criticism, which not only asks metaphysical questions but also asks which conditions must be fulfilled such that these questions can be asked. Unlike Kant or Fichte, Schelling understands those conditions themselves as ontological: The questioner exists, so there must be ontological conditions of transcendental reflection.¹²

Behind Schelling's version of the fundamental question and his diverse efforts to answer it stands the following insight, which is also decisive for the reconstruction of the heretofore under-considered *Original Version of the Philosophy of Revelation*. Unlike many other thinkers who follow Kant, Schelling accepts Kant's thesis of *facticity* as well as his thesis of the *contingency of reason*.¹³ We discover the facticity of reason because in the "transcendental reflection"¹⁴ on our truth-apt access to the world we realize that we are endowed with a certain 'registry.' This registry, reason (die Vernunft), according to Kant (as is well known) consists of the categories, the two stems of cognition, the ideas of reason, etc. Reason finds itself with this endowment, and defends its truth-aptness against the skeptical objection that this endowment doesn't suffice for our world access, but rather stands like a distorting glass between us and reality. In so arguing Kant attempts, contra various forms of skepticism, to show that reason is truth-apt.¹⁵ To argue for this, he assumes that "being" in the end actually means that something can appear in the

¹⁰ Cf. e.g. KpV, A 56.

¹¹ For this cf. the Schelling-exegesis in Wolfram Högrefe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Weltalter"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

¹² This figure of explanation I called in another passage on basis of a formulation of Wolfgang Cramer as "transcendental ontology". One can find it not just in Schelling but also in the late Fichte as well as in Hegel. Cf. Markus Gabriel, *Transcendental Ontology*, op.cit.

¹³ Cf. Markus Gabriel, "Absolute Identität und Reflexion (Kant, Hegel, McDowell)," in: Danz, Christian (Hrsg.): *System und Systemkritik um 1800*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2011.

¹⁴ KrV, A 263/B 319.

¹⁵ Besides the reading spread in the Anglo-Saxon Kant research, which thinks that Kant is either primarily concerned with Cartesian or primarily with Hume's skepticism, Michael Forster showed that Pyrrhonian skepticism, too, plays an important role in Kant. Cf. Michael Forster, *Kant and Skepticism*, Princeton, Princeton University Press, 2008. James Conant showed plausibly that there is even a genuine form of Kantian skepticism, which Kant himself confronts. Cf. James Conant, "Spielarten des Skeptizismus", in: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Skeptizismus und Metaphysik*, Oldenbourg

“field of possible experience”¹⁶. “Being”, according to Kant, is not a “real predicate”, but the circumstance that the field of possible experience isn’t empty, which he calls “position”¹⁷. The field of possible experience is de facto disclosed to us, and Kant argues that our conditions of world access are responsible for “man fitting into the world”, to use a famous phrase.¹⁸ In this way, reason is as we discover it in transcendental reflection; it is a factum itself that appears in the world, a circumstance Kant didn’t sufficiently take into account because he wanted to restrict at least the theoretically recognizable world to the realm of possible experience.

The facticity of reason includes, already in Kant’s analysis, the possibility that there could be another form of world access, which is discussed with regard to God in particular, but also with regard to saints or extraterrestrials, “inhabitants of other stars”¹⁹. In a few passages, Kant even goes so far as to reckon with an “unknown root”²⁰, which connects the two stems, spontaneity and receptivity. Starting from this observation, Schelling assumes that reason could be different from how it appears to us – an assumption which can still be considered Kantian. In its self-appropriation, reason discovers that it can differentiate itself: in its appearance, and in itself as a potential thing-in-itself. If “appearance” in a minimal sense means nothing more than “object of truth-apt thoughts”, then reason, too, in its transcendental self-appropriation, is an appearance. But if reason is an appearance, then the question arises, what it would mean to presuppose a reason in itself?

Reason, and with it the whole world of appearance, the field of possible experience itself, has an origin. It finds itself in a surrounding that it probably cannot pervade but must presuppose – which Kant, in Schelling’s view, showed. Against this background, Schelling poses the question of “phenomenalization”²¹ as a central one: How is it that a world accessible to reason is established in the realm of the thing in itself? “Why is there reason and not unreason?” (Warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft?)²² How is nature able to double itself in appearance

Akademieverlag, Berlin, 2012. In addition cf. Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, op.cit., pp. 192–210.

¹⁶ Cf. KrV, A 227/B 280, A 248/B 304, A 610/B 638, A642/B 670, A 697/B 725, A 702/B 730.

¹⁷ KrV, A 598/B 626.

¹⁸ R1820a (AA, XVI, 127).

¹⁹ NTH, AA 01: 349.

²⁰ KrV, A 15/B 29.

²¹ Cf. for this Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder, An Essay on Schelling and Related Matters*, London, Verso, 1996, p. 14: “As with Hegel, the problem is not how to attain the noumenal In-itself beyond phenomena; the true problem is how and why does this In-itself split itself from itself at all, how does it acquire a distance towards itself and thus clear the space in which it can appear (to itself)?”

²² UPO, p. 69.

and thing-in-itself? The two-aspects-theory, which assumes that appearance and thing-in-itself are two aspects of the same scope, must also deal with this question.

Kant doesn't return to the question of the dualism of appearance and thing-in-itself because the facticity of reason is his starting point. But this, depending on the reading of transcendental idealism, leads to a skeptical or, *no lens volens*, to a solipsistic position. To avoid this dead end, Schelling asks the fundamental question. Schelling understands this question as a theory of phenomenalization of the thing-in-itself. When Schelling asks, why is there something and not rather nothing, then the focus lies on the 'something'. For 'something' is something particular – something distinct from something else. According to Kant, determinacy is achieved due to the fact that there are judgments, which Schelling interprets in an anti-subjective way, substituting the presumably psychological theory of judgment with a theory of rationality. Under which conditions is rationality, which understands itself as an appearance of a thing in itself, truth-apt?

Because the subject of the fundamental question is so comprehensive in Schelling that his whole *œuvre* could be understood as an answer to it, I will confine myself in the following to lectures 4–11 of the *Original Version of the Philosophy of Revelation*, in which Schelling develops, in a condensed way, a unique response that is to date hardly known, let alone systematically reconstructed. In the center of these lectures stands a *theory of logical time*. Whereas many previous theories of judgment had proceeded from the imagery of logical space and understood judgments through their propositional or inferential content, which positions itself in a logical space, Schelling understands any judgment as a transition from indeterminacy to determinacy. In this transition, the fact that the judgment is supposed to grasp lies, in a logical sense, before the judgment. It is assumed in the analysis of the truth-aptness of judgment that the judgment captures or describes a fact that existed *before* the judgment. This is the "logical past" of judgment. Schelling calls the logical past "that which is before being"²³. Thereby, he understands "being", in the sense of determinacy, always as the "logical present", and connects this especially in the *Original Version* with Eleatism, which stands at the beginning of the history of metaphysics and which reconstructs the truth primarily through the logical present, through the once passed and therefore eternally true or false judgment.

Against this, Schelling sets alongside the "logical past" also and especially the "logical future". Schelling characterizes this logical future as the center and subject of his late philosophy, which is why he translates god's name in Exodus 3.14,

²³ UPO, p. 23.

against ontological tradition, not in the present tense but in the future tense.²⁴ One could say that what Schelling presents in his late philosophy is basically a theory of logical future.

Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also das, was sein wird, das absolut Zukünftige: es ist also unsere Aufgabe, in die Wesenheit des absolut Zukünftigen einzudringen. Die Absicht der Philosophie ist, dieses Seins mächtig zu werden, um es zu begreifen, den Zauber desselben zu lösen. Jenseits des Seins kann die Philosophie nur antreffen, was sein wird; daher ist's Aufgabe, das, was sein wird, und dessen Begriff zu bestimmen.²⁵

In my contribution I will limit myself to the metaphysical aspect of Schelling's later theory of logical time, to which Schelling doesn't restrict himself because, due to several reasons – which I will omit here – he thinks that metaphysics passes into a history of human self-consciousness, which can only be reconstructed in a *Philosophy of Mythology* or in a *Philosophy of Revelation*.²⁶

II. The fundamental question in the lectures 4–11 of the *Original Version of the Philosophy of Revelation*

As usual in German Idealism, Schelling makes several preliminary attempts at a beginning. In the fourth lecture of the *Original Version* he defines “philosophy”, and therefore his own project, “als die schlechthin von vorne anfangende Wissenschaft”²⁷. Philosophy starts with the beginning. Hereby Schelling distinguishes two ways of understanding this, a subjective mode and an objective mode. The subjective presuppositionlessness of philosophy consists in the fact that one frees oneself “of prejudices and the habit of false thought-connections” (von Vorurteilen und der Angewöhnung falscher Denkverknüpfungen).²⁸ This is in accordance with the Cartesian maxim, to set aside all assumptions once in one's life and to attempt radical doubt.²⁹ The objective presuppositionlessness of philosophy, on the other hand, consists in the fact that we assume that there is an absolute truth – which

²⁴ Cf. For example SW, XI, p. 172: “Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden – vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst *seyn* wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft.”

²⁵ UPO, p. 24.

²⁶ For this, on the other hand, cf. detailed Markus Gabriel: *Der Mensch im Mythos*, op.cit.

²⁷ UPO, p. 19.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ AT VII, 17.

means here, for now, a truth not restricted to certain classes or scopes of judgment – to which corresponds the Aristotelian concept of metaphysics. Schelling understands the individual sciences – following Aristotle’s definition of philosophy as the examination of beings as beings in general – as the restriction of an absolute, in this case maximal, universal – truth. Empirical or mathematical judgments indeed describe what is reasonable, i.e. for Schelling, “was aus der eingesetzten Ordnung der Dinge folgt”³⁰. But they don’t describe everything that exists. For we don’t just experience that there is reason but also that there is freedom, which always means, for Schelling in contrast to Kant, that we must presume a certain degree of unreason (Unvernunft). For freedom is supposed to be not just a faculty of reason-realization, but also the faculty that can decide against reason.³¹

Normally Schelling determines freedom in distinction from reason by means of the fact that freedom is a teleological movement, which can be taken as a process through which an intention is to be actualized, though not necessarily achieved. Such a teleological movement can also be taken as an action that does not necessarily lead to the aim – this can be seen through the fact that it would nevertheless make sense if it were interrupted on the way. An action that doesn’t lead to its aim is still an action.³² If there are not only empirical judgments that describe what happened or mathematical judgments that describe common patterns or structures independent from our volition, but also judgments about our actions, then we can’t presuppose that there is only reason, only necessity but no freedom. To put it simply: Freedom can be recognized through failure, through the abortion of action.

Therefore, according to Schelling, the objective presuppositionlessness of philosophy consists in a basically antireductionistic methodology. Philosophy presupposes that there are actions that actualize an intention in a meaningful way, and which don’t necessarily occur exclusively as natural processes, for example in a causal-nomological and completely closed universe. Schelling calls this presupposition “the objective wisdom” (die objektive Weisheit)³³. By this he doesn’t mean, as a theological reading could hastily conclude, that we presuppose God’s acting in

³⁰ UPO, p. 20.

³¹ In this sense cf. the definition of freedom as “faculty of good and evil” in the *freedom treatise*, SW, VII, p. 352: “Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß es ein Vermögen des Guten und des Bösen sei.”

³² For this cf. the explanations in Sebastian Rödl, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, as well as his *Selbstbewusstsein. Kategorien des Zeitlichen*, Berlin, Suhrkamp, 2008.

³³ UPO, p. 23.

the world – but rather that we recognize that there is something that we can only understand if we understand it through objective wisdom. This includes actions. When we recognize that someone is crossing the street, we acknowledge objective wisdom – in this case, the circumstance that there is something that we can only explain with recourse to volition.

Die erste Voraussetzung der Philosophie ist, daß in dem Sein – in der Welt – Weisheit sei. Die Philosophie setzt ein Sein voraus, welches gleich anfangs mit Voraussicht, mit Freiheit, entsteht. Ich verlange Weisheit – heißt soviel – als ich verlange ein absichtlich gesetztes Sein. Die erste Erklärung der Philosophie setzt ein Sein voraus, welches gleich anfangs mit Absicht und Freiheit entstanden ist.³⁴

Schelling is by no means claiming here that all being arises with freedom, which would lead to an absurd anthropocentrism or creationism. His formulations are considerably subtler. This becomes clear in the last sentence of the above quotation. The phrase “die erste Erklärung der Philosophie” (the first explanation of philosophy) can be understood as *genitivus subiectivus* as well as *genitivus obiectivus*. Philosophy explains itself because philosophy, too, is “ein absichtlich gesetztes Sein” (intentionally composed being). Thus, philosophy explains not only daily actions but also the composing and understanding of philosophical texts. As readers of or listeners to Schelling’s lectures, we already implicitly presuppose an objective wisdom, and here this means simply that we assume that we have to deal with intelligible, inherently understandable being – with language. For “being that can be understood is language” (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)³⁵. Schelling carries this reflection to extremes, if we conceive of all of his explanations also as possible analyses of their own comprehensibility. Precisely because of this, he develops the philosophical question of the beginning also as a question for the beginning of philosophy. Immediately after the above quotation, Schelling makes this even clearer by writing: „Nachdem dies ausgesprochen ist, ergibt sich gleich die anfängliche Stellung der Philosophie – und etwas anders und Allgemeines.“³⁶ The initial position of philosophy is its own explanation. But it doesn’t end there. Philosophy is precisely not a content-free self-reference, for which one doesn’t need to give conditions of its truth/truth conditions. For as Schelling often emphasizes, philosophy, too, is fallible, and therefore subjected to truth conditions. According

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990. p. 478.

³⁶ UPO, p. 23.

to the criterion mentioned above, philosophy wouldn't be free if it couldn't fail in principle, or if, for example, it were to formulate only self-evident truths. Freedom of philosophy, like freedom of any action, consists in the possibility of failure, and this means that we have to acknowledge truth conditions that potentially exceed philosophy. In this sense, philosophy exceeds itself and expresses "etwas anders und Allgemeines" (something different and general), which Schelling confines from pure self-reference with the dash in the above passage.

In this way philosophy tries to comprehend its own being, which is a self-referential instance of logical presence. For we acknowledge in philosophy that sentences have truth conditions that precede the sentences in the form of facts. We recognize the logical past of our own logical present as such. But this means that we can't stop "in the once become being" (innerhalb des einmal gewordenen Seins)³⁷, in the logical presence of self-referential philosophical thoughts; we have to "exceed these" in order "to understand it"³⁸.

To understand what we do when we express truth-apt notions in form of sentences, we have to exceed the pure logical presence of these notions – that is, to presuppose truth conditions in the form of the logical past.

Es ist ein vulgärer, aber sehr treffender, Ausdruck in der deutschen Sprache: Er sucht hinter die Sache zu kommen – statt – er sucht sie zu begreifen, er sucht die Wahrheit zu ergründen. Die Philosophie will hinter das Sein kommen; ihr Gegenstand ist also nicht das Sein selbst, sondern das, was vor dem Sein ist, um eben das Sein zu begreifen. Hiermit habe ich Sie in den Anfang der Philosophie gestellt. Mögen Sie ihre Aufmerksamkeit auf das, was vor dem Sein ist, wenden.³⁹

In this very passage Schelling prepares what is probably his most original insight. For in the next step, he induces an entanglement of logical past and logical future. The truth conditions of a sentence, its logical past, become its truth conditions through uttering, which here means asserting, the sentence. Thus, the sentence is the logical future of the logical past, just as the present is, generally speaking, the future of the past. Schelling thus goes at first from a sentence to its truth conditions, from the logical present to the past, and then moves from the past back, so to speak, to the future in order to understand the logical presence of a sentence as a realization of its past.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

Allein obgleich wir über das Sein hinausgegangen sind, betrachten wir doch das vor dem Sein Seiende in bezug auf das Sein selbst; wir betrachten, was das vor dem Sein Seiende hernach sein wird. Sonst gibt es kein anderes Mittel, das Sein zu erkennen. Wir wollen das Sein begreifen – also müssen wir das, was vor dem Sein ist, in bezug auf das künftige Sein begreifen.⁴⁰

The truth conditions of a sentence at least codetermine what a sentence means in the first place. They become the truth conditions of the sentence trivially through the fact that the sentence exists, i.e. that it is thought or uttered. But this relation to the sentence can't be a completely superficial feature of its truth conditions. The sentence and its truth conditions cannot be fundamentally divided by an insuperable gap, as is the case of a few sentences with maximal "cosmological role." Based on a concept introduced by Crispin Wright, one can understand the "cosmological role" of a notion as the degree to which the grasp of the notion as notion is necessary to conceive of the object to which the notion is related.⁴¹ The physical notion of energy, for example, has a wide cosmological role because it relates to something that is independent from the fact that we conceive of the notion of energy as a notion. The notion of a notion, on the other hand, has a minimal cosmological role because we conceive of that to which it relates (and under which it falls) only if we conceive of it as a notion. This division of labor is basically compatible with the formulation of sentences with maximal cosmological role, whose factual truth-value we can't ever evaluate.⁴²

Schelling sets himself the task "to explain how being could originally emerge" (zu erklären, wie ursprünglich ein Sein entstehen könne).⁴³ This is not a question of how all being could originally emerge, but of how being could emerge at all. The type of being that Schelling examines is the type of being that arises through volition. For only such being, Schelling says, can we recognize. "*Es ist unmöglich,*

⁴⁰ UPO, p. 24.

⁴¹ Cf. Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA & London, Cambridge University Press, 1992, p. 196: "Let the width of cosmological role of the subject matter of a discourse be measured by the extent to which citing the kinds of states of affairs with which it deals is potentially contributive to the explanation of things other than, or other than via, our being in attitudinal states which take such states of affairs as object. I suggest that the idea which the Best Explanation constraint is really in pursuit of is that some discourses have, in these terms, a subject matter of relatively wider cosmological role."

⁴² In fact, Crispin Wright himself defends a form of anti-realism, which binds the concept of truth to discursive practices resp. to the notion of assertibility, in which I don't agree with him. Cf. detailed Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie. Die notwendige Endlichkeit des Wissens als Lektion des Skeptizismus*, Freiburg/München, Karl Alber, 2008.

⁴³ UPO, p. 24.

*ein Sein zu denken, ohne einen wirklichen Willen, ohne ein Wollen.*⁴⁴ We must want to think a sentence in order to recognize being. Volition in this sense is a condition for the arising of being, namely the being of a sentence, which belatedly presupposes a factual structure as its logical past.

This logical past, thereby, is not only, as Hegel once expressed, “timelessly passed being”,⁴⁵ but at the same time the past of a future; it contains the truth conditions of a sentence, which from the standpoint of this past is already located in the logical future. In this way Schelling reconstructs belatedly, or as he says “post factum”⁴⁶, how being, the being of a sentence, originates. This includes volition. Volition is the transition from the will to the deed. We are able to have many convictions that we don’t have yet. We will have many new convictions, and in each moment we develop new convictions about facts that haven’t been in this form before. Schelling calls the ability to synthesize these convictions “will,” and a certain commitment to an already existing conviction “volition.” Thus there are some things that emerge originally, for example sentences of whose truth we are convinced.

In this way, reality, that is factual structure, is included in our will – a process that the late Schelling calls “potentialization” (Potenzialisierung)⁴⁷.

In the following lectures he develops the notion of “purely being” (rein Seienden), which he also calls “blindly being” (blind Seiende). This he understands in a manner similar to what Quentin Meillassoux a few years ago introduced into the discussion as “ancestrality”, that is, facts that temporally precede the presence of convictions – facts before the existence of any epistemic agents.⁴⁸ If anything, this includes facts that we describe with some physical statements, for example facts about the big bang or the inflation of the universe, as well as perhaps facts about the origin of our planet, if there hasn’t been any extraterrestrial intelligence in the relevant period. If we understand a “modal robust fact” as a fact that would have occurred had there never been epistemic agents, that is beings, who have truth-apt thoughts, then one could say that Schelling doesn’t ask himself under what conditions there can be facts that are modally robust. Rather, he assumes that there are beings who ask themselves questions, which includes us as readers of texts and

⁴⁴ UPO, p. 24ff.

⁴⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845*, neu edierte Ausgabe, Moldenhauer und K. M. Michel (eds.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 6 and 13.

⁴⁶ SW, XIV, p. 338.

⁴⁷ UPO, 86; SW, XIII, pp. 265, 267, and 279.

⁴⁸ Quentin Meillassoux, *After finitude*, op.cit., p. 21: “I will call ‘ancestral’ any reality anterior to the emergence of the human species – or even anterior to every recognized form of life on earth.”

thinkers of thoughts, and against this background he asks the question of how a transition could occur from an “epistemically opaque” reality, so-called “purely being”, to “capable of being” (sein Könnenden).

Schelling interprets Parmenides and Spinoza in particular, whom he sees as Eleatics of a sort, as theorists of purely being. “Eleatic unity” is the requirement of a reality without any epistemic agents – the introduction of pure truth conditions without corresponding statements. But not only ancestral statements, but also sentences with a smaller cosmological role,⁴⁹ have truth values and therefore truth conditions. This very fact is ignored by Eleatism, which seems to be familiar with the self-reference of thinking and of the text, but doesn’t understand this through the logical present. Rather, the logical present of Eleatism is timelessly being. But even sentences with a minimal cosmological role – which include sentences about notions and about truth conditions – have truth conditions. These sentences, too, are preceded by a logical past, purely being, which in this case includes sentences. The reality that a statement composes of statements precedes the statement, which means that even a sentence that we conceive about itself has truth conditions, which perhaps we can’t completely grasp. This very fact is shown by semantic paradoxes like the liar-paradox or, if one wants to deny the truth conditions of the latter, by the self-referential sentences of the Gödel-type, which are supposed to predicate in a formal system that there are sentences in this system that predicate of themselves (as the result of a proof) not to be provable in this very same formal system. But even if statements about statements have a logical past (i.e. truth conditions), the answer to the fundamental question cannot consist in an ontology that precisely excludes this in restricting the logical past to a certain cosmological role, even if this role is maximal, like the cosmological role of the big bang. One can’t answer the fundamental question by concerning oneself only with the truth conditions of a certain, limited number of statements. For firstly these statements exist themselves, and secondly other statements with a different cosmological role always exist.

Based on this observation, Schelling goes a step further. He doesn’t restrict himself to the ontologically and semantically justified rescue of freedom of will, which he understands as an epistemic faculty of conviction coordination. Thus he in fact defines “being itself”⁵⁰ already as “hyper-being” (das Überseiende)⁵¹.

⁴⁹ Exactly here, Meillassoux’s project fails. This is because Meillassoux tries to develop an ontology based on truth-values of ancestral statements. But there are not just truth-values for statements with maximal cosmological role. This conceptually unjustified restriction of ontology to a certain class of statements is not understandable.

⁵⁰ UPO, p. 47.

⁵¹ *Ibid.*: “Man kann die Philosophie auch so unterscheiden: Die andern Wissenschaften bekümmern sich nur um das so oder so Sein der Dinge: Die Philosophie aber nur um das Seiende selbst – sie ist

Schelling indicates here that the notions “being itself” or “purely being” are related to something only because they appear in statements with truth conditions. They are already elements of predicatively determined surroundings. He doesn’t conclude from this, like Berkeley, either that we don’t have any access to being itself or that we should identify this with our access, but rather argues for a concept-realism: the very notion of being is something that exists.⁵² Thus, ontology must be compatible with the fact that there is ontology, which means that epistemic agents must ask the fundamental question – a condition that is not fulfilled if one constructs an ontology based only on truth conditions of statements with a maximal cosmological role. Or, in short: reality without thoughts is incomplete, at least as long as there are thoughts. As soon as there are thoughts, which is confirmed through the fundamental question, the notion of “purely being” can no longer be modeled after the logical past of ancestral sentences. Whether we like it or not, we exist, too. “*Eben dadurch verwandelt sich der tote Begriff dessen, was ist, in den lebendigen, einen Fortschritt möglich machenden, Begriff dessen, was sein wird.*”⁵³

According to Schelling, one can understand “Eleatism” in general as the answer to the fundamental question that identifies purely being with the truth conditions of ancestral sentences. At the beginning of the ninth lecture of the *Original Version*, Schelling calls this “the sense – and conceptless being” (das sinn – und begrifflose Sein)⁵⁴, and also the “blind” or “dead principle” (blindes bzw. Totes Prinzip)⁵⁵. Eleatism is not able to understand the transition from purely being to action, or rather its fundamental concept is a result of an abstraction of the fact that it is a matter of a fundamental concept of a metaphysical answer to the fundamental question. Schelling doesn’t claim that there are no ancestral sentences with truth conditions. He is not a correlationist in Meillassoux’s sense, who defines “correlationism” as the skeptical-idealistic thesis that we have access only to

ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος. Man kann bemerken: Das, was ist, ist deshalb nicht ein Seiendes; ebenso wie das Weiße selbst – αὐτὸ τὸ λευκόν – nicht ein Weißes ist, weil es das Weiße selbst ist. Das, was ist, als solches betrachtet, ist auch das Überseiende.”

⁵² For this see the Schelling-interpretation of Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia Perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, pp. 702–733, esp. p. 723: “Wie aber ist die Realität des Realen beschreibbar? Dadurch, daß es uns sinnlich und geistig widerfährt, nicht dadurch, daß wir es produzieren. Schelling steigert den transzendentalphilosophisch begründeten Idealismus in einen Begriffsrealismus, der den Begriffen selbst geistige Realität zuschreibt. Diese Uminterpretation impliziert eine Veränderung dessen, was Schelling real nennt. Realität ist nicht mehr der Idealität entgegengesetzt, Idealität ist die Realität der Begriffe. Und warum sollte es keine subjektfreie Semantik geben, wenn es eine psychologiefreie Logik gibt?”

⁵³ UPO, p. 48.

⁵⁴ UPO, p. 50.

⁵⁵ UPO, p. 50f.

the relation between being and thinking but never to being itself.⁵⁶ Nevertheless, Schelling claims that our ontology must be compatible with its own formulation as theory. And ontology exists only when there are epistemic agents. Self-referential statements, which speak about the truth conditions of statements in general and therefore also refer to themselves, are also included in being, like moon craters and the big bang. Accordingly, the fundamental concept or, as Schelling says, “the principle” of a sufficiently systematically established ontology cannot be constructed in such a way that it excludes its own theory-ability – not without leading to idealistic or constructivistic hyperbole that considers being itself as a projection of our statements on the “sense- and conceptual being” (sinn- und begriffliche Sein). To this very same double restriction that opposes, on the one hand, an excessive constructivism and, on the other hand, Eleatism, Schelling points in the following way: “Wir müssen also am Anfang der Philosophie ein nicht ganz totes Prinzip, wie Parmenides, aber doch ein in der Bewegung beschränktes Prinzip annehmen.”⁵⁷

Schelling calls this principle “the intransitive” (das Intransitive) and connects it to the subject in the sense of the subject of judgment.⁵⁸ The intransitive is that which does not transition (übergehen), which does not lose itself in its determinations. If I assert that Schelling’s *Original Version* stands in my bookcase, then my bookcase is the intransitive; it doesn’t transition (übergehen) into the *Original Version* in the sense that it stays my bookcase even if I take out the *Original Version*, in the same way as one can take all epistemic agents out of the universe through a simple thought experiment, whereby the universe becomes purely being. In this perspective, the universe is “unity in its duplexity” (in seiner Einheit [...] Doppelheit)⁵⁹: On the one hand, it is the realm where epistemic agents can exist (because they happen to exist in it) and, on the other hand, the realm where they would not exist (for example in the ancestral past or in the ancestral future after a possible extinction of all epistemic agents⁶⁰). In this way, we determined the universe as the intransitive, whereby, however, we haven’t excluded the transition, the transitive, because we recognized now that the transition took place.

⁵⁶ Quentin Meillassoux, *After finitude*, op.cit., p. 13: “By ‘correlation’ we mean the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other. We will henceforth call *correlationism* any current of thought which maintains the unsurpassable character of the correlation so defined.”

⁵⁷ UPO, p. 51.

⁵⁸ UPO, p. 52f.

⁵⁹ UPO, p. 51.

⁶⁰ Ray Brassier indicated rightly that the possibility of the total extinction of intelligent life in the future causes the same problem as the ancestry. Cf. Ray Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Seinem Wesen nach ist es intransitiv, d.h., in sich selbst bleibendes sein Können. Aber von diesem Intransitiven ist das Transitive nicht auszuschließen; insofern ist das Transitive in ihm das nicht Gewollte und daher das Zufällige. Von diesem intransitiven seines Wesen wird es durch das Verhältnis zum rein Seienden befreit, und dadurch wahres Wesen. Jetzt erst ist es lauterer sein Können, nicht im Gegensatze vom Sein, sondern das sein Könnende ist jetzt selbst das Sein. Es verlangt nicht ein Sein außer dem sein Können, sondern das sein Könnende ist ins Sein selbst gesetzt.⁶¹

Through this, Schelling gains two determinations: 'being capable' and 'purely being'. He also refers to these explicitly as subject and predicate.⁶² The subject is that to which predicates can be attributed. Through the predicate, the subject becomes "objective being" (gegenständliches Sein),⁶³ something rather than nothing.

With this, Schelling has inverted the starting point of Eleatism, which he describes in the tenth lecture as "inevitable subversion"⁶⁴. Purely being – in a manner of speaking, the ancestral world without audience or the set of truth conditions of ancestral sentences – becomes "being capable". The ancestral world must already provide the conditions of its appearance, because otherwise it wouldn't have occurred. This transition or subversion doesn't take place just once, but is repeated in each judgment and each action. In judging about the inflation of the universe, for example, it can happen that we err, albeit that we could also err about the truth conditions of statements about truth conditions. In general, the truth conditions of our statements can be radically different from our convictions about these truth conditions. The ambivalent, constitutively fallible position that has come into the world at least since the appearance of epistemic agents, Schelling calls "mind" (Geist).

*"Geist ist das, was im beständigen actus ist und nicht aufhört, Quelle des Seins zu sein – was frei ist, sich zu äußern oder nicht – was im sich selbst Äußern sich nicht selbst verliert."*⁶⁵

When we err, for example by projecting non-existent truth conditions, we don't lose ourselves by so doing. In a false judgment we take responsibility for the judgment in the same way as we do in a true one. Schelling attributes the ambivalence of floating between truth and falseness in a judgment to the mind. In this way, a dual indeterminacy comes into play. On the one hand, it is assumed that something can be like so-and-so, but also different. If I'm convinced that it will be raining, then it could be that it will be raining or that it won't be raining. As

⁶¹ UPO, p. 54.

⁶² UPO, p. 56.

⁶³ UPO, p. 56.

⁶⁴ UPO, p. 57.

⁶⁵ UPO, p. 56.

soon as we have an epistemic attitude towards truth conditions they are at least epistemically contingent. But with that, at the same time, a metaphysical contingency comes into the world, because our epistemic contingency exists for itself: “the being capable is put into being itself” (das sein Könnende ist ins Sein selbst gesetzt)⁶⁶. On the other hand, we are enabled to revise our convictions through this. Fallibility is not a *factum brutum* that binds us to once-rendered judgments and their sometimes-random truth value; instead it is bound to the faculty of conviction revision. This dual indeterminacy, which reaches on the one hand into the logical past and on the other hand into the logical future, is a requirement for the fundamental question.

Die Philosophie als Wissenschaft, die das Sein von vorneherein erklären will, kann sich ursprünglich keines Ausgangspunkts innerhalb des wirklichen Seins bedienen; denn über dies will sie eben hinausgehen. Nur dadurch, daß sie sich über dieses Sein hinaussetzt, und das Unbestimmte setzt, nur indem sie sich alles Sein als Zukünftiges setzt, setzt sie sich in ein freies Verhältnis zum künftigen Sein. Was sein wird, ist an sich ein Unbestimmtes.⁶⁷

Schelling determines as a result of the previous reasoning that we have now retraced the “freedom of origination of being” (Freiheit der Seinsentstehung)⁶⁸, which can be gained with the help of the mind – which means, in my reconstruction, with the help of a reflexive analysis of the truth-aptness of reflection. For it is at least the case with philosophy that it is a self-thematizing free action.

The next step performed in the eleventh lecture, in which Schelling proceeds to the explicit formulation of the fundamental question, consists, according to him, in achieving the state of “freedom to be” (Freiheit zu sein)⁶⁹ in contrast to the state of “the freedom also not to be” (Freiheit, auch nicht zu sein)⁷⁰. In this context, Schelling develops a surprisingly anti-skeptical strategy. For, at first glance, one might think that emphasizing fallibility – which here means the determination of mind as fluctuating between more or less random truth values – leads to skepticism. Everything that is so-and-so for us in the first place could also be different. If that is the case in general, how can we exclude the possibility that there is nothing? Because the notion that something exists at all is also a conviction with truth conditions, which could be different from how they appear to us. Does this not

⁶⁶ UPO, p. 54.

⁶⁷ UPO, p. 57.

⁶⁸ UPO, p. 63.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

lead to a radical form of nihilism, which might, even now, toy with the thought that there is nothing? “Nun steht ferner alles wirkliche Sein vielem Zweifel bloß – ja man kann sagen: Die Philosophie hat mit dem Zweifel an der Realität des wirklichen Seins angefangen.”⁷¹

At this point Schelling applies an insight that he won in earlier works in his debate with the Cartesian *cogito*. This insight says that *something* necessarily exists, but from this it doesn't follow *what* exists. The famous difference between *quod* and *quid*, between *that* and *what*, which the late Schelling is known for, stands in the center of an anti-skeptical strategy. From the *cogito* it doesn't follow that there is a thinker, but the *cogito* shows that there is something in the first place, that there are truth conditions at all. Even in the most radical skeptical scenario there is something – even if it is a purely subjectless illusion that doesn't show itself to anyone. Therefore, Schelling undermines the assumption that ontology projects *a limine* (right at the outset) a bearer of thoughts at the beginning of the big bang or, generally, in the ancestral truth conditions. The possibility that there might never have been epistemic agents and, therefore, the circumstance that beings like us contingently exist, must not be ontologically excluded.

Der erste Gedanke ist sonach der des Seienden selbst. Aber eben jene Voraussetzung ist selbst eine zweifelhafte; denn wenn ich bis zum Träger alles Denkens gehen will, so muß ich auch als möglich annehmen, daß überall Nichts ist. Es kann gefragt werden: Warum ist denn nicht Nichts? Anstatt daß also die Wirklichkeit, wie es scheinen kann, durch das abstrakte Sein begründet ist, ist das abstrakte Sein nur durch die Wirklichkeit begründet. Ich muß immer ein wirkliches Sein zugeben, ehe ich auf das abstrakte Sein kommen kann.⁷²

Something must be the case, and it may be that nothing in particular is the case yet. Even in the common thought experiment in which one abstracts from everything to motivate the fundamental question, it is assumed that one imagines a “world” in which nothing is the case – a fact that in turn has to exist. “Aber, fragt sich jetzt, wie nach und warum entsteht denn ein Sein? Nur inwiefern es eine erste Wirklichkeit gibt.”⁷³ We can't avoid presupposing that something is the case. This precedes all possible statements in the form of truth conditions. Reality (the truth conditions) precedes abstract being (the statements). Schelling denotes this structure of presupposition by the neologism “substruction” (Substruktion)⁷⁴; in

⁷¹ UPO, p. 65.

⁷² UPO, p. 65.

⁷³ UPO, p. 69.

⁷⁴ *Ibid.*

his analysis, substruction is a presupposition for reason and thereby for a theory of rationality. This theory has to assume that groundless being exists, that something exists at all, whatever it may be. However we determine this fact, this determination doesn't come immediately or unexpectedly from the facts to us, which is why we are always located in an ambivalent and contingent epistemic situation.

Der Geist ist also grundlos, er ist ohne vorausgehende Notwendigkeit. [...] In diesem Sinne betrachtet wird die Existenz des Geistes nur a posteriori erwiesen. Denn die Philosophie kann als Wissenschaft a priori und als Wissenschaft a posteriori erkannt werden. Sie ist nämlich in Ansehung der Welt Wissenschaft a priori, in bezug auf den Geist Wissenschaft a posteriori.⁷⁵

This passage is highly ambivalent, due not least to the fact that Schelling's texts don't speak about mind (Geist) – and therefore don't speak about an epistemically contingent and fallible faculty – but are constructed in such a way that thereby the mind of the text (Geist des Textes) is explicitly taken into consideration. Hence, Schelling's texts always oscillate between a determination of philosophy and a determination of being itself. Philosophy is not just a "science of being" (Wissenschaft des Seins)⁷⁶ that is ontology in the sense of a science concerning being. It is also a science that belongs to being and therefore a local self-thematization of being.

In the above passage, Schelling works with an ambivalence of adjective and adverb when he says that, "philosophy can be recognized as a science a priori and as a science a posteriori" (die Philosophie kann als Wissenschaft a priori und als Wissenschaft a posteriori erkannt werden). "A priori" and "a posteriori" can be understood as adjectives, or as adverbs. In the first reading, philosophy is considered as a science with the attribute of being *a priori* as it relates to the world, whereas it has the attribute of being *a posteriori* as it relates to mind. This can be understood inasmuch as philosophy realizes that we can't abstract from the fact that there is something in the first place, even if it is just the fact that there is nothing. This, too, would be a reality in the sense of a fact. Even the maximal emptiness of a *nihil absolutum* or the paradox of a logically inconsistent form of emptiness, as some interpreters consider Buddhist logic to be, would be facts.⁷⁷ In contrast to this cognition *a priori*, philosophy recognizes the existence of mind as *a posteriori*; it

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Cf. UPO, p. 47.

⁷⁷ Cf. Volker Beeh, "Nicht ist irgendeine Behauptung die meine," in: Bromand, Joachim; Kreis, Guido (Hrsg.), *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin, Oldenbourg Akademieverlag, 2010.

assumes that there is mind even if it is not necessary and therefore not a priori at least in the classical sense of this expression.

On the other hand, the quoted sentence also relates to our recognition of philosophy if we read “a priori” and “a posteriori” as adverbs. In this case, the sentence would describe our ways of recognizing philosophy itself. According to this adverbial reading, we realize *a priori* that philosophy is a science, namely when we relate it to the world. That means that philosophy has truth conditions that must already exist when it articulates itself as a science. Accordingly, we recognize the existence of philosophy as mind (Geist) – that is as theory-able and accountable expression-formation – only *a posteriori*. For there could also have been no philosophy. Thereby philosophy inscribes itself into being; it understands itself as a case of being with the particular attribute that in being a case of being, it is a “source of being” (Quelle des Seins).⁷⁸ For only philosophy is able to concern itself with the fundamental question against the background of a theoretical challenge of its own truth conditions. This attitude, sketched by Kant but epistemically restricted to the realm of the human and maximally reflective, the post-Kantian Idealists radicalized and examined on several different levels. The texts of so-called German Idealism are not just texts that deal with certain factual issues, but also and always texts that deal with the question of under what conditions they arise and what it means to be comprehensible to a reader. Therefore, Fichte, Schelling and Hegel agree that philosophy is in principle an unsurpassable form of reflection – which means that there can be no discipline of “metaphilosophy”, which besides a first order philosophy would also think about philosophy. In its form as ambitious metaphysics, philosophy is an involvement with the fundamental question against the background of an involvement with the facticity of the fundamental question itself.

III. Conclusion

Schelling answers the fundamental question on different levels, which are generally all entangled through the notion of ontology. On the first level, the fundamental question is how it is possible that reality in the form of statements becomes the logical past, becomes truth conditions. This is Schelling’s version of the question of how reason can emerge from reality itself, from purely being. Schelling contributes to this problem, which tends to absolutize the ancestral, the hint that

⁷⁸ UPO, p. 56.

we also have to take the future being or non-being of statements – whether in the form of conviction revisions or of extinction – into account.

In this general structure, Schelling offers the insight that this very structure repeats itself in each individual action and therefore also in each individual judgment. For it is not the case that reason has arisen only once and we can now rejoice in it; reason has to be established over and over again in revising our convictions and orienting them towards the norm of truth. Reason isn't simply given by nature, but has to be upheld, because it is bound to freedom and therefore bound to the possibility of failure. Consequently, the principal ontological statements are not just valid in the attitude of maximal cosmological role, but also locally. They apply not least to our comprehension of statements, which cohere in the form of theory in one text about statements. Schelling takes this unique circumstance into account through the construction of his text, through the form of expression.

In general, one should accept at least one condition from Schelling if one doesn't want to undercut the standard set by German Idealism. This condition entails that in formulating the fundamental question we should not abstract from our own existence in such a way that we aren't able to understand it afterwards. But this is imminent if we understand the fundamental question only through the truth conditions of ancestral sentences with a maximal cosmological role. The point of German Idealism in metaphysics can be seen in preventing this situation. A metaphysics that eliminates our own existence as epistemic agents from its understanding of reality not only sabotages its reputation but also undermines its own truth conditions. For it assumes that only those sentences that speak about facts that have nothing to do with us can be true. But these sentences are only one sentence-type among others, which is why they don't give the least – may it be positive or negative – explanation about our own existence as beings that are rational, freely acting and oriented towards the norm of truth, and that are – because of their capability for truth – able to fail in answering the fundamental question. Against this background, Heidegger's attention to Schelling and the fundamental question becomes understandable, for Heidegger's hermeneutics in particular is based on examining the classics of metaphysics in regard to their failure. This, however, aids not in the exposure of tradition but in the disclosure of its ambivalence. If Schelling is right, then no current philosophical thought can escape this ambivalence, either, for our capability for truth depends on the chance of our freedom. *“Die Möglichkeit des unmittelbar sein Könnenden ist die eigentliche Natur der Angst; denn es wendet und dreht sich unter der Hand herum und wird ein anderes.”*⁷⁹

⁷⁹ UPO, p. 33.

**RESTAURER L'ABSOLU ? SUR LE CONCEPT
DE CONTINGENCE CHEZ QUENTIN
MEILLASSOUX¹**

DANIEL WEBER

Abstract

This paper discusses Quentin Meillassoux's key concept of contingency, both in his work and in the reception of his work. The author considers this article as a contribution to a debate that has not yet drawn the attention of the French public and that, even in the anglophone world, is still at its very beginning. This is also because Meillassoux's conceptual work, more than being a "fixed" philosophy, is still in the making. After presenting Meillassoux's way out of what he calls "correlationism", a path that gives birth to his conception of absolute contingency, we will move on to a more precise discussion of this concept conceived as a non-metaphysical absolute. We will then examine the problems that come with such a conception, namely the claim that anything is possible, i. e., a conception that admits even *ex nihilo* emergence. Especially Meillassoux's 2006 article "Deuil à venir, dieu à venir" will allow us to show the problems of a materialistic philosophy that accepts *ex nihilo* emergence. The defended thesis is a double one: on the one hand the contingency of the universe is conceded to Meillassoux, being absolute in the sense that it does not depend on us. But on the other hand it is refuted that thereby *anything* becomes possible.

Quand un penseur effectue un changement radical de paradigme, les réactions – qu'il s'agisse d'une adhésion à ce nouveau paradigme ou au contraire de son rejet – ne tardent généralement pas. Mais dire cela, c'est encore minimiser

¹ C'est lors d'une longue discussion avec Jean-Sébastien Laberge que j'ai réellement pris conscience de l'ampleur du problème d'une saisie mathématique de la nature dans les préoccupations de Meillassoux. J'ai alors mieux réussi à voir que l'axiomatique de Cantor est au cœur de la problématique de Meillassoux et non pas un mode argumentatif particulier. Que cet article ait finalement pris une tournure plus « mathématique » que prévu, je le dois donc sans doute – du moins en partie – à Laberge. Mais cela ne fait probablement que repousser un article proprement politique sur Meillassoux à une échéance future...

l'incroyable écho, quasi immédiat, qu'a reçu le premier livre de Quentin Meillassoux, *Après la finitude*² – quoique cet écho se soit essentiellement limité au monde anglophone. A la relative indifférence des lecteurs français face à l'œuvre de Quentin Meillassoux s'oppose donc un véritable déluge de réactions déclenché par *Après la finitude* dans le monde anglo-saxon depuis sa traduction en 2008. Le livre de Meillassoux tient un rôle clé dans l'émergence de ce nouveau courant connu sous le nom de « réalisme spéculatif » (un terme par ailleurs toujours récusé par Meillassoux, qui lui préfère celui de « matérialisme spéculatif »).

Il est donc temps de donner un aperçu aux lecteurs francophones d'un des concepts cruciaux de la pensée de Meillassoux, le concept de contingence. Non seulement faut-il examiner la manière dont il fonctionne chez lui, mais il nous faudra également soulever les problèmes qu'il pose et rendre compte de la réception qu'il a reçue. Il est indéniable que Meillassoux a donné une nouvelle portée aux concepts de *contingence* et de *facticité*³, inscrivant ceux-ci dans une ontologie qui se veut non-métaphysique et résolument anti-phénoménologique. Par là, il « ouvre, comme le remarque Alain Badiou dans sa préface élogieuse à *Après la finitude*, dans l'histoire de la philosophie, conçue à ce stade comme histoire de ce que c'est que connaître, une nouvelle voie, étrangère à la distribution canonique de Kant entre "dogmatisme", "scepticisme" et "critique" »⁴. Sa clarté et sa rigueur démonstrative font d'*Après la finitude* un jalon dans l'histoire de la philosophie, dont nous ne mesurons sans doute pas encore la portée. Pourtant, comme le remarque Martin Hägglund dans son commentaire de Meillassoux, « [la] difficulté de distinguer le philosophe authentique du sophiste éloquent n'est jamais plus grande que lorsqu'émerge quelqu'un qui prétend à un nouveau paradigme de pensée »⁵.

² Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2006. Pour nos futures citations nous nous référons à cet ouvrage simplement par *AF*.

³ C'est de la facticité du corrélat « pensée – être » que Meillassoux déduit la contingence des lois de la nature. La différence entre facticité et contingence s'énoncera donc de la manière suivante : « [...] si la contingence est le *savoir* du pouvoir-être-autre de la chose mondaine, la facticité est seulement l'*ignorance* du devoir-être-ainsi de la structure corrélationnelle. » (*Ibid.*, p. 54, nous soulignons)

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ Martin Hägglund, « Radical Atheist Materialism : A Critique of Meillassoux » in Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, re.press, 2011, p. 114. La traduction de cette citation a été effectuée par nos soins. Remarquons également que le choix de la formule « *Speculative Turn* » témoigne de l'importance qu'a pris, en l'espace de quelques années seulement, le mouvement du réalisme spéculatif, au point que certains comparent ce dernier au *Linguistic Turn* de la philosophie initié par Ludwig Wittgenstein.

Tâchons donc de ne pas nous laisser « enchanter » par le premier livre de Meillassoux, afin de retracer le cheminement qui l'amène à découvrir la nécessité de la contingence comme seule nécessité *de* ce monde, une nécessité dont nous pouvons donc être certains selon lui puisqu'elle n'est pas « pour nous » mais « en soi », c'est-à-dire *absolue*. Il nous faudra examiner la finesse avec laquelle Meillassoux défait ce qu'il appelle le « cercle corrélationnel » ou tout simplement le « corrélationisme », et qui postule que nous ne pouvons accéder à la chose en soi sans par là en faire une chose pour nous, une chose pensée par nous. Le corrélationisme semble constituer un *a priori* de toute entreprise philosophique depuis Kant, qui expose tous ceux qui le refuseraient à l'accusation de « réalisme naïf ». Meillassoux rompt toutefois avec cette tradition en affirmant que la pensée peut effectivement accéder à un absolu (absolu avec une minuscule, car cet absolu est non-métaphysique, c'est-à-dire qu'il ne pose pas l'existence d'un *étant* absolu, mais simplement l'absolue nécessité de la contingence des étants comme des lois de la nature). Un tel retour aux choses en soi, qui se veut pourtant postcritique, c'est-à-dire qu'il tient compte du cercle corrélationnel pour le défaire de l'intérieur, exerce une force d'attraction indéniable.

Il nous faudra pourtant également pointer quelques faiblesses dans l'entreprise meillassouxienne, moins argumentatives que proprement méthodologiques, voire conceptuelles. Car quand bien même l'œuvre de Meillassoux a été accueillie avec grand enthousiasme, certains philosophes n'ont pas manqué de mettre en avant les faiblesses d'un projet philosophique qui, aujourd'hui, est toujours en formation⁶. Nous pensons pouvoir, en radicalisant l'absolue nécessité de la contingence, mettre en évidence quelques effets pervers impliqués par une telle assertion – et qui vont à l'encontre d'un projet qui se veut matérialiste et anti-métaphysique. La thèse que nous défendrons est double. Nous concédons à Meillassoux que les lois de la nature sont effectivement contingentes. Mais nous affirmons *en même temps* l'impossibilité de l'émergence *ex nihilo*, c'est-à-dire que nous refusons de faire du principe d'irraison meillassouxien un absolu – et cela en vertu de notre expérience sensible et des savoirs des sciences empiriques. Nous n'oublions évidemment pas que Meillassoux a ouvert une voie dans laquelle il existe encore une infinité de chemins qui sont tout sauf des sentiers battus.

⁶ C'est le sens du sous-titre donné par Graham Harman à son livre sur Meillassoux (Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011).

Après la finitude s'ouvre sur la réhabilitation d'une distinction que l'on croyait appartenir de manière irrévocable à l'époque précritique de la philosophie, la distinction entre qualités premières et qualités secondes portée avant tout par Descartes et Locke. Le projet affirmé par Meillassoux dès les premières lignes d'*Après la finitude* est donc d'initier une renaissance de l'ambition de mathématisation de la nature. Si ce projet semble vain aujourd'hui, c'est bien parce qu'une distinction entre qualités premières – c'est-à-dire des qualités propres aux choses (et par conséquent des qualités supposées êtres indépendantes de nous, telles que la longueur, la largueur ou la profondeur) – et qualités secondes – ces qualités qui n'existent ni dans les choses, ni dans nous, mais qui émergent dans notre relation aux choses (le sentiment de chaleur, le goût, etc.) – paraît d'emblée s'apparenter à un réalisme naïf, intenable après la mise en place du sujet transcendantal par Kant.

Depuis Kant, « l'idée suivant laquelle nous n'avons accès qu'à la corrélation de la pensée et de l'être, et jamais à l'un de ces termes pris isolément »⁷ semble acquise, comme l'une des seules vérités incontestées dont peut aujourd'hui se targuer la philosophie. Comment Meillassoux, qui pense avoir trouvé une faille dans le raisonnement corrélationnel, arrive-t-il alors à faire voler en éclats cette idée ? Son exposition de la faille trouvée dans le cercle corrélationnel se fait dans un dialogue fictif qui oppose un croyant, un athée, un « corrélationiste » et un idéaliste subjectif sur la question de la pensabilité de ma propre mort. Le cinquième intervenant, Meillassoux lui-même, montre alors comment le corrélationiste ne peut qu'accepter la nécessaire contingence des êtres et des lois (physiques comme logiques) s'il ne veut pas céder à l'argument solipsiste de l'idéaliste.

Le corrélationiste disqualifie les discours dogmatiques du croyant et de l'athée en affirmant une position agnostique : nous ne pouvons penser notre propre mort puisque nous n'avons aucun accès au savoir de ce qui advient à celui qui meurt. Mais, cet argument est alors radicalisé par le quatrième intervenant, l'idéaliste subjectif, qui qualifie les trois autres positions d'également dogmatiques en affirmant : « Je ne puis me penser qu'existant, et existant tel que j'existe : c'est donc que je ne puis qu'exister, et exister toujours comme j'existe maintenant. Mon esprit, sinon mon corps, est donc immortel. »⁸

⁷ AF, p. 18. Soulignons qu'il s'agit de la définition donnée par Meillassoux pour ce qu'il appelle « corrélationisme ».

⁸ *Ibid.*, p. 76.

Ce qui distingue le corrélacioniste du simple idéaliste, c'est que le corrélacioniste ne conteste pas l'*existence possible* d'un en soi qui serait différent du pour nous (ma mort *existe*, même si je ne peux pas la *penser*). Mais cette possibilité n'est bien évidemment pas une possibilité simplement pour nous, elle est une possibilité de la chose en soi (à savoir sa possibilité d'être différente de la représentation que nous nous en faisons, ou d'exister malgré notre incapacité à nous la représenter comme dans le cas de la mort). Dès lors, la possibilité qu'existe un en soi différent du pour nous est une possibilité *absolue* pour Meillassoux. La chose en soi non seulement existe (cela Kant l'admet évidemment aussi), mais elle doit pouvoir être *pensée* comme différente de notre représentation – donc comme absolument contingente – si nous ne voulons pas faire de la corrélation elle-même un absolu subjectiviste.

Nous voyons que le corrélacioniste n'échappe finalement pas à l'absolutisation du possible être autre de la chose en soi. Car pour éviter de tomber dans l'idéalisme naïf, c'est-à-dire pour éviter d'affirmer que tout est corrélat de pensée, le corrélacioniste doit absolutiser la facticité de la chose en soi. L'alternative posée par Meillassoux est claire : soit on absolutise le corrélat, ce qui mène irrémédiablement à un idéalisme solipsiste, soit on absolutise le possible être-autre de la chose en soi, sa *facticité*. Par là on admet que le corrélat, s'il est nécessairement notre seul accès au monde comme le pense toujours le corrélacioniste, pourrait tout de même toujours être autre. Car c'est seulement à condition d'absolutiser le corrélat que le corrélacioniste pourrait nier que l'en soi *puisse* exister, et qu'il puisse exister de manière *différente* du pour nous. Mais pour éviter le solipsisme idéaliste qui affirme que tout n'est que corrélat et qu'il n'y a pas de chose en soi, il devra admettre que le corrélat lui-même, même s'il lui semble absolument nécessaire, pourrait toujours être *autre*. Par ce geste il absolutise la contingence de l'en soi⁹.

L'absolu, refusé par le corrélacioniste au croyant et à l'athée, est donc implicitement admis par lui : pour désabsolutiser la facticité de la chose en soi, nous devons nécessairement absolutiser le corrélat et en désabsolutisant le corrélat nous ne pouvons qu'admettre l'absolue facticité de la chose en soi, c'est-à-dire sa contingence :

Nous pouvons alors comprendre quelle est la faille intime du cercle corrélationnel, par laquelle nous pouvons entamer sa défense : c'est que cet argument de la

⁹ Puisque notre objet n'est pas la sortie du corrélacionisme mais bien le concept de contingence qui en résulte, nous ne pouvons qu'esquisser l'argumentation meillassouxienne. Pour plus de précisions, le lecteur se rapportera au texte de Meillassoux, *AF*, pp. 71–82 ainsi qu'à l'excellent commentaire de Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making, op. cit.*, avant tout pp. 25–29.

désabsolutisation, d'apparence imparable, *ne fonctionne qu'à absolutiser implicitement l'une de ses deux décisions*. Soit, en effet, je choisis – contre l'idéalisme – de désabsolutiser le corrélat : mais c'est au prix de l'absolutisation de la facticité. Soit je choisis, contre l'option spéculative, de désabsolutiser la facticité. Je la soumetts alors au primat du corrélat (toute pensée doit être corrélée à un acte de pensée) en affirmant que cette facticité n'est vraie que pour moi, et non nécessairement en soi. Mais c'est au prix de l'absolutisation idéaliste de la corrélation : car mon pouvoir-ne-pas-être devient impensable dès lors que celui-ci est supposé n'être que le corrélat d'un acte de pensée.¹⁰

En refusant tout absolu, le corrélationniste croit rendre compte de notre essentielle finitude. Mais, aussi longtemps qu'il est incapable d'abolir le Grand Dehors, toujours maintenu même s'il lui est inaccessible, il doit admettre un « après » ou un « au-delà » cette supposée finitude humaine. Le projet de Meillassoux, pour qui l'argument corrélationnel n'est pas une simple erreur – au contraire, il s'agit d'un argument tellement fort qu'il ne peut être dépassé qu'en le radicalisant de l'intérieur – est précisément de *penser ce qui se situe en dehors* du cercle corrélationnel. Si nous ne pouvons trouver de raison finale à l'être ainsi des lois de la nature¹¹, cela ne témoigne pas de notre finitude humaine mais d'une absence de toute raison nécessaire :

L'échec du principe de raison, dans cette perspective, provient alors, très simplement, de la *fausseté* – et même de la fausseté absolue – d'un tel principe : car rien, en vérité, n'a de raison d'être et de demeurer ainsi plutôt qu'autrement – pas plus les lois du monde que les choses du monde. Tout peut très réellement s'effondrer – les arbres comme les astres, les astres comme les lois, les lois physiques comme les lois logiques. Cela non en vertu d'une loi supérieure qui destinerait toute chose à sa perte, mais en vertu de l'absence d'une loi supérieure capable de préserver de sa perte quelque chose que ce soit.¹²

¹⁰ AF, p. 81.

¹¹ Meillassoux refuse le principe de raison suffisante de Leibniz, qui affirme, en substance, que rien n'advient sans cause et que toute cause doit également rendre compte de l'être-ainsi (et non pas autre) de toute chose. Ce refus du principe de raison suffisante est principalement fondé sur le refus de toute cause finale, cause finale qui devient inévitable dès que l'on refuse d'admettre une régression à l'infini de causes relatives. Meillassoux ne dit pourtant jamais pourquoi une telle régression à l'infini de causes relatives devrait être exclue *a priori*. Notons également que s'il n'y a aucune raison de l'être-ainsi des choses, les choses ne peuvent en revanche jamais être contradictoires. Car le principe de non-contradiction est un horizon indépassable pour Meillassoux. Un être contradictoire serait selon lui nécessaire, englobant son être et son non-être de sorte à exclure tout devenir. Or, seul le devenir nous met à l'abri des êtres nécessaires.

¹² AF, p. 73. Notons que Meillassoux perd ici de vue une distinction qu'il affirme pourtant comme étant essentielle, celle entre la sphère ontologico-logique et la sphère empirique et ontique. Cf. plus loin les critiques adressées à Meillassoux.

C'est finalement le refus de la preuve ontologique, que cette dernière serve à prouver l'existence de Dieu, d'une substance éternelle ou de tout autre principe premier, qui motive sa pensée de la contingence absolue. Le seul absolu spéculatif sera donc la nécessité de la contingence des lois de la nature. Ce principe (car il s'agit bien d'un principe, même si Meillassoux le déduit d'un raisonnement sur le cercle corrélationnel) est appelé par Meillassoux le principe d'irraison ou principe de factualité – ce qui exprime la même chose de manière positive. Il donne par là une réponse *ontologique* au problème *épistémologique* de Hume. Ce problème peut se formuler ainsi : « est-il possible de démontrer que des mêmes causes s'en-suivront à l'avenir les mêmes effets *ceteris paribus*, c'est-à-dire toutes choses étant égales par ailleurs ? »¹³ Cependant, ni le corrélationisme, ni le problème de Hume ne sont à notre sens des problèmes ontologiques. Mais continuons tout d'abord à suivre le raisonnement de Meillassoux.

II

Meillassoux doit être capable de répondre à une objection essentielle : si tout peut effectivement changer d'un moment à l'autre et sans raison nécessaire comme il l'affirme, comment se fait-il qu'au contraire nous observons une incroyable stabilité des lois physiques ? Car, une essentielle contingence des lois physiques et logiques, n'est-ce pas quelque chose qui « se saurait » ? Il faudra donc à Meillassoux dissocier contingence et instabilité. L'alternative serait d'admettre que le changement se joue effectivement à chaque instant mais que, comme dans un lancer de dés, nous tombons sans cesse sur le même résultat, hypothèse ô combien improbable puisque notre dé n'a non pas six faces mais une infinité faces. Nous pouvons ainsi d'emblée éliminer l'hypothèse que nous tombons toujours, depuis l'existence de l'univers, sur un même résultat, alors qu'une infinité d'autres seraient sans cesse possibles. Il est impossible d'affirmer que si les lois logiques et les lois physiques ne changent pas, c'est uniquement en raison de notre incroyable « veine ». Ce serait un argument bien trop faible. Telle n'est cependant pas l'argumentation de Meillassoux. Si l'on refuse la preuve ontologique, qui ne peut expliquer un tel « hasard » de la stabilité des lois qu'en admettant un trucage des dés (Dieu ou tout autre principe absolu garantissant la stabilité de notre univers), il faudra alors également distinguer *contingence* et *hasard*.

¹³ *Ibid.*, p. 115.

Nous verrons que l'argument de Meillassoux est tout sauf évident, surtout si l'on s'attache à mettre en évidence les possibles implications qu'il contient. Si la solution de Meillassoux est sans doute audacieuse, elle nous semble essentiellement reposer sur un choix. Or, comme tout choix, s'il peut nous convaincre, il ne saurait s'imposer à nous avec la force de la nécessité. Mais voyons tout d'abord en quoi consiste la solution proposée par Meillassoux.

Afin de pouvoir dissocier contingence et instabilité, Meillassoux a recours au transfini de Cantor. On appelle transfini les cardinaux d'ensembles infinis, c'est-à-dire la « taille » ou le dénombrement de tels ensembles infinis. Le transfini permet à Meillassoux d'affirmer que le calcul probabiliste ne peut s'appliquer à la contingence des lois de l'univers, mais uniquement à des cas à l'intérieur de l'univers, c'est-à-dire à des cas régis par des lois déjà données. Pourquoi ? En vertu du théorème de Cantor, Meillassoux peut affirmer l'impossibilité d'une totalisation de l'univers, et, en vertu de cette impossible totalisation, disqualifier l'argument probabiliste qui affirme qu'il serait infiniment improbable que les lois de la nature restent ce qu'elles sont alors qu'elles pourraient changer à tout moment. Car s'il n'y a pas de totalisation, il n'y aura également pas de totalité de « cas possibles » et donc en conséquence le calcul probabiliste échouera. Que nous dit donc le théorème de Cantor (qui tient également un rôle essentiel dans la métaphysique de Badiou) ?

Le théorème de Cantor affirme que pour tout ensemble (fini ou infini), l'ensemble des parties de cet ensemble contient nécessairement un plus grand nombre d'éléments que cet ensemble lui-même. Nous pouvons prendre l'exemple d'un ensemble fini, à trois éléments. Cet ensemble E , que nous écrirons $E = \{A, B, C\}$, possède dans notre cas un cardinal de 3 (ses éléments sont au nombre de trois), cardinal que nous pouvons noter $|E| = 3$ (la cardinalité de l'ensemble E est de 3). L'ensemble des parties s'écrira $P(E)$ et contiendra, outre l'ensemble vide $\{\}$ (qui fait partie de tout ensemble), les éléments suivants : $\{A\}$, $\{B\}$, $\{C\}$, $\{A, B\}$, $\{A, C\}$, $\{B, C\}$ ainsi que l'ensemble lui-même $\{A, B, C\}$, qui est une partie de soi. Ce regroupement se note donc $P(E) = \{\{\}, \{A\}, \{B\}, \{C\}, \{A, B\}, \{A, C\}, \{B, C\}, \{A, B, C\}\}$. L'ensemble des parties contiendra donc huit éléments et non plus trois (sa cardinalité se note $|P(E)| = 8$). Cela fonctionne pour tous les ensembles, y compris les ensembles *infinis*, qui seuls peuvent « produire » des cardinaux *transfinis*. « Transfini » signifie simplement que pour l'infini, le cardinal n'est pas un nombre entier mais une mesure pour quantifier l'infini. L'ajout, même d'une séquence d'éléments, ne suffit pas pour accroître la mesure d'un ensemble infini – la construction cantorienne de l'ensemble des parties le fait en revanche.

Même si cela peut paraître banal, un tel exemple indique l'impossible totalisation du réel. Car si nous décidions de faire un « inventaire du réel », c'est-à-dire

de prendre une feuille et de noter tout ce qu'il y a dans le réel (nous pourrions par exemple nommer cette « totalité » $\infty 1$), cette feuille avec l'inventaire ne serait elle-même pas incluse dans l'inventaire, ni l'ensemble des rapports que les éléments de l'inventaire peuvent entretenir. Pour le dire en d'autres termes, une « image de la totalité » n'est pas incluse dans cette totalité. De sorte à aboutir sur un $\infty 2$, « plus grand » que $\infty 1$. La conclusion en est l'impossible totalisation du réel¹⁴. De cette impossible totalisation qui résulte du théorème de Cantor, Meillassoux tire l'argument qui lui permet de distinguer *hasard* et *contingence*, *potentialité* et *virtualité*.

Le hasard ne peut exister qu'à l'intérieur d'une totalité de possibles, même si ces possibles sont en nombre infini. Ainsi, le hasard s'applique à l'intérieur de lois physiques déjà existantes, mais non pas à ces lois elles-mêmes. Cela serait par exemple un extraordinaire hasard de ne tomber que sur le nombre six en lançant le même dé non-pipé pendant une heure. Mais cela reste un hasard, c'est-à-dire un cas possible (une potentialité contenue dans les lois de la physique) :

Le hasard suppose donc bien toujours une forme de constance physique : loin de permettre de penser la contingence des lois physiques, il n'est lui-même qu'un certain type de loi physique, une loi dite indéterministe [qui nous permet de calculer des probabilités, D W].¹⁵

Il en va tout autrement de la contingence. Celle-ci est étrangère aux probabilités, car elle suppose l'impossibilité d'une totalisation. Elle n'est pas l'*actualisation* d'une *potentialité* déjà contenue dans une totalité, mais au contraire une pure virtualité d'émergence *ex nihilo*¹⁶. Elle échappe donc nécessairement au calcul probabiliste. Ce qui permet de penser la possibilité d'un être-autre radical de l'univers, un possible changement de l'ensemble des lois de la nature, sans qu'une telle hypothèse ne doive se manifester nécessairement selon Meillassoux. Car si j'affirme que « tout » dans l'univers est contingent, c'est-à-dire sans raison d'être ainsi, mais que ce tout n'est pas totalisable, il m'est impossible de calculer une probabilité pour que les choses soient autres qu'elles ne le sont. Toute l'ontologie de Meillassoux semble donc tenir à une certaine axiomatique mathématique. Que cela puisse évidemment poser problème, nous le verrons un peu plus loin. Pour

¹⁴ C'est une telle conclusion qui amène Markus Gabriel à affirmer que le monde n'existe pas, car exister est toujours compris comme exister *dans* quelque chose. Or, le monde ne pourrait exister dans un tel inventaire à partir du moment où l'inventaire ne fait pas partie de son propre contenu (Cf. Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013).

¹⁵ *AF*, p. 136.

¹⁶ Afin d'éviter tout « malentendu » métaphysique, Meillassoux préfère parler d'émergence et non pas de création.

l'instant il nous faut partager la conception meillassouxienne de l'émergence *ex nihilo* qui résulte de l'absoluité de la contingence afin de pouvoir radicaliser cette conception de l'intérieur. Nous verrons alors que l'absolu de Meillassoux, bien que ce dernier affirme le contraire, se rapproche inévitablement et dangereusement des absolus métaphysiques.

III

La question de l'émergence *ex nihilo* est une des implications les plus difficilement concevables du principe de contingence absolue. Dans « Deuil à venir, dieu à venir »¹⁷, Meillassoux spéculait sur l'une de ces possibles émergences *ex nihilo*, l'émergence de Dieu dans l'avenir.

Réfléchissant à la question des spectres, c'est-à-dire des morts qui nous hantent parce que nous n'arrivons pas à en faire le deuil, Meillassoux affirme qu'il faut sortir de l'alternative Dieu existe – Dieu n'existe pas (l'alternative classique entre religion et athéisme). Car si Dieu existe, comment peut-il permettre des morts effroyables comme les a notamment connus le 20^{ème} siècle (l'objection athée à la thèse de l'existence de Dieu) ? Mais si Dieu n'existe pas et qu'il n'y a rien après la mort, comment ne pas désespérer devant le sort de ceux qui ont injustement péri (l'objection croyante à la thèse selon laquelle Dieu n'existe pas) ?

La solution, nous dit Meillassoux, devra donc se situer au-delà du dogmatisme des deux positions courantes sur Dieu, elle ne sera selon lui ni religieuse, ni athée. Au contraire, il faut unifier ces deux positions dans « *l'énoncé qui conjugue et la possible résurrection des morts* – condition religieuse de la résolution [du dilemme spectral, D W] – et *l'inexistence de Dieu* – condition athée de la résolution »¹⁸. Mais, c'est là que le bât blesse.

La solution s'énoncera de la façon suivante : « Dieu n'existe pas encore. »¹⁹ C'est cela la thèse de l'inexistence divine²⁰ de Meillassoux, thèse qui affirme que, certes, Dieu n'existe pas, mais qu'il pourrait très bien émerger à tout moment, sans

¹⁷ Quentin Meillassoux, « Deuil à venir, dieu à venir » in *Critique*, n° 704–705, 2006.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹ *Idem.* Notons également une certaine hésitation de la part de Meillassoux quant au Dieu à venir, parfois écrit avec une majuscule (comme le Dieu des religions monothéistes et dogmatiques), parfois avec une minuscule (dans le titre de l'article notamment).

²⁰ Sa thèse de doctorat, toujours non-publiée, s'intitule *L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*. L'inexistence divine doit être entendue des deux manières possibles, comme inexistence de Dieu (le Dieu religieux et nécessaire qui n'existe pas), mais également comme *divine inexistence*, qui signifie selon Meillassoux la virtualité d'une émergence de dieu (Cf. *Idem.*).

cause ni raison nécessaire (c'est le principe de l'émergence *ex nihilo*). Elle affirme donc « la possibilité d'un Dieu encore à venir »²¹, qui ressusciterait les morts et résoudrait ainsi le dilemme spectral. Nous avons évidemment quelques objections à faire à la possibilité de l'émergence de Dieu. Une première objection est mise en avant par Hägglund dans son article « Radical Atheist Materialism ». Elle part du constat qu'un Dieu à venir serait effectivement innocent, car il n'aurait pas la responsabilité de toutes les morts atroces qui l'ont précédé. Mais, il ne le resterait pas pour longtemps, sauf s'il abolit la mort elle-même²². Dieu sera donc nécessairement responsable des morts atroces qui surviennent après son émergence.

Mais, les problèmes ne font ici que commencer. Car le Dieu dont nous parle Meillassoux ressemble étrangement au Dieu des religions monothéistes. Ce Dieu « ne pourra être conçu que comme *contingent et immaîtrisable* »²³ nous dit Meillassoux. Par le fait même d'être *immaîtrisable*, ne pourra-t-il pas abolir la contingence ou introduire un principe de totalisation dans notre univers²⁴ ? Cette deuxième option invaliderait l'argument du transfini et rendrait toute stabilité impossible. Ou sera-t-il « uniquement » une « loi » parmi d'autres, mais qui pourra néanmoins aller à l'encontre des autres lois de l'univers en ressuscitant les morts ? Quoi qu'il en soit, Meillassoux se rapproche ici dangereusement des fanatiques religieux qui attendent également la venue de Dieu sur terre (même s'il ne s'agit dans leur cas que d'un « simple » retour). Pouvons-nous admettre comme seule différence entre le Dieu de Meillassoux et le Dieu dogmatique que l'existence du Dieu de Meillassoux est contingente alors que le Dieu des croyants est nécessaire ? La divinologie de Meillassoux est incontestablement obscure²⁵.

L'émergence *ex nihilo* pose d'autres problèmes encore, dont certains mettent Meillassoux en contradiction directe avec les sciences empiriques. Ne citons à titre

²¹ *Idem.*

²² « These speculations may seem absurd, but they reveal that Meillassoux's solution to the spectral dilemma would require the advent of immortality. If the world continues to be populated by mortal beings after the emergence of the inexistent god, then nothing can prevent terrible deaths from occurring again and the new god will soon be guilty of having allowed them to happen. The only way to avoid this problem would be to install a state of immortality that would not allow any terrible deaths to take place. » (Martin Hägglund, « Radical Atheist Materialism : A Critique of Meillassoux », *art. cit.*, pp. 126–127).

²³ Quentin Meillassoux, « Deuil à venir, dieu à venir », *art. cit.*, p. 112.

²⁴ A supposer que cette totalisation soit effectivement impossible, comme l'affirme Meillassoux en s'appuyant sur la théorie des ensembles de Cantor. D'autres versions de la théorie des ensembles empêchent expressément – par l'introduction d'un certain nombre d'axiomes – que l'ensemble des parties d'un ensemble soit « plus grand » que l'ensemble lui-même, c'est-à-dire qu'elles empêchent l'existence d'une cardinalité transfinie et non-totalisable.

²⁵ Nous espérons bien que la publication de sa thèse nous éclaire un peu plus sur cette divinologie. Ce qui semble pourtant sûr, c'est qu'une telle divinologie n'a plus rien de matérialiste.

d'exemple que le problème de l'émergence de la vie sur terre. Dans « Potentialité et virtualité »²⁶, Meillassoux pose une alternative inadmissible à nos yeux : soit la matière contenait déjà en elle le principe de la vie, soit cette vie émerge *ex nihilo*²⁷. Il s'oppose alors à toute la théorie de l'évolution et se rapproche, encore une fois, des pires créationnistes. Si l'émergence de la vie est bien un fait contingent – en ce que la vie aurait très bien pu ne jamais exister, mais également parce que *son principe n'est pas inscrit* dans la matière comme le remarque Meillassoux – l'émergence de la vie est une contingence *dans une série causale*. Sans être une potentialité inscrite dans la matière, la vie n'émerge pas *ex nihilo*, du moins pas dans les sciences empiriques ni dans une philosophie *matérialiste*. Elle est au contraire au bout d'une très longue chaîne causale, qui voit s'ordonner la matière d'une certaine façon, formant ainsi des composés organiques simples qui, par leur accumulation et leur mélange peuvent former des composés organiques plus complexes qui seuls peuvent donner lieu à la vie, comme une possibilité très hautement improbable²⁸.

IV

Revenons dès à présent à l'autre problème, celui que nous annonçons déjà plus haut. Il nous semble hautement problématique de construire toute une ontologie sur une « simple » axiomatique, certes éminente dans la théorie des ensembles, mais uniquement là et non pas ailleurs²⁹. Le projet de Meillassoux, qui est d'aboutir – à partir d'une mathématisation de la nature – à des énoncés sur l'être – même si cet être est plutôt un *peut-être* en tant que la seule nécessité est la *non-nécessité de l'être-ainsi de l'être*, sa contingence – ne s'apparente-t-il pas à un idéalisme philosophique ? La réponse au non-sens de l'être (non-sens qui a déjà été constaté par d'autres avant Meillassoux, notamment par Sartre), c'est-à-dire la réponse à la fausseté du principe de raison suffisante, doit-elle nécessairement se baser sur la mathématisation de la nature ? Sommes-nous obligés d'opposer au

²⁶ Quentin Meillassoux, « Potentiality and Virtuality » in *The Speculative Turn*, op. cit., pp. 224–236. Nous n'avons hélas pas pu avoir accès à la version française, parue dans *Faillies*, n°2, 2006. Pour cette raison nous ne citerons pas directement cet article.

²⁷ Cf. « Potentiality and Virtuality », art. cit., p. 235.

²⁸ Une telle explication de l'émergence de la vie sur terre, qui reste elle-même très schématique voire même « simpliste » par rapport à l'état actuel de la recherche sur l'origine de la vie en biologie, suffit à elle seule pour rendre compte du fait que la vie n'est jamais déjà, en principe, contenue dans la matière.

²⁹ Il s'agit de l'axiomatique Zermelo-Fraenkel enrichie de l'axiome du choix (ZFC), basée sur la théorie des ensembles de Cantor et qui constitue l'horizon indépassable de Meillassoux. Toute l'ontologie meillassouxienne se base sur des axiomes issus de la théorie des ensembles.

principe de raison suffisante un *principe* d'irraison ? Il semble alors bien que le religieux ne cesse de hanter Meillassoux dans sa rationalité-même (comme son *spectre* à lui), même si ce religieux est profondément étrange, sans transcendance en *apparence*. La contingence infinie, toujours virtuellement présente, *pouvant* se manifester à tout moment par l'émergence *ex nihilo*, n'est-ce pas cela le nouveau Dieu de Meillassoux ? Répondre par l'affirmative à cette question serait évidemment lire Meillassoux un peu trop rapidement. Toujours est-il que la recherche d'une fondation première (même si cette fondation est proprement une *non-fondation*) réintroduit de la métaphysique dans le discours philosophique. Dire que d'un simple théorème mathématique puisse nécessairement découler un principe ontologique, ce n'est rien d'autre qu'établir une métaphysique, « rationnelle » certes, mais une métaphysique tout de même.

Meillassoux fait d'un problème *épistémologique* (le problème de Hume) un problème *ontologique*³⁰. Car, s'il est évidemment indémontrable que des mêmes causes s'ensuivront toujours les mêmes effets à l'avenir, ce problème est avant tout épistémologique chez Hume (le problème est de *savoir* si l'on peut prouver que la relation de causes à effets ne se modifiera pas). Il est soulevé par Hume en présupposant – en raison de notre expérience passée – que la relation de causes à effets, *ceteris paribus*, ne se modifiera pas à l'avenir. Rien n'interdit, bien évidemment, la démarche de Meillassoux qui est d'écarter la référence à notre expérience passée (par quoi il s'éloigne pourtant déjà d'une philosophie matérialiste) et de lever la présupposition d'une relation de causes à effets stable. Ainsi, le problème épistémologique de Hume reçoit une réponse ontologique qui nous semble pourtant plus que contestable. Un effet imprévu de toute loi physique n'est pas pour Hume un miracle, mais la mise en évidence d'une faille dans cette loi physique et qu'il faudra dès lors réviser. La réponse devient proprement ontologique quand – n'expliquant pas le « miracle » par la faillibilité de nos lois – je tente de l'expliquer par un changement de la loi elle-même, c'est-à-dire par une modification de la relation de causes à effets. Meillassoux privilégie alors une certaine rationalité sur l'expérience quotidienne et se met par là à l'abri de toute falsification. Le rationalisme de Meillassoux devient profondément « irraisonnable » (*unreasonable*)³¹ dès lors qu'il admet la possibilité du miracle (l'émergence *ex nihilo* de Dieu par exemple ou tout changement dans les lois physiques). Nous ne voyons aucune raison de privilégier une certaine rationalité à l'expérience, surtout quand

³⁰ Cf. Quentin Meillassoux, « Potentiality and Virtuality », *art. cit.* où il explique cette ontologisation du problème de Hume ; cf. également Adrian Johnston, « Hume's Revenge : à Dieu, Meillassoux ? » in *The Speculative Turn*, *op. cit.*, pp. 92–113.

³¹ Adrian Johnston, « Hume's Revenge : à Dieu, Meillassoux ? », *art. cit.*, p. 99.

cette rationalité s'oppose précisément à notre expérience. Chez Meillassoux est toujours supposée une rationalité humaine qui enregistre ce qui est censé être indépendant de cette rationalité. Jamais l'émergence de cette rationalité n'est conçue par Meillassoux comme un problème que son matérialisme devrait être capable de saisir et de resituer historiquement. On en arrive à une rationalité mathématique qui, dans cet étrange matérialisme meillassouxien, ne demande plus aucune explication.

Johnston développe l'argument de l'émergence *ex nihilo* jusqu'à l'absurde. Ainsi, qu'est-ce qui empêcherait un physicien dont la théorie vient d'être réfutée par la physique expérimentale de se réclamer d'un changement abrupte des lois de la physique, intervenu entre la mise en place de sa théorie et la réfutation de celle-ci³² ? Si les mathématiques peuvent nous fournir les bases d'une ontologie, c'est-à-dire nous présenter les choses telles qu'elles sont (c'est le sens de la réhabilitation meillassouxienne entre qualités premières et qualités secondes), alors comment se fait-il que Newton n'était pas en possession de l'entière vérité sur la nature dès lors qu'il l'avait saisie de manière *mathématique*³³ ?

Meillassoux répondrait alors sans doute qu'il s'agit là d'un faux problème, qu'il faut séparer le domaine de l'ontologico-logique du domaine de l'empirique et de l'ontique (une distinction qui, comme le remarque Johnston, est communément disqualifiée par la philosophie matérialiste³⁴). Meillassoux se réfugie donc dans la sphère ontologico-logique aussitôt que l'empirique remet en question son « matérialisme » spéculatif. A d'autres endroits pourtant, cette sphère de l'ontologico-logique fait explicitement des propositions sur la sphère empirique (notamment quand il spéculé sur l'émergence de Dieu). L'alternative posée par Johnston

³² Cf. *Ibid.*, p. 100 : « On the basis of Meillassoux's philosophy, what would prevent someone from claiming that this revolution [le passage de la physique newtonienne à la physique post-newtonienne, D W] wasn't a result of past physics having been wrong about the mind-independent material universe, but, instead, a consequence of a contingent change in the real patterns of the physical universe such that the universe itself underwent a hyper-chaotic process of lawless transformation sometime early in the twentieth century in which it went from being Newtonian to becoming post-Newtonian? » ; cf. également *Ibid.*, p. 101 : « [...] one should try imagining a particle physicist whose experimental results fail to be replicated by other particle physicists protesting that, in the intervening time between his/her experiments and their subsequent re-enactment by others, an instantaneous contingent shift in the causal mechanisms of nature in itself intervened. » Johnston qualifie cela de « cheap trick » (p. 108), une sorte de « tour de magie » qui déresponsabilise le scientifique devant les risques qu'il prend en proposant une nouvelle théorie ou de nouvelles expérimentations. Concevoir les sciences en matérialiste, c'est au contraire toujours prendre un risque, celui d'être réfuté un jour.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 101.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 102.

est claire³⁵ : soit le « matérialisme » spéculatif de Meillassoux ne nous dit rien sur la réalité empirique (mais quelle est alors son utilité ?), soit il en dit quelque chose (mais il entre alors en contradiction avec les sciences empiriques, notamment sur la question de l'émergence de la vie). Meillassoux devra soit se confronter aux expériences des sciences empiriques, soit admettre que son matérialisme spéculatif est en réalité un idéalisme philosophique qui procède d'une « fétichisation »³⁶ des mathématiques.

Mais nous pourrions poser encore une autre question à Meillassoux : Si la théorie des ensembles de Cantor interdit bien toute totalisation et implique donc la *contingence* et non pas le *hasard*³⁷ des lois de la logique comme des lois de la nature, pourquoi un changement fréquent de ces lois (leur instabilité) serait-il par là nécessairement disqualifié ? Si nous ne pouvons calculer les probabilités d'un tel changement en raison du transfini de Cantor, pourquoi cela ne rend-il pas le changement encore « plus » fréquent³⁸ (au sens où le transfini est une mesure « plus grande » que l'infini dénombrable) ? Même en admettant la théorie des ensembles de Cantor, il y a donc nécessairement une interprétation de la part de Meillassoux, si ce n'est un simple choix. Et si l'avenir remettait en cause le théorème de Cantor – les vérités définitives sont bien rares, en philosophie autant que dans les sciences exactes – comment expliquer dès lors la stabilité des lois de la nature, c'est-à-dire le fait que nous n'observons pas d'émergence *ex nihilo* ? Un univers possiblement totalisable, ne changerait-il pas sans cesse de lois, de sorte à devenir de fait impossible ?

Notre solution aux problèmes que nous soulevions n'est pas le remplacement du principe de raison suffisante par un *principe* d'irraison. Si l'univers a bien émergé *ex nihilo* (le Big Bang est en quelque sorte une telle émergence *ex nihilo*), cela ne peut exclure toute raison dans l'univers. Il ne peut y avoir d'émergence *ex nihilo* que là où il n'y a effectivement rien ! Chercher *des raisons*, ce n'est pas pour autant et nécessairement chercher une *raison dernière*. Pour le dire autrement, nous n'affirmons pas de raison métaphysique, qui aurait en commun avec l'irraison de Meillassoux de tout rendre possible. Nous affirmons au contraire qu'il y a des raisons (qui ne se découvrent qu'*a posteriori*), des raisons « matérialistes » qui montrent – chaque jour de nouveau et comme le disait déjà Lucrèce – que *rien ne*

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 108.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 106.

³⁷ Selon la distinction de Meillassoux, où la contingence présuppose de penser une *virtualité* de possibilités nulle part inscrites alors que le hasard est la simple *potentialité* de possibles, contenus dans une loi et pouvant être soumis à un calcul probabiliste.

³⁸ Cela est également une hypothèse émise par Johnston (Cf. « Hume's Revenge : à Dieu Meillassoux », *art. cit.*, p. 105).

*naît de rien*³⁹. Dire que *tout* n'est pas possible, c'est peut-être prendre le « risque » d'être un jour contredit par l'émergence d'un Dieu meillassouxien – mais ce risque, nous semble-t-il, peut somme toute être assumé. Car l'alternative serait de soutenir une position par laquelle Meillassoux cesse d'être matérialiste et se rapproche plus du religieux qu'il ne le réfute.

Il n'y a effectivement aucun principe en vertu duquel notre univers devrait être ainsi plutôt qu'autrement. Il nous faut admettre l'émergence *ex nihilo* de notre univers et dire qu'il aurait toujours pu être autrement. Notre univers est bien contingent et la vie aurait très bien pu ne jamais apparaître sur terre. Notre cas est sans doute un cas exceptionnel, improbable et non-contenu dans la matière inerte⁴⁰. Pourtant, à l'intérieur de l'univers – qu'il soit totalisable ou non – il y a *des raisons* et l'univers ne pourra pas changer d'un coup, uniquement en vertu d'un principe d'irraison. Nous n'avons évidemment aucune garantie pour cela (et nous ne prétendons pas à une « démonstration en bonne et due forme »), mais nous préférons nous référer à l'expérience plutôt qu'à une rationalité basée sur des constructions mathématiques qui nous mettent à l'abri de toute falsification. Faire du théorème de Cantor le principe qui nous garantit de pouvoir penser une *contingence absolue* qui peut se manifester dans un *temps absolu* et sans contraintes, c'est nécessairement réintroduire un principe métaphysique dans une philosophie qui se veut pourtant *matérialiste*. Et – ce point nous semble essentiel – la contingence présuppose toujours déjà une succession dans le temps, temps qui ne possède pas de pouvoir créateur absolu, car il ne peut exister sans l'espace et les contraintes que l'espace lui impose⁴¹. Si le temps ne peut s'auto-abolir (ce qui est évidemment admis par Meillassoux), il ne peut abolir le devenir et, partant, la contingence dépend d'abord d'une succession dans le temps. C'est par une telle succession dans le temps de faits contingents que les sciences empiriques expliquent l'apparition de la vie sur terre. Il faut alors nécessairement séparer contingence et émergence *ex nihilo*.

L'ambition de Meillassoux qui est de montrer que les choses peuvent être autrement que nous les pensons – et que de ce seul fait elles le sont nécessairement – est l'idée incontestable que l'on retiendra de son essai sur la contingence. Nous avons insisté sur un certain aspect (douteux) de sa philosophie spéculative,

³⁹ Principe récusé explicitement par Meillassoux dans sa conférence « Temps et surgissement *ex nihilo* » donnée dans le cadre du séminaire *Positions et arguments*, École Normale Supérieure, 24 avril 2006 et que l'on peut réécouter au lien suivant : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=701>.

⁴⁰ Car il ne s'agit pas non plus de donner raison aux philosophies vitalistes.

⁴¹ Sur le devenir-espace du temps et le devenir-temps de l'espace cf. Martin Hägglund, « Radical Atheist Materialism : A Critique of Meillassoux », *art. cit.*

mais nous n'oublions pas, bien évidemment, l'idée principale : qu'il n'y a pas de raison finale pour laquelle les choses sont ainsi et non pas autrement. Nous soutenons en plus qu'il y a bien des raisons particulières qui rendent impensable l'émergence *ex nihilo*.

Après la finitude apporte un grand bol d'air frais dans une discipline qui aujourd'hui se cantonne de plus en plus à l'herméneutique, qui interprète plus qu'elle ne crée. Malgré son anti-constructivisme affirmé, le réalisme spéculatif de Meillassoux, par son refus du principe de raison suffisante ainsi que, en conséquence, son affirmation de la contingence de l'état de fait, peut également être utile aux sciences humaines et sociales, qu'il ne s'agira bien évidemment pas de penser « sans l'homme », mais qui peuvent également profiter d'une remise en question de leurs propres Absolus. Ainsi, le réalisme spéculatif peut être le point de départ d'une nouvelle politique « spéculative » – une politique des possibles entendu non pas comme politique des potentialités incluses dans les « lois du devenir social », mais comme politique des *virtualités* créatrice de possibles non contenus dans un dessein. Car le refus du principe de raison suffisante est le premier pas autant pour une critique de la métaphysique que pour une critique des idéologies⁴². Donner une politique au réalisme spéculatif et mettre en évidence la manière dont il peut enrichir les sciences humaines et sociales reste aujourd'hui encore une tâche à accomplir.

⁴² Cf. AF, p. 46.

L'ABSOLU PEUT-IL NE PAS ETRE METAPHYSIQUE ? SUR LA METHODE SPECULATIVE DE QUENTIN MEILLASSOUX

WAWRZYN WARKOCKI

Abstract

The paper questions the validity of the speculative method of Quentin Meillassoux as presented in his main work *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. His book is considered to have initiated a new philosophical current in continental philosophy, called *Speculative realism*, which is supposed to go beyond the division analytical-continental in philosophy and to revive the interest in metaphysics. Meillassoux calls his position “speculative materialism” and he wants to prove, with some sophisticated philosophical arguments, the existence of the material (it means non-subjective) Absolute. He claims that his approach falls outside of the pitfalls of dogmatic metaphysics, which tries to prove the existence of some necessary entity, and of so called “correlationism”, which imprisons the thought in subjectivity or culture. Meillassoux pretends to prove out of facticity: 1) the only non-dogmatic necessity: the necessity of contingency, 2) the necessity of contingent things, 3) the principle of unreason, 4) the ontological foundation of the principle of non-contradiction, 5) the existence of omnipotent hyper-Chaos, 6) the validity of mathematics in the description of the objective world. The article tries to prove systematically the inconsistency of the arguments that serve Meillassoux in the construction of his speculative and purportedly non-metaphysical system.

Ce texte a pour but de questionner le statut de la méthode philosophique de Quentin Meillassoux qui est censée à la fois aboutir à l’absolu et être non-métaphysique. Dans son œuvre principale *Après la finitude* il délimite les différents courants de l’histoire de la philosophie selon l’accent porté, soit sur l’objet – les métaphysiques classiques –, soit sur le sujet – le corrélationisme. Cette deuxième catégorie lui permet de classer toute la philosophie postkantienne et même post-berkeleyenne selon un trait principal : une réflexion sur la corrélation entre le sujet et l’objet comme seule façon possible de philosopher. Selon lui, après Berkeley la philosophie perd son accès au Grand Dehors en s’enfermant dans le sujet

qui n'est capable de penser qu'à partir de lui-même.¹ L'Absolu objectif devient par définition impossible puisque *absolutus* signifie « détaché » en latin ; il ne reste donc plus qu'à mener une réflexion sur le caractère de notre emprisonnement subjectif en considérant ses différentes modalités et catégories, ou un étrange absolu subjectif, qui au lieu de signifier « détaché », veut plutôt dire : « total ».

Tous ceux qui suivent le chemin de Kant adhèrent, selon le vocabulaire de Meillassoux, au « corrélationisme faible », en niant la possibilité d'une connaissance de la chose en-soi, tandis que ceux qui suivent Berkeley et Hegel sont classés comme les corrélationnistes forts, étant donné que pour eux la notion de la chose en-soi est absurde et le Dehors impensable.² Parmi Berkeley et Hegel on peut aussi retrouver Wittgenstein, Heidegger et Deleuze.³ Si Meillassoux établit une taxinomie assez imprécise de la philosophie moderne, cela lui sert principalement à se créer un adversaire exemplaire. Par conséquent, Meillassoux veut trouver sa propre voie, celle qui lui permettrait de briser le cercle corrélationnel en s'ouvrant au Grand Dehors, et qui lui permettrait en même temps de dépasser le dogmatisme des métaphysiques classiques. Sa philosophie se dit matérialiste et spéculative mais non pas métaphysique. Spéculative parce qu'elle aboutit à l'absolu et matérialiste parce qu'elle pense ce qui n'est pas la pensée, c'est-à-dire l'objet dépourvu de toute subjectivité (que lui accordent parfois les philosophies vitalistes)⁴. En scrutant les points essentiels de l'architectonique philosophique du système de Meillassoux, nous chercherons à montrer que sa troisième voie n'est pas possible si l'on maintient les catégories classiques du sujet et de l'objet, et que son projet demeure par conséquent essentiellement métaphysique au sens traditionnel du mot.

* * *

Tout d'abord il nous faut aborder le cœur du raisonnement de Meillassoux qui marque son premier pas vers le Dehors absolu : la question de la facticité comme preuve de l'objectivité et de l'absoluité de la contingence. La preuve est la suivante : les métaphysiciens restent toujours dogmatiques parce qu'ils assurent l'existence nécessaire d'un être ultime (Dieu) par une preuve ontologique, et qu'ils étendent ensuite la nécessité à tous les autres êtres par le principe de la raison suffisante.⁵

¹ Meillassoux Quentin, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006, pp. 18–21.

² *Ibid.*, pp. 52–53.

³ *Ibid.*, pp. 51–58.

⁴ Cf. Meillassoux Quentin, « Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign », exposé présenté à la Freie Universität Berlin, 20 avril 2012. https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf.

⁵ Cf. Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, pp. 40–46.

Leur position n'est plus valable après la révolution kantienne réfutant la preuve ontologique. Kant démontre en effet que l'existence ne peut pas être un prédicat du sujet.⁶ Il débute ainsi le grand enfermement du sujet et la clôture du cercle corrélationnel en rendant la phénoménalité factuelle et les conditions de l'expérience transcendantales. De là découle la réaction absolutiste du côté subjectiviste ou solipsiste, selon laquelle il est absurde de penser ce qui est hors de la pensée et, ce qui s'ensuit, du sujet. Être autrement n'est pas possible, tout comme mourir.

Afin de réfuter l'idéalisme absolu, Meillassoux s'allie avec le corrélationisme faible et fait vœu de réalisme scientifique. Si l'on prend les sciences au sérieux, il faut admettre une portée réaliste des propositions scientifiques ; la Terre a littéralement existé avant la pensée et l'homme etc. Logiquement, avant la donation d'un fait, il y a une facticité. Par conséquent, il y a une facticité du simple « il y a » qui nous assure que l'on peut penser notre inexistence et ce qui n'est pas de l'ordre de la pensée. L'homme avec la pensée est un fait qui survient mais il n'est qu'un fait parmi d'autres. Par conséquent, selon Meillassoux, il est possible d'être un autre et de ne pas être. « Ce pouvoir-être-autre ne saurait être pensé comme un corrélat de notre pensée, puisque précisément il contient la possibilité de notre propre non-être »⁷. S'ensuit le mouvement principal de la pensée de Meillassoux : la facticité est une arme corrélationiste contre l'absolutisme subjectif parce que l'on démontre que chaque proposition qui désigne un être nécessaire de la métaphysique classique ou le sujet absolu, est un fait parmi d'autres. Toutefois en démontrant la facticité de chaque fait, on la pose comme absolue. La facticité est absolument primordiale parce qu'avant que $x =$ 'quelque chose' puisse être, x doit être un fait, quelle que soit sa nature. Chaque prédicat potentiel d'une chose $P(x)$ implique que ce prédicat est un fait $F(P)$ (prédication de deuxième degré).

Nous devons montrer en quoi la facticité, loin d'être l'expérience que la pensée fait de ses limites essentielles, est au contraire l'expérience que la pensée fait de son savoir de l'absolu. Nous devons saisir en la facticité non l'inaccessibilité de l'absolu, mais le dévoilement de l'en-soi : la propriété éternelle de ce qui est, et non la marque de la défectuosité pérenne de la pensée de ce qui est.⁸

On ne peut alors pas dénoncer un absolutisme sans tomber dans un autre. La facticité devient absolue et nécessaire justement parce qu'il n'est pas possible que les choses nécessaires soient. Quelles conséquences en tire Meillassoux ? (1)

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 44.

⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

Le principe d'irraison : « la facticité n'est pas un fait de plus dans le monde : il n'y a pas et les faits, et la facticité des faits, comme fait supplémentaire s'ajoutant aux précédents »⁹. (2) La nécessité de la contingence : les choses sont nécessairement factuelles et par conséquent contingentes, la contingence est donc nécessaire et la seule qui ne soit pas factuelle. (3) La nécessité des choses contingentes : « il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y ait quelque chose et non quelque autre chose. La nécessité de la contingence de l'étant impose l'existence nécessaire de l'étant contingent¹⁰ ». (4) Le fondement ontologique de la non-contradiction : si les choses pouvaient être contradictoires, elles seraient nécessaires et rien ne pourrait devenir, ce qui contredit la nécessité de la contingence. (5) La contingence comme la chose en-soi, une sorte d'hyper-Chaos tout-puissant ou le Temps métaphysique.¹¹ (6) les Mathématiques en tant que langage des qualités premières de l'être, ce qui est assuré par l'existence des signes dépourvus de sens, fondés sur la nécessité de la contingence.

(1) On aboutit à un problème insurmontable dans le principe d'irraison qui se fonde sur la nécessité de la facticité et sur son caractère non-factuel. C'est un problème qui rend le discours de Meillassoux problématique, justement parce qu'il fonde son élégante architectonique spéculative sur une phrase qui n'a pas de sens. Si cette phrase n'était insensée, on pourrait consentir à la primauté de la facticité, au simple et puissant « il y a ». Suivant Wittgenstein dans *Tractatus logico-philosophicus* on ne peut pas énoncer la facticité des faits.¹² Bien que Wittgenstein soit renvoyé par Meillassoux au camp des corrélacionistes forts avec une tendance à la piété¹³, la critique du métalangage chez Wittgenstein reste, à notre avis, valable pour le projet de Meillassoux qui accentue tellement le rôle de la facticité. Wittgenstein l'énonce encore plus distinctement : si le langage a du sens et s'il est une source de véritable savoir empirique (ce qui est aussi un aveu empiriste de Meillassoux¹⁴), même la phrase « x est un fait » n'a pas de sens, sans parler de la phrase : « 'x est un fait' est un fait », justement parce qu'elles ne nous donnent aucun savoir empirique.¹⁵ Cela ne veut pas dire, comme le veut Meillassoux, que l'on ne peut pas sortir du langage qui enferme le sujet, mais que, quel que soit le langage, il ne peut pas parler de lui-même. Le véritable métalangage n'est pas possible : soit

⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹² Cf. Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa, PWN, tr. Bogusław Wolniewicz, Warszawa, 1997, la thèse célèbre 6.54.

¹³ Cf. Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 66.

¹⁴ Cf. Meillassoux Q., "Iteration...", *op.cit.*

¹⁵ Cf. Wittgenstein L., *Tractatus...*, *op. cit.*, thèse 6.53.

il est insensé au niveau de la désignation, soit il devient un jeu pragmatique du langage (un jeu logique de la prolifération des « métas »), mais dans le deuxième cas il cesse d'être un métalangage au sens propre. Par conséquent, chaque proposition métaphysique dogmatique ou chaque proposition spéculative de Meillassoux, dite non-dogmatique n'a pas de sens. A partir de la perspective wittgensteinienne, Meillassoux ne prouve pas un absolu hors de la pensée, mais une chimère de son propre langage.

L'absolu de la facticité fonctionne aussi chez le premier Wittgenstein, mais de façon plus subtile. Ce n'est pas le raisonnement anhypothétique de Meillassoux qui, à l'instar de la preuve indirecte d'Aristote du principe de la non-contradiction, veut prouver que chaque attaque contre la facticité la refonde comme absolue.¹⁶ La facticité chez Wittgenstein est « absolue », non parce qu'elle est nécessaire en n'étant pas factuelle, mais à l'inverse : la facticité est absolue parce qu'elle se montre comme un fait. Il s'agit d'une grande division wittgensteinienne : il y a ce qui se dit et ce qui se montre. Ce qui est à dire, c'est la manière dont le monde est et pourrait être, c'est la tâche de sciences empiriques. Ce qui est à voir, c'est ce qui se montre : le fait que le monde soit. Le Mystique célèbre (*das Mystische*) de Wittgenstein, auquel Meillassoux fait référence comme un exemple de l'impuissant corrélationisme et du fidéisme¹⁷, n'est pas la foi, l'impensable ou l'envers du langage. Le Mystique est le fait qu'un fait est un fait.¹⁸ Et rien d'autre, aucun miracle, aucune nécessité, aucune preuve.

(2) Le principe d'irraison déduit de l'absoluité de la facticité implique la nécessité de la contingence et la suspension du principe de la raison suffisante qui générerait, selon Meillassoux, toute métaphysique dogmatique. Bien que l'identification de la métaphysique avec le principe de la raison soit très litigieuse, cela ne change pas le fait qu'en admettant le principe d'irraison, on cesse de faire la métaphysique. Admettons avoir prouvé le caractère absolu de la facticité (ce qui est insensé comme projet), qu'est-ce qui nous permet de dire que la facticité est égale à la contingence ? Qu'est-ce qui nous permet de dire que l'envers de la raison suffisante est l'irraison ? Il ne faut pas confondre la causalité avec le principe de la raison suffisante. Le contraire de la détermination causale est peut-être une indétermination physique, ce qui est tout à fait imaginable, ainsi que le prouve la

¹⁶ Cf. Meillassoux Q., *Après... , op.cit.*, pp. 83–84.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 66.

¹⁸ « The factuality of the world is not effable, though it is exhibited by the facts. It shows itself [...] by the "fact" that the fact is a fact. God, the inexpressible, the mystical, is a formal "fact". The formal "fact" that the world is, namely, that there is a totality of facts, is God ». Zemach Eddy, « Wittgenstein's Philosophy of the Mystical » in Copi Irving M., Beard Robert W. (dir.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, New York, The Macmillan Company, 1966, p. 363.

physique contemporaine. Néanmoins, le principe de la raison suffisante de Leibniz en voulant que chaque chose ait une raison pour qu'elle soit comme elle est et pas autrement¹⁹, signifie que chaque chose a un concept (*praedicatum inest subjecto*) ; ce qui est la « profession de foi » d'un métaphysicien la plus grandiose et en même temps un grand aveu du réalisme métaphysique qui converge avec l'idéalisme. La contingence chez Leibniz ne signifie pas l'absence de raison : elle veut juste dire que ce dont on veut rendre raison n'est pas logiquement nécessaire. La négation de la raison suffisante est purement nominale et syntactique, non pas sémantique et encore moins réelle. L'envers de la raison suffisante n'est pas l'irraison, parce qu'elle est sans envers et sans contraire. En fait, *sub specie aeternitatis*, le principe de raison et le principe d'irraison seraient tout simplement indifférenciés. Entre deux séries infinies qui aboutissent à un fait, il serait impossible de montrer laquelle est plus raisonnable, parce que rendre la raison de ce fait, signifie justement constituer sa série infinie qui converge avec le monde entier.²⁰ C'est pourquoi dire que la facticité signifie la contingence est – soit une proposition métaphysique sans preuve, soit l'aveu d'un hyperphysicien selon sa propre dénomination.

L'hyperphysique, d'après Meillassoux, serait une sorte de philosophie de la nature, ou la métaphysique expérimentale qui spéculé autour de la physique.²¹ La contingence appartient plutôt au registre de la philosophie de la nature ou des sciences expérimentales qu'au registre purement conceptuel. La spéculation pure non-dogmatique est déductive et n'a pas besoin de se référer à ce qui est. Selon Meillassoux, la spéculation est la science du « peut-être », contrairement à la science de l'être qui est métaphysique ou à la physique si elle s'appuie sur l'expérience.²² Mais si c'est le cas, la spéculation accepterait volontiers le principe de raison suffisante comme une grande ouverture modale. C'est Leibniz qui envisage le premier un monde où César n'aurait pas franchi le Rubicon.²³ Dans ce cas-là, chaque spéculation reste métaphysique, et dans le cas contraire elle serait une science de l'impossible, ce qui est impossible.

(3) Meillassoux nous convainc qu'en admettant la version faible du principe d'irraison il faut, en conséquence, approuver la version forte du principe.

¹⁹ Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, § 32, in *Discours de métaphysique. Monadologie*, Paris, Gallimard, 2010.

²⁰ *Ibid.*, § 56.

²¹ Cf. Meillassoux Q., "Iteration...", *op.cit.*

²² Cf. *Ibid.*

²³ Leibniz G.W., *Discours de métaphysique*, XIII, *op.cit.*

L'interprétation faible du principe se formule ainsi: dire que la contingence est nécessaire, c'est dire que *si* quelque chose est, alors il doit être contingent. L'interprétation forte, en revanche, soutiendrait ceci : dire que la contingence est nécessaire, c'est dire et que les choses doivent être contingentes, et qu'il doit y avoir des choses contingentes. L'interprétation faible affirme que ce n'est pas un fait, un fait de plus, que les choses soient factuelles plutôt que pas ; l'interprétation forte affirme que ce n'est pas non plus un fait, un fait de plus, qu'il y ait des choses factuelles plutôt que pas.²⁴

Meillassoux accepte alors la thèse de Parménide selon laquelle l'être est, et le non être n'est pas, et par son principe d'irraison il répond à la question célèbre de Leibniz : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »²⁵. Il y a quelque chose plutôt que rien, parce qu'il n'y a pas de raison. On voit bien le paradoxe de ce raisonnement : la séquence des mots « parce que » introduit le raisonnement dont la prémisse est l'absoluité d'irraison et la conséquence, l'existence de quelque chose. Alors on déduit quelque chose de l'irraison, ce qui semble être contradictoire et Meillassoux répugne à la contradiction, comme on le verra.

L'irraison est nécessaire, elle est égale à la contingence, alors il faut qu'il y ait des choses. On a déjà montré pourquoi l'identification de la contingence avec l'irraison est illicite. La contingence est peut-être la réponse au problème de la causalité de Hume, mais l'irraison n'est sûrement pas l'abolition du principe de la raison suffisante de Leibniz. Admettons par hypothèse la validité du principe d'irraison de Meillassoux, admettons même que l'on puisse raisonner d'irraison, mais le principe fort d'irraison prouve-t-il l'existence des choses ? « Il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y ait quelque chose et non quelque autre chose. »²⁶ On aborde ici le problème de la prédication et des adjectifs substantivés. Meillassoux constate la nécessité de la contingence et d'elle seule, il l'appelle une chose en-soi.²⁷ Ailleurs, Meillassoux nous dit que la contingence n'est rien au-dehors du prédicat « x est contingent ».²⁸ Il faut se demander ce qu'est une chose pour Meillassoux et en quel sens la contingence peut en être une. On a deux solutions : soit la contingence est la seule chose en-soi prouvable et dans ce cas-là, elle est une drôle de chose inqualifiable, soit elle est le prédicat. Dans le premier cas, en prouvant la nécessité de la contingence on ne prouve pas l'existence des choses contingentes, l'inter-

²⁴ Meillassoux Q., *Après... op.cit.*, p. 99.

²⁵ Leibniz G.W., *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, § 7, in *Principes de la Nature et de la Grâce. Monadologie*, Paris, Flammarion, 1999.

²⁶ Meillassoux Q., *Après... op.cit.*, p. 103.

²⁷ *Ibid.*, p. 80.

²⁸ *Ibid.*, p. 143.

prétation forte du principe d'irraison est alors injustifiée. Dans le deuxième cas, la contingence n'est pas au sens propre, parce que Meillassoux semble accepter l'ontologie particulariste ; l'interprétation faible du principe d'irraison est alors déjà injustifiée.

(4) La conséquence de la nécessité de la contingence est alors la suivante, selon Meillassoux : le caractère réel du principe de non-contradiction. On sait très bien que depuis Aristote ce principe est le fondement de la pensée et de la réalité. Il le prouve de façon indirecte, notamment parce qu'il est impossible de nier la non-contradiction car pour essayer de faire cela il faut la présupposer.²⁹ Meillassoux a prouvé de la même façon indirecte l'absoluité de la facticité. Pourquoi la contingence assure le caractère ontologique de ce principe ?

En conséquence, nous savons par le principe d'irraison pourquoi la non-contradiction est une vérité ontologique, et absolue : c'est qu'il est nécessaire que ce qui est soit déterminé de telle façon, en sorte de pouvoir devenir, et d'être alors déterminé de telle autre façon. Il faut que ceci soit ceci, et non cela ou n'importe quoi d'autre, pour que ceci puisse devenir cela ou n'importe quoi d'autre. On comprend ainsi que la non-contradiction, loin de désigner on ne sait quelle essentialité fixe, a pour sens ontologique la nécessité de la contingence – autrement dit la toute-puissance du Chaos.³⁰

La contingence implique alors la non-contradiction, et la non-contradiction implique le Temps-Chaos. Il faut d'abord se demander de quelle contradiction Meillassoux parle. Il semble se pencher uniquement sur la contradiction existentielle. Si « x est » et « x n'est pas » à la fois, alors x est *éternel*, x ne peut pas être contingent et ce qui s'ensuit, x nie le principe d'irraison. Mais que se passe-t-il avec la contradiction dans le prédicat ? La constatation « x est rouge » et « x n'est pas rouge » détruit-elle la possibilité de devenir autre ? Cela nous amène à la question suivante : quelle logique utilise Meillassoux pour son système spéculatif ?

Tout d'abord, on n'a pas besoin de la contradiction pour introduire l'*éternité* dans la logique classique : chaque phrase vraie est *éternelle*, et si son *truth-maker* est un fait mondain, alors ce fait est *éternel*. La logique classique exclut le temps et le changement. Les logiques paraconsistantes acceptent la contradiction et les logiques polyvalentes n'acceptent pas le raisonnement de Meillassoux : « Il faut que ceci soit ceci, et non cela ou n'importe quoi d'autre, pour que ceci puisse devenir cela ou n'importe quoi d'autre. »³¹ En réalité, il est possible qu'à la fois « x soit P »

²⁹ Aristote, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil, A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008, Γ 4, 1005b.

³⁰ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 96.

³¹ *Ibid.*, p. 96.

et « x ne soit pas P », comme le prouvent les paradoxes sorites et les logiques floues (*fuzzy logics*) qui conviennent beaucoup plus à la description du changement que la logique classique. De plus, Łukasiewicz dans son livre *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (*Sur le principe de la contradiction chez Aristote*) prouve que le principe de non-contradiction est improuvable et qu' Aristote a convaincu les gens à tort pendant plus de deux mille ans lorsqu' il disait que le principe était prouvé et évident. Il ne l' est pas. – Il est juste un principe pratique. Les choses en-soi peuvent bien être contradictoires si l' on enlève le temps.³²

Par conséquent, Meillassoux semble accepter la logique classique avec ses principes d' identité et de contradiction, mais au lieu d' en conclure l' éternité au niveau ontologique, il semble prouver la contingence et la destructibilité de chaque entité sauf la contingence elle-même. Néanmoins, ce n' est pas possible dans le cadre de cette logique. Si les choses sont identiques à elles-mêmes et non-contradictaires, elles sont aussi éternelles. Les adversaires vitalistes et idéalistes de Meillassoux semblent avoir raison : l' identité et la non-contradiction figent l' ontologie et rendent le devenir impossible.

(5) L' hyper-Chaos tout-puissant de Meillassoux qui est une sorte de Temps spéculatif, est, selon lui, la stricte conséquence de la contingence et de la non-contradiction ontologique. Toutefois il semble être plutôt une prémisse métaphysique pour les deux principes ou leur nom divin.

Une Toute-Puissance égale à celle du Dieu cartésien, pouvant toute chose, même l' inconcevable. Mais une Toute-Puissance non-nommée, aveugle, extraite des autres perfections divines, et devenue autonome. Une puissance sans bonté ni sagesse, inapte à garantir à la pensée la véracité de ses idées distinctes. C' est bien quelque chose comme un Temps, mais un Temps impensable par la physique – puisque capable de détruire sans cause ni raison toute loi physique – comme par la métaphysique – puisque capable de détruire tout étant déterminé, fut-il un dieu, fût-il Dieu. Ce n' est pas un temps héraclitéen, car il n' est pas la loi éternelle du devenir, mais l' éternel devenir possible, et sans loi, de toute loi. C' est un Temps capable de détruire jusqu' au devenir lui-même en faisant advenir, peut-être pour toujours, le Fixe, le Statique, et le Mort.³³

L' hyper-Chaos est bien litigieux, il résume les problèmes déjà mentionnés – facticité, contingence et non-contradiction – et introduit un nouveau problème qui est peut-être le plus explicatif pour le système spéculatif de Meillassoux. L' hyper-Chaos, loin d' être prouvé comme une réalité externe pour les raisons

³² Łukasiewicz Jan, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa, PWN, 1987, pp. 36–40.

³³ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 88.

susmentionnées, est plutôt un être métaphysique dogmatique ou un acte de foi du philosophe. Tout d'abord il, comme le dit Meillassoux, est une chose-en-soi nécessaire. Et bien qu'il le distingue des autres substances prouvées dans l'histoire de la métaphysique, il le traite comme une chose ou une substance par excellence. Il critique la vie de Nietzsche et l'acte de Fichte comme des êtres dogmatiques, mais quelle est la supériorité de son principe ? Cette vie ou cet acte sont déjà loin d'Aristote et de saint Thomas pour pouvoir affirmer qu'ils se comportent comme des substances. Mais si leurs principes sont néanmoins métaphysiques, c'est parce qu'ils sont justement des principes. Tout comme pour chaque principe de Meillassoux, le sens par lequel sa spéculation – procédant avec les principes – serait non-métaphysique est vague. De plus, ses principes sont posés comme absolus, ce qui s'avère être plutôt dogmatique.

L'hyper-Chaos se heurte donc aux mêmes difficultés que la preuve ontologique. Chez Descartes, l'existence de Dieu provient de son concept : la toute-puissance, la bonté, la perfection, ce qui assure l'existence et l'harmonie du monde.³⁴ Chez Meillassoux, l'existence de l'hyper-Chaos provient de notre possibilité de penser notre inexistence, de la facticité des faits qui devient absolue et le monde absolument chaotique. Les deux commettent une faute parce qu'ils prouvent à partir du concept quelque chose qui n'est conceptuel : l'existence et la facticité ne sont pas conceptuelles. Son hyper-Chaos est substantivé comme une Toute-Puissance qui peut tout, même l'impensable. N'est-ce pas la définition volontariste du Dieu chrétien ? Dieu peut tout changer, sans raison visible pour nous, même les lois logiques. Le dieu de Meillassoux peut, de la même façon, changer tout et créer tout *ex nihilo*, sans raison. En vérité, il doit le faire sans raison pour être dieu, c'est-à-dire, le Chaos tout-puissant. Dans cette situation, l'hyper-Chaos se heurte aux difficultés classiques du Dieu volontariste dans la version chaotique. L'hyper-Chaos peut-il tout détruire à la fois ? Dans ce cas-là, de quoi la contingence serait-elle une contingence ? Peut-il créer une chose éternelle ? Meillassoux parle de la fixité éternelle possible pour l'hyper-Chaos, ne deviendrait-il pas dans ce cas son contraire ? Peut-il devenir le Dieu chrétien, musulman ou Zeus, s'il est capable de les créer ? Dans quel sens peut-il créer un autre être tout puissant ? Peut-il créer un carré rond qui n'est pas contradictoire au sens de Meillassoux ? Peut-il changer les conséquences mathématiques du groupe des axiomes ? Peut-il changer les lois logiques ? Ces questions demeurent bien évidemment insolubles.

³⁴ Cf. Descartes René, *Méditations métaphysiques*, 3^{ème} et 5^{ème} méditations, in *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, Paris, Flammarion, 2011.

(6) Le rôle des mathématiques est moins élaboré par Meillassoux dans *Après finitude* mais il y revient plus abondamment dans son discours : « *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign* »³⁵. Sa tâche est maintenant de fonder les mathématiques en tant que langage de l'être, sur les vérités absolues qu'il a dégagées (la nécessité de la contingence, la non-contradiction etc.). Il s'agit de prouver que les sciences mathématisées parlent du monde extérieur comme il est véritablement. Il veut, comme Descartes, après avoir prouvé l'omnipotence de Dieu, démontrer l'existence de la *res extensa* et la légitimité des mathématiques comme son unique langage.³⁶ On est néanmoins dépourvu des qualités morales de Dieu qui ne nous trompe pas ; en revanche on a un hyper-Chaos omnipotent mais capricieux. Comment établir la validité du discours mathématique ? Il n'est pas possible de le faire à partir des sciences naturelles qui formulent empiriquement les lois de la nature. Depuis Hume on sait que l'on ne peut prouver la validité d'aucune loi empirique et selon Meillassoux cet état est encore plus radical : aucune loi empirique n'existe. La seule loi, c'est la loi spéculative de l'hyper-Chaos. Meillassoux utilise le raisonnement mathématique à partir de la théorie des ensembles pour repousser l'apparente stabilité de la nature servant aux procédés statistiques du bon sens et des sciences.³⁷ Le raisonnement suivant n'est pas valide : si les lois n'existaient pas la nature changerait souvent ; la nature ne change pas souvent, alors il y a des lois de la nature. D'après Meillassoux, cela est un raisonnement erroné, parce que l'être n'est pas totalisable, il est transfini et il n'existe pas d'ensemble de tous les ensembles.

Pourtant, deux problèmes se posent immédiatement : tout d'abord sa preuve ne touche pas du tout les sciences empiriques d'aujourd'hui. La définition d'une loi n'est pas une nécessité régissant l'Univers entier, mais une suite de régularités empiriques dont on peut formuler des invariants. Les lois formulées par les sciences sont toujours locales et l'on peut très bien utiliser le raisonnement statistique pour des problèmes locaux comme le prouve le succès des sciences. Deuxièmement, pourquoi la théorie des ensembles serait-elle un langage de l'être ? Il s'agit ici d'un choix arbitraire, convenable à sa théorie. L'existence des transfinis de Cantor n'est pas certaine dans le domaine des mathématiques pures (comme c'est le cas dans l'intuitionnisme) et d'autant moins si les transfinis s'appliquent au monde

³⁵ Dans cette partie du texte je me réfère principalement à l'exposé de Q. Meillassoux « *Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign* » (Freie Universität Berlin, le 20 avril 2012) dont la version écrite sera publiée dans le livre *Iteration, Reiteration, Repetition: Eine spekulative Analyse des bedeutungslosen Zeichens*, Merve Verlag GmbH, à paraître décembre 2014.

³⁶ Cf. Descartes R., *Méditations métaphysiques*, 5^{ème} méditation, *op.cit.*

³⁷ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, pp. 111–155.

extérieur.³⁸ L'ontologie de Badiou, la source d'inspiration de Meillassoux³⁹, ne prouve pas du tout que la théorie des ensembles décrit le monde extérieur, elle ne prouve même pas que le monde extérieur existe : c'est un choix axiomatique, l'être est égal au penser, mais ni le penser ni l'ontologie ne sont physiques, ils ne sont pas de ce monde.⁴⁰

Bien que Meillassoux semble se dire formaliste en mathématiques, son analyse du signe dépourvu de sens ne prouve pas l'accès à l'éternité de la contingence. D'abord son « kynotype » n'est pas dépourvu de sens. Si ses exemples sont les signes mathématiques de la théorie des ensembles ou les lettres de l'alphabet, ils ne sont alors pas dépourvus du sens, leur sens est structurel et non pas référentiel. Le sens de signe α dans $\alpha \in S$ est l'appartenance possible à un ensemble, le sens de \in est l'opération de l'appartenance de α à S , et le sens de S est un ensemble des α , β , γ , δ etc. De la même façon la signification de a dans l'alphabet latin n'est pas son écriture physique ni le son, mais sa position dans le système alphabétique et son aptitude à créer des mots pourvus cette fois du sens référentiel. Il n'y a pas de signe sans sens, mais il y a différentes théories du sens. Et même s'il y avait des signes dépourvus de sens, nous ne voyons pas comment ils nous permettraient d'accéder à l'absence pure de la nécessité et à la non-fondation ontologique des choses. L'itération peut-elle être considérée comme la preuve de la nécessité de la contingence ? Peut-être comme la preuve de la facticité du fait qu'il y a quelque chose, parce que le signe dépourvu du sens est une chose tout court, mais on a déjà montré que le concept de la facticité ne prouve rien d'extérieur et d'autant moins sa contingence.

* * *

En conclusion nous pouvons dire que Meillassoux ne trouve pas son troisième chemin entre le corrélacionisme et la métaphysique dogmatique. Il semble habilement osciller entre les deux en donnant l'impression qu'il prouve son absolu spéculatif et non-dogmatique : l'hyper-Chaos tout-puissant. Néanmoins, il nous semble qu'il reste à la fois un métaphysicien dogmatique et un corrélacioniste suivant le stade de son raisonnement. Quand il insiste sur l'absoluité de la facticité

³⁸ Cf. Shapiro Stewart, *Thinking About Mathematics. The Philosophy of Mathematics*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 172–201.

³⁹ Meillassoux Q., *Après...*, *op.cit.*, p. 141.

⁴⁰ Ainsi le montre Peter Hallward résumant sa critique de Meillassoux sur ce point : « *Pure mathematics, however, is arguably the supreme example of absolutely subject-dependent thought, i.e. a thought that proceeds without reference to any sort of objective reality 'outside' it.* » Hallward Peter, « Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's *After Finitude* » in Bryant L., Srnicek N., Harman G. (dir.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne, repress, 2011, p. 140.

et le cercle vicieux dans la preuve contre celle-ci, pour prouver l'extérieur du sujet et quand il décalque les mathématiques pures sur la réalité, il reste un idéaliste par excellence, un idéaliste réaliste à la Hegel qui voit l'absolu dans le concept. Néanmoins, il est aussi un métaphysicien dogmatique au moment où il hypostasie la facticité et la nécessité de la contingence dans l'hyper-Chaos tout-puissant, une sorte de Temps supérieur et dieu capricieux. Bien qu'il se croie matérialiste parce qu'il prétend prouver l'absolu non-subjectif indépendant de la pensée, il est idéaliste par excellence parce qu'il demeure cartésien. Dans le modèle cartésien, il n'est pas possible de prouver la relation entre la *res extensa* et la *res cogitans* parce que, par définition, elles ne sont pas conciliables, dans la mesure où elles sont posées comme deux substances indépendantes, sans attribut commun. Si l'on demeure dans la traditionnelle distinction sujet-objet, le sujet ne peut pas atteindre l'objet sans avoir de relation à l'objet. Par conséquent, on ne peut pas prouver l'existence de la matière par la pensée, – on peut juste dire ce qu'elle pourrait être conceptuellement, mais le concept de la matière n'est pas la matière. Aussi sa science du « peut-être » s'avère-t-elle une métaphysique par excellence : une métaphysique modale sans Dieu en tant que principe éthique, et sans les vérités nécessaires, excepté celle de la nécessité de la contingence.

S'il existe une troisième voie de la philosophie entre le corrélacionisme qui enferme le monde dans le sujet et les métaphysiques dogmatiques qui absolutisent un certain objet, cela ne peut pas être une pensée spéculative qui renverse la métaphysique dogmatique en pensant son seul objet comme contingence absolue. A notre avis, ce procédé demeure toujours prisonnier du cadre de la métaphysique, de la dichotomie sujet-objet où l'objet n'est plus pensé comme quelque chose à qualifier contingent ou nécessaire, mais comme contingence elle-même. Il nous semble que cette troisième voie serait plutôt une philosophie qui échappe à ces catégories en expliquant leur genèse du fond commun et neutre.

CONFIER LE SENS À LA CONTINGENCE. LA NOTION DE SITUATION

SIMON CALENGE

Abstract

The purpose of the very first phenomenology in Husserl's *Logische Untersuchungen* is the production of an ideal reach of meaning, which is separated from the historical world of contingency. The attention to this world of contingency supposes the revision of phenomenology's program into an *hermeneutical phenomenology*. Hans Lipps, Martin Heidegger and Karl Jaspers's thoughts allow such a revision thanks to the concept of situation. When Husserl tries to reveal the meaning of expressions in the representative and ideal content of sense-giving acts, hermeneutic refers the meaning of language to speech's situation. The meaning of a proposition can only be analysed and understood when the content of this proposition is transcended into the empirical situation where two speakers meet. To give sense to an expression is to entrust this meaning to an empirical situation. The eidetic reach of meaning must then be deposited in the unstable world of historical experience. Thereby the risk of a confiscation of this meaning. This risk conditions the possibility of all sense-giving acts. Meaning is only possible as a *bet*. Hermeneutical phenomenology has only to analyse the structure of the situation which allows this bet. Hans Lipps, Martin Heidegger and Karl Jaspers make three different descriptions of the structure of this empirical situation. A common concept of situation can however be found in these descriptions. Our purpose here is to show this structure.

Introduction : la naissance de la phénoménologie contre toute contingence

Notre propos est de faire droit à l'idée que l'ouverture de la phénoménologie au problème de la contingence implique sa transformation radicale et la nécessité en elle d'un tournant herméneutique.

Cette idée suppose un postulat de taille, à savoir que, dans sa première approche et tant qu'elle ne s'est justement pas confrontée aux problèmes de l'her-

méneutique, la phénoménologie reste étrangère à la notion de contingence. Cette hétérogénéité apparaît dès l'acte de naissance de la phénoménologie, dans la première des *Recherches logiques*. Husserl y pose la distinction essentielle entre les indices, ces signes qui manifestent, et les expressions, ces signes qui veulent dire. Par cette distinction, Husserl tente de découvrir, au sein même des expressions, des significations idéales qui demeurent toujours identiques quelle que soit leur incarnation particulière dans l'occurrence d'un signe utilisé dans une situation contingente. Ces significations sont soutenues par un acte intentionnel qui grâce à elles vise un objet. Elles sont les voies ouvertes à la subjectivité vers l'objectivité scientifique. La proposition : « Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits » est certes un signe indicatif complexe qui *manifeste* mon vécu actuel de jugement et fait ainsi connaître à mon interlocuteur ce que je pense, mais elle est surtout aussi une expression, parce qu'elle porte une signification idéale qui renvoie intentionnellement toujours de la même manière au même état de choses, quelle que soit la situation dans laquelle je suis amené à la prononcer, et quel que soit le vécu subjectif qui me permet de la découvrir.

Derrida a clairement montré combien la production de ce domaine spécifique des significations idéales était la première forme de la réduction phénoménologique. Il a mis en valeur le fait que, pour découvrir ces significations idéales et délimiter le domaine de l'expression, Husserl avait été amené à restreindre ce domaine à celui de ce qui n'est pas prononcé ni proféré : la signification idéale ne se révèle en effet jamais mieux que dans le discours fait à soi-même dans la vie solitaire de l'âme, dans un discours non-prononcé, qui ne manifeste rien à personne, ne dépend d'aucune des conditions contingentes habituelles du discours proféré, et qui finalement demeure dans la silencieuse présence à soi-même de la signification¹. En distinguant l'expression de l'indice, Husserl cherche une voie pour parvenir à l'expérience originaire de la signification dans son idéalité pure, à la présence à soi du vouloir-dire. L'incarnation contingente de cette signification dans la face physique d'un signe est sans importance pour sa compréhension.

Le retour aux choses mêmes se fait dans l'abstraction de tout contexte, et les choses elles-mêmes sont les significations idéales issues de cette abstraction, qui se manifestent à une expérience originaire dans leur présence à ma conscience qui les pense. Comprendre, de ce point de vue, c'est tout autant saisir intuitivement le contenu idéal porté par la signification d'une expression, c'est faire une expérience.

¹ Cf. Derrida Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2003, particulièrement tout le premier chapitre, ainsi que le premier chapitre de la première des *Recherches Logiques*, traduction Hubert Elie, Arion L. Kerlel, et René Schérer, Paris, PUF, 2002.

I. L'objection de l'herméneutique à la phénoménologie

Face à la prétention de Husserl de fonder la logique de manière absolument universelle et nécessaire dans l'expérience originaire de l'idéalité de la signification, on peut voir que la manière dont l'herméneutique appréhende le discours et la notion de signification fait obstacle à cette ambition phénoménologique. Ainsi Schleiermacher évoque-t-il clairement ce qu'il en est de la pensée et de son rapport au discours *proféré* :

La parole est la manière dont les pensées accèdent à l'effectivité, car il n'y a pas de pensée sans discours. La prononciation des mots se rapporte cependant toujours à la présence d'un autre, et de ce point de vue est contingente. Mais nul ne peut penser sans mot. Sans parole, la pensée n'est ni complète, ni claire.²

Schleiermacher montre qu'il ne saurait jamais y avoir de pensée solitaire dont il serait possible d'extraire une signification idéale nécessaire et universelle, mais que toute pensée n'est complète et claire que dans la mesure où elle s'extériorise *pour un autre* en s'incarnant dans la matérialité d'un signe qui manifeste la pensée à un auditeur. La structure logique de la pensée, sa structure grammaticale dont l'herméneutique aura à se servir est littéralement dépendante de la rencontre contingente des hommes à qui cette pensée est destinée. En un sens, Schleiermacher subordonne l'effectivité et la clarté de la signification à son incarnation dans un signe indicatif, là où Husserl cherchait au contraire à permettre la découverte de cette signification hors de tout signe. Sans doute peut-on, comme Husserl, faire une distinction fonctionnelle entre l'indication et l'expression, mais, selon Schleiermacher, cela n'est possible que dans la mesure où l'on subordonne la fonction d'expression à la fonction d'indication. Contre l'idéalité de la signification se manifestant dans sa nécessité au sein du soliloque, Schleiermacher insiste sur la nécessaire contingence de cette signification et subordonne ainsi la logique à ses conditions historiques d'émergence. Le fondement de l'herméneutique vient de la reconnaissance première du fait que toute pensée n'est réellement produite que lorsqu'elle l'est *pour un autre*. Il n'y a donc de signification que *confiée* à un autre, et pour cet autre, *confiée* à un langage qui est tout autant dans le pouvoir de l'autre que dans le mien. En retour, toutes les significations sur lesquelles roule ma pensée sont d'abord des significations reçues, qui me sont confiées par l'intermédiaire du langage historique dans lequel je vis. Ce n'est donc pas une signification que j'ai fondée dans la plénitude de sa présence, et dont je peux à tout moment *refaire*

² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Francfort sur le Main, Suhrkamp, 1999, p. 77.

l'expérience originaire. Dès lors une expression n'est toujours possible que dans le tissu complexe d'un langage formé et imprégné de l'histoire qui l'a fait naître et dans un contexte relationnel qui inclut toujours un auditeur.

L'unité de la pensée et de la langue dans laquelle elle est proférée signifie l'impossibilité d'un retour à un champ de signification qui précéderait tout phénomène du langage. La pensée s'effectue dans le langage. Comme l'écrit Schleiermacher : « L'homme est d'une part un lieu, dans lequel une langue donnée prend figure d'une manière singulière, et son discours est toujours à comprendre à partir de la totalité de la langue. Mais il est aussi toujours constamment un esprit en développement, et son discours est seulement possible comme un fait (*Tatsache*) de cet esprit lié avec la langue. »³ Toute expression n'est toujours possible qu'en prenant en compte un ensemble d'acquis culturels et langagiers, qui ne dépendent que pour une partie de moi-même. Je livre ma pensée, je l'éclaircis par là et m'en désolidarise du même coup, risquant l'aliénation pour permettre sa parfaite expression et par là son appropriation. S'il n'y a de pensée claire que dans la parole, c'est parce que la pensée n'est capable d'éclaircir sa propre situation eu égard à un langage donné qu'en s'y positionnant effectivement par un discours empirique. Toute pensée est un événement langagier dans lequel la signification exprimée renvoie toujours aussi à un état du langage tel qu'il est déterminé à une époque donnée, déterminé par une histoire dont je ne suis pas l'auteur. De ce point de vue, l'herméneutique renonce à l'originarité de l'expérience pour reconnaître sa dépendance à l'égard de la contingence historique. La pensée n'est dans ce cadre possible que comme parole proférée, qui se confie non seulement à l'autre, mais également au champ langagier auquel elle appartient. Comme le montre Gadamer : « Le sens de la parole ne peut être dissocié de l'événement de la prononciation. Le statut d'événement est au contraire celui du sens même. Il en est de même de la malédiction qui, elle aussi, est manifestement inséparable du fait qu'elle est prononcée par quelqu'un sur quelqu'un. Ce qui en elle peut être compris, ce n'est pas le sens logique de l'énoncé qu'on peut en tirer par abstraction, mais la malédiction qui en elle se produit. »⁴ On doit remarquer que ce qui vaut de la malédiction vaut aussi de la bénédiction. Toute parole est un phénomène de valeur, dans lequel une signification *axiologique* est portée par un phénomène empirique. Tout comme la malédiction et la bénédiction, la parole est remise à la fois à la face physique d'un signe, c'est-à-dire à un phénomène empirique, et à un homme qui s'attache nécessairement à ce phénomène, et par ce biais, lui fait suivre un destin que je ne

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ Gadamer Hans Georg, *Vérité et Méthode*, traduction Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 450–451.

peux pas avoir prévu. La bénédiction implique toujours un béni, la malédiction un maudit, dont la vie et l'histoire peuvent me faire regretter ma parole.

L'herméneutique de Schleiermacher tente ainsi de reconnaître que malgré son idéalité, la signification n'est pas dépourvue d'histoire. Du point de vue herménéutique, la donation de sens est donation dans tous les sens du terme : elle donne sens à un signe, mais aussi offre le sens d'une pensée à une situation qui s'en empare. La pensée se confie à un langage, et lui confie un sens par là même. Ce moment herménéutique, où le locuteur *doit confier* sa pensée à un autre pour se la rendre à soi-même claire et complète, est le moment d'une insertion de la contingence dans le programme idéaliste de la phénoménologie de Husserl, telle qu'elle apparaît d'abord dans les *Recherches logiques* puis dans les *Ideen*. La contingence semble alors une nécessaire condition de possibilité de la signification du discours. Elle en est même pour ainsi dire, la destinataire. Sans cette contingence, tout discours serait aussi absurde (*Zwecklos*) que peut l'être la manifestation faite à soi-même de ses propres vécus dans la vie psychique solitaire⁵.

Dans cette objection que l'herméneutique adresse à la phénoménologie, il semble qu'on doive moins lire la nécessité d'une transfiguration herménéutique de la phénoménologie, que celle d'une alternative : *ou bien* la phénoménologie, *ou bien* l'herméneutique. La contingence des conditions du discours effectif ne contredit-elle pas l'idéalité de la signification que Husserl prétend découvrir ? Cette idéalité de son côté ne s'extrait-elle pas finalement de la pression contingente des circonstances dans lesquelles elle arrive à l'expression ? Si l'on se restreint à la seule lecture de la maxime phénoménologique selon laquelle il faut retourner aux choses elles-mêmes, il ne semble pas que l'idéalisme fasse nécessairement partie du programme phénoménologique dans lequel on ne cherche jamais qu'à décrire les choses dans les modalités de leur manifestation. L'idéalisme est pourtant le sens même de ce projet. Sans la recherche d'une structure éidétique, la phénoménologie menace toujours de sombrer dans un empirisme transcendantal⁶. En objectant sa propre conception du discours à celle que s'en fait la phénoménologie husserlienne, l'herméneutique l'amène donc à une transformation de son programme même, et l'incite à revoir la nature de cet idéalisme pour la mettre aux prises de la facticité d'une situation dont Husserl voulait justement se défaire.

⁵ Cf. Husserl E., *Recherches logiques, op. cit.*, p. 42.

⁶ Ricoeur Paul, à l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 2004. Ricoeur montre que la réduction transcendantale qui apparaît dès la première des *Méditations cartésiennes* dégage un champ d'expérience qui n'est pas moins soumis à la contingence des changements que l'expérience non réduite. Pour éviter de se laisser submerger par ce champ transcendantal mouvementé de la conscience, il importe de pratiquer la réduction éidétique. Les distinctions essentielles de la première des *Recherches logiques* sont bien une première figure de cette réduction éidétique.

En incitant la phénoménologie à se tourner vers la contingence, l'herméneutique procède peut-être moins à une réforme de son programme philosophique qu'à une reconnaissance des limites de ce programme. Il ne s'agit pas alors d'abandonner toute recherche sur la signification idéale, mais de reconnaître que cette recherche trouve sa source dans les limites mêmes de cette signification. Le propos de l'herméneutique serait alors dans ce contexte, non pas d'abolir toute idéalité de la signification, mais de rapporter toute signification dans son idéalité même à la *contingence de la situation* dans laquelle cette signification a lieu.

II. Transcender le contenu du langage en direction de la situation

C'est cette situation que doit penser la phénoménologie pour parvenir à une pensée de la contingence. On peut se référer ici à trois auteurs qui ont en commun une pensée de la situation pour éclaircir ce rapport de la pensée à la contingence : Hans Lipps, Martin Heidegger et Karl Jaspers⁷.

Chez Lipps, la situation d'énonciation qui enraine tout discours dans son indexicalité est le véritable sens du discours proféré⁸. Elle est l'unité même de l'événement qu'est la *profération* de la pensée, la venue empirique au langage, qui dépasse le seul contenu objectif de la pensée proférée : elle est tout entière compréhensible comme *ce à quoi la pensée est confiée*. Le sens d'une parole se trouve toujours dans cette *relation de confiance*, qui forme la structure même de toute situation. La situation doit ainsi d'abord apparaître telle que l'autre, à qui la pensée est confiée, peut toujours s'y trouver⁹. Elle produit une relation déterminée entre un *je* et un *tu*, qui transcende le contenu intentionnel du discours, et qui ne saurait ainsi se résoudre dans l'unité de la signification idéale de mots prononcés. La nature du dialogue du *je* et du *tu*, le statut de chacun des interlocuteurs, et finalement la visée pratique de celui qui parle, tout cela constitue la situation. Or, cette relation entre le *je* et le *tu* n'est possible que par leur intrication dans le discours, dont ils

⁷ Il est possible de regarder la situation comme le point commun qui réunit ces trois auteurs. Ce concept, né d'abord chez Jaspers, passa de mains en mains à Heidegger, qui, à en croire Théodore Kisiel, s'y rendit attentif à la lecture de la *Psychologie des visions du monde* en 1919 (Cf. Kisiel Theodor, « Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers », in *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Wissenschaft*, 4/1986–1987, p. 102) puis à Lipps, influencé pour sa part par *Sein und Zeit*. Il va de soi que les trois penseurs ne développent pas le même concept de la situation, mais plusieurs traits sont communs à leur pensée, parmi lesquels la contingence dont il est question ici.

⁸ Lipps Hans, *Recherches pour une logique herméneutique*, traduction Stefan Kristensen, Paris, Vrin, 2004, p. 21.

⁹ *Ibid.* p. 28.

dépassent cependant le contenu explicitement et objectivement exprimé¹⁰. C'est la parole proférée qui fixe et donne son unité à la situation en contenant en elle, *silencieusement*, ceux qu'elle met en relation. Cette relation d'intrication n'est cependant pas équilibrée. Dans le phénomène langagier qui nous sert de cadre, et dans l'analyse langagière qui doit être celle de Lipps, la situation est toujours la situation de celui qui parle. Dans la mesure où la situation doit être ce à quoi la parole proférée est confiée, il importe qu'elle soit toujours la situation de quelqu'un, et en l'occurrence de celui qui établit cette relation de confiance¹¹. Suivant l'exemple de Lipps, dire « il pleut » signifie toujours plus que le simple constat logique d'un fait pouvant être déterminé objectivement ici et maintenant. Le véritable sens de « il pleut » transcende le contenu objectif du discours tenu. La remarque « il pleut » se réfère toujours aux attentes du locuteur, attentes qui peuvent précisément concerner celles du destinataire. Dire : « il pleut », cela peut vouloir dire, par-delà le contenu objectif du discours, que j'attends de celui à qui je m'adresse qu'il ne sorte pas, que j'attends ainsi qu'il renonce à ses propres attentes eu égard à la situation à laquelle je me réfère par ma parole. La situation qui concerne l'autre à qui je m'adresse, est toujours d'abord instituée depuis *mes* attentes. Elle implique alors la perspective d'une visée préalable à toute énonciation, dans laquelle l'autre se trouve impliqué, cette visée constituant le fondement même de la situation¹². C'est d'elle que part la relation de confiance dans laquelle le discours est proféré. À l'image de Wittgenstein qui, par ses jeux de langage tentera de rapporter le sens du langage à des situations pragmatiques de discours, Lipps s'efforce de repérer la visée préalable qui est toujours une visée pratique dans laquelle le discours proféré s'insère, et de laquelle il tire son sens.

Il se joue alors une dialectique entre d'une part le langage avec la somme de significations idéales qui constituent son contenu intentionnel et d'autre part la situation. Le mot proféré est toujours accompagné d'une « cour d'inexprimé »¹³ où se réserve toute la situation, mais celle-ci n'est toujours situation que pour le langage qui en constitue le centre de gravité. La situation qui transcende le contenu du discours proféré est cependant toujours structurée par le langage. Tout comme Gadamer après lui, il y a, au fond de la pensée de Lipps, l'idée que l'expérience est fondamentalement un événement langagier¹⁴ : « parler une langue signifie prendre

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴ Gadamer H. G., *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 488. Tout comme Gadamer, quoique moins manifestement, Lipps se réfère à l'idée de Humboldt que la langue est *energeia*, et qu'en elle se trouve figurée une vision du monde, ce qui peut conduire à penser que la langue est le monde.

à son compte le rapport aux choses qui est sédimenté en elles. Le fait que le *logos* soit *semantikos* veut dire précisément que l'on est amené aux choses par le mot »¹⁵.

L'insistance de Lipps sur la situation vient d'un mouvement de pensée dont l'impulsion est à chercher chez Heidegger, et dont *Sein und Zeit* constitue l'aboutissement, celui de la lutte contre ce que Jocelyn Benoist appelle « l'objectivisme sémantique » auquel Husserl semble en partie prendre part : « Le sens n'est rien qui subsisterait pour lui-même, qu'un énoncé aurait en soi et qui se transporterait comme une chose »¹⁶. Chez Heidegger, cette insistance sur la notion de situation se laisse lire dès les premiers cours de Fribourg sur l'herméneutique de la facticité. Soucieux de *délimiter la situation* où apparaît tout phénomène¹⁷, Heidegger prend soin de chercher un moyen de décrire cette situation sans en réduire la dimension facticielle irréductible à toute idéalisation. Cette situation apparaît d'abord et avant tout chez Heidegger comme un contexte d'expérience, mais celui-ci n'est pas la simple somme des phénomènes objectivement observables parmi lesquels l'expérience a lieu. S'il est permis de parler de contexte, c'est seulement dans la mesure où celui-ci est déterminé par la visée de celui qui s'y rapporte. La situation ainsi distinguée de tout contexte est l'unité de ce contexte : l'unité de trois moments conjoints : ce qu'est (*Was*) la situation en son contenu, la manière (*Wie*) dont la visée se rapporte à ce contenu (*Wie*), et les modalités (*Wie*) de l'acte qui accomplit cette visée dans une décision du Soi. La situation est ainsi déterminée par un rapport bilatéral entre un contenu et une visée pratique qui s'y rapporte sans pour autant pouvoir saisir ce contenu de manière exhaustive. Aussi est-il impossible de décrire une situation en général, en faisant abstraction de toutes les singularités contingentes que les situations peuvent enfermer. Il est hors de question ainsi de construire une typique ou une éidétique de la situation. C'est que la situation est d'abord et avant tout un événement (*Ereignis*) singulier, distinct de tout processus (*Vorgang*) objectivable. La situation est l'événement de l'appropriation d'un contenu phénoménal à une visée qui s'y rapporte et s'y exprime¹⁸. En tant qu'événement, elle est toujours singulière et irréductible à toute théorie.

¹⁵ Lipps H., *Recherches pour une logique herméneutique*, op. cit., p. 77.

¹⁶ Benoist Jocelyn, « Heidegger, le sens du sens et l'illusion herméneutique », in Maxence Caron, *Heidegger*, Paris, Cerf, 2006, p. 342.

¹⁷ Heidegger Martin, « Über das Wesen der Universität und des akademischen Studium », in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56–57, Klostermann, Francfort sur le Main, 1999, p. 206.

¹⁸ *Ibid.*, p. 205–206, ainsi que *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 58, Klostermann, Francfort sur le Main, 1993, p. 62. La notion d'*Ereignis* que développe brièvement Heidegger dans ses premiers cours a certes quelques traits en commun avec celle qui a cours après le tournant, en particulier cette dimension d'appropriation, mais elle s'en distingue radicalement dans la mesure où ici, il n'y a pas appropriation du *Dasein* à l'être, mais du *soi* (*Selbst*) à sa situation.

Plutôt que de théoriser cette situation, Heidegger tente de repérer ce qu'il nomme une *indication formelle* (*formale Anzeige*). Celle-ci ne doit pas apparaître comme une universalisation conceptuelle par laquelle on enfermerait les situations dans des genres¹⁹. Il ne s'agit pas de produire un objet idéal et essentiel dans lequel apparaîtraient éidétiquement toutes les situations possibles. L'indication formelle s'efforce simplement de décrire dans quelles directions il importe de chercher le sens d'un phénomène ou d'une parole. Elle essaie de montrer que tout phénomène tire son sens d'une situation, dont les lignes directrices ne sont réellement fixées que lorsque cette situation est facticiellement vécue, et qui ne peut donc être ni répétée ni prévue. L'indication formelle signifie l'assignation (*Anzeige*) à toujours se référer aux décisions et visées pratiques de celui pour qui il y a une telle situation²⁰. L'indication formelle cherche alors à désolidariser le sens d'une parole de son contenu intentionnel et idéal, pour le rapporter à la situation de l'individu qui profère ce discours. La description de cette situation dépend chaque fois de la préoccupation pratique d'un individu pour qui il en va, en ses manières d'être en situation, de son être même. La situation ne saurait donc être complète sans quelque référence à une décision de l'individu, par laquelle il accomplit son rapport à un contenu déterminé, quant à son sens, par ce rapport même. L'indication formelle fait valoir la seule vérité générale possible concernant la situation : c'est que toute parole et tout phénomène n'ont de sens que référés à la préoccupation d'un individu qui y joue son être en s'y décidant actuellement et singulièrement.

III. La prise de risque dans la contingence de la situation

La dimension événementielle de la situation apparaît dans une certaine structure de jeu qui lui appartient. Cette structure se présente dans la description devenue classique que Heidegger donne du *Dasein*, comme l'étant pour lequel il *en va* en son être de son être même. Le *Dasein* est un étant qui joue *son* être dans ses manières d'être en situation. Et tout son rapport à la situation de ses actes et de son discours est un rapport de jeu²¹ : il importe pour le *Dasein* de « jouer l'être,

¹⁹ Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60, Klostermann, Francfort sur le Main, 1995, p. 63.

²⁰ Le terme de *formale Anzeige* peut ainsi aussi bien être traduit par « indication » que par « assignation ».

²¹ C'est à Heidegger que l'on doit cette description de l'être-au-monde comme jeu dans un cours plus tardif : *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 27, Klostermann, Francfort sur le Main, 2001, pp. 309 et suivantes.

le mettre en jeu, et dans ce jeu, de le figurer »²². Cela signifie que la situation se présente chaque fois comme un espace de jeu dans lequel toute décision et toute parole du *Dasein* apparaissent comme un *coup joué*. À ce jeu appartient le moment de la contingence, le moment du hasard qui décide autant que je le fais, du sens du coup que je joue en agissant comme je le fais. Toute parole présente une prise de risque, et peut être vouée à l'échec, elle peut voir son sens dégradé par la situation à laquelle pourtant elle est confiée. La possibilité que le coup joué en situation se perde, qu'il suive une direction de sens qui n'est pas celle que j'ai choisie, apparaît toujours au détour de la situation que je réunis pourtant sous ma visée. Les analyses de Lipps, ici influencé par Heidegger, sont alors comparables à celle d'Austin sur l'efficacité des performatifs : à quelle condition le coup joué, dans lequel mon être est toujours en jeu, réussit-il ? À quelle condition le sens que je confie à la situation par ma parole proférée devient-il le sens que cette situation signifie ? Toute parole ne possède chaque fois son sens que comme un coup joué dans une situation qui représente le cadre du jeu où se joue l'être du *Dasein* comme enjeu. La parole proférée est chez Lipps comme chez Heidegger un pari sur la contingence²³. Le coup joué par le *Dasein* implique une *confiance* en la situation. Parler, c'est parier sur la situation visée, c'est s'y confier en lui donnant sens dans un même mouvement. Il se joue dans toute parole proférée un *amor fati*, une confiance à l'égard de la situation imprévisible, qui par sa facticité fait obstacle à toute tentative de théorisation qui en réduirait la contingence.

Lipps insiste sur cette dimension contingente de la situation : « L'intelligence, la prudence, mais aussi la stupidité, la nonchalance se manifestent dans la façon dont on surmonte les dangers, dont on maîtrise les situations. On apprend de ses malheurs ». « La situation naît dans les effets des hasards, en quoi la dissémination de la situation se manifeste »²⁴. La situation échappe nécessairement à celui dont on peut dire pourtant que c'est là *sa situation*. Elle ne peut passer ni dans la représentation, ni dans l'idéalité, ni dans l'essence, parce qu'elle est de part en part inconnue. En outre, sa contingence la rend imprévisible. Je peux certes me donner

²² *Ibid.*, p. 315.

²³ Du point de vue de ce jeu qu'est la situation, la critique que Derrida fait d'Austin dans « Signature, événement, contexte » (*Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de minuit, 2006, p. 385) selon laquelle Austin négligerait volontairement la contingence qui peut faire échouer le langage performatif, est relativement injuste. Dès lors qu'on ne regarde pas les performatifs comme des actes de discours qui *supposent* un ensemble de conditions conventionnelles nécessaires à leur succès, mais comme un *pari* sur l'existence de ces conditions, alors la contingence devient la condition du discours performatif, et cesse d'être reléguée au statut de phénomène « pas sérieux ».

²⁴ Lipps H., *Recherches pour une logique herméneutique, op. cit.*, p. 26.

la représentation de ma parole en situation, mais la parole ne sera jamais proférée telle que je me la suis représentée.

Cela signifie que lors de la parole proférée, au moment où la pensée se forme dans le langage reçu de la tradition, dans l'adresse à l'autre que je connais bien, dans l'environnement des choses familières, la pensée est confiée à l'inconnu. La parole proférée est toujours une *prise de risque*. Si la pensée ne se forme qu'en se confiant à la situation dans laquelle elle est énoncée, la contingence ne peut apparaître qu'au moment où cette même situation *confisque* la pensée qui lui est ainsi confiée pour la retourner contre celui qui en était l'auteur. Comme le précise souvent Hans Lipps, la situation n'est pas le contexte mort constitué d'éléments objectifs fixés une fois pour toute. Elle est une constitution vivante et instable qui échappe toujours à celui à qui elle appartient. Ainsi, pour reprendre l'exemple de Gadamer donné ci-dessus, la malédiction ou la bénédiction est toujours réputée se retourner contre celui qui la prononce. Maudire quelqu'un, c'est lui attacher une pensée, c'est tenter de faire correspondre par sa parole une idée et une réalité. Mais la réalité qui correspond à cette idée n'est pas une chose morte. De même, la parole que je prononce finit par m'échapper parce qu'elle est toujours aussi manipulée par l'autre, parce qu'elle appartient à un langage que j'hérite de la tradition. Elle est toujours miennne dans la mesure où c'est bien ma pensée qui s'y forme et s'y configure, je continue d'en être l'auteur, mais elle m'échappe nécessairement, et il semble même possible que dans cette parole, *celui qui m'écoute me comprenne toujours mieux que je ne le fais moi-même*.

Il n'est possible de *confier* du sens que dans la mesure où celui-ci peut être *confisqué*. Ce moment de la confiscation n'est pas un accident, il est un moment essentiel de la formation de la pensée dans la parole qui la prononce : la contingence est un élément essentiel et nécessaire de la formation de la pensée. Cette confiscation est bien plus qu'une aliénation : elle ne consiste pas simplement à voir sa parole devenir étrangère, elle est plutôt le moment où elle devient ennemie. Cette confiscation n'est compréhensible que dans la mesure où on reconnaît que la parole proférée contient à la fois une structure idéale de la signification, et un moment empirique qui la subordonne à autre chose qu'elle-même.

Pour penser cette confiscation de la pensée par la situation, on peut alors se tourner vers Karl Jaspers, le penseur des situations-limites, notion qui apparaît pour la première fois en 1919 dans la *Psychologie des visions du monde*. Comme l'a remarqué Heidegger, cet ouvrage n'avait pas pour but de faire un catalogue des visions du monde à l'usage des lecteurs. Le but de Jaspers était bien plutôt d'y découvrir ce qu'est l'homme à partir de ce qu'il peut être : découvrir l'être de l'homme à partir de la manière dont il se joue dans ses décisions et ses compor-

tements²⁵. Chez Jaspers également, il importe de comprendre comment l'homme joue son être dans ses manières d'être et dans ses décisions en situation. À cette fin, Jaspers a forgé le premier le concept de situation, et celui de situation-limite. Pour Jaspers, la situation doit apparaître comme une large structure organisant des valeurs en elle-même. Découvrir « la manière dont les valeurs sont là pour l'homme comme lui faisant face » est exactement synonyme, chez Jaspers, avec le fait de découvrir « dans quelle situation l'homme se trouve au regard des valeurs »²⁶. Ces valeurs sont des expressions, elles sont ce saut qui passe de « la modalité subjective de comportement à son expression objective »²⁷. Ainsi conçues, les valeurs se structurent comme un langage, dotées d'une face physique et d'une face psychique. Dans leur face physique, elles sont ce que Jaspers appelle des porteurs de valeurs : des objets empiriques, manipulés par moi autant que par les autres hommes, soumis aux lois physiques et aux événements empiriques du monde historique. En tant que propriété commune de plusieurs individus, ces objets empiriques possèdent leur propre mouvement, qui est celui de l'histoire. Dans leur face psychique, les valeurs possèdent ce que Jaspers appelle des accents de valeurs, des significations axiologiques, traces d'un acte subjectif d'évaluation. Il n'y a d'accent de valeur possible qu'incarné dans un porteur de valeur. Ma croyance en une valeur particulière – en la paix par exemple – ne saurait avoir de réalité ni d'existence objective sans un engagement effectif dans le monde pour la progression de cette paix. En faisant de tel objet empirique un porteur de valeur, j'en fais en même temps une expression, et cette expression signifie toujours une valeur c'est-à-dire tout autant un acte d'évaluation. L'incarnation d'accents de valeurs, c'est-à-dire de significations axiologiques, dans des porteurs de valeur empiriques permet l'institution d'une structure rationnelle et différentielle comparable à celle que Saussure décrit pour le langage : le fait d'affirmer telle valeur dans tel porteur de valeur empirique, implique une prééminence de cette valeur sur les autres.

La signification axiologique jouit toujours d'une existence objective. Mais contrairement à ce qui se passe par exemple chez Husserl, cette existence objective n'est pas idéale : c'est une existence purement empirique. Les valeurs incarnées ont une structure interne contradictoire : elles sont des *idéalités empiriques*. *Idéales*, elles trouvent leur origine dans mes décisions et mes évaluations, elles correspondent à des prétentions de ma volonté. Je les éprouve dans le discours intérieur fait à moi-même, dans le soliloque de mes méditations. Mais ces méditations sont vaines, qu'elles ne s'incarnent pas dans le monde empirique. En transposant la structure

²⁵ Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2003, p. 301.

²⁶ Jaspers Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer, 1919, p. 203.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

de l'expression dans le domaine axiologique, Jaspers radicalise le mouvement par lequel la pensée se forme en se confiant à l'expression empirique. L'unité de la situation est alors une unité en elle-même profondément antinomique, puisqu'elle tente de concilier d'une part l'universalité et l'essentialité de significations que l'individu s'efforce d'ordonner rationnellement *en lui-même*, et d'autre part la singularité et la contingence de l'engagement individuel dans lequel cette signification trouve une existence effective, mais aussi une existence publique qui l'autonomise par rapport à la méditation intérieure de l'individu. La pensée ne trouve à se réaliser qu'*en se limitant* à une expression particulière et contingente, qui la porte pourtant tout entière dans son essence et sa prétention à l'universalité. Cette structure interne contradictoire qui appartient à la situation montre, en prenant appui sur le cas des significations axiologiques, que toute pensée ne peut s'exprimer qu'en se limitant à la configuration contingente d'un contexte historique donné. Ce contexte devient situation dès lors que j'en viens à m'y exprimer. *Confier du sens à la situation, c'est d'une part faire offrande de sa pensée à la situation, et d'autre part, dans un même mouvement lui donner sens en y inscrivant sa pensée, faire en sorte qu'elle signifie elle-même quelque chose pour moi qui m'y inscris.*

Mais ces deux moments de la confiance du sens ne se recourent pas toujours. À vrai dire, elles ne se recourent jamais. C'est alors qu'apparaît la situation-limite. Si je donne sens à une situation en y inscrivant ma parole et en lui confiant ma pensée, il se peut cependant que la situation ne veuille plus rien dire *en dépit du fait que je m'y sois confié*. Il est possible que la situation demeure opaque en dépit de mes tentatives pour pouvoir y lire un sens. C'est ce qui arrive dans les situations-limites : mon effort pour affirmer une valeur est historiquement contredit par d'autres valeurs auxquelles je me suis confié par ailleurs. La situation, dans le mouvement contingent que lui prête l'histoire, peut produire des contradictions entre les significations axiologiques que je lui ai cependant confié. Elle confisque ainsi la pensée que je lui ai offerte en offrande pour en détruire le contenu. La situation-limite est celle dans laquelle toutes mes offrandes sont amenées à se contredire entre elles, parce qu'elles ont été confiées à la situation. Cherchant de toutes mes forces à affirmer la paix, j'en viens à m'engager empiriquement pour la pacification des relations internationales. Cet accent de valeur doit trouver à se réaliser dans quelque porteur de valeur, à partir de laquelle je commence à éclaircir ma situation. Mais cet accent de valeur est toujours nécessairement amené par cette situation même à être contredit par un autre. On peut imaginer sans peine les difficultés ressenties par les pacifistes en 1938.

Les situations-limites ne sont pas simplement le fait que des valeurs se trouvent contredites entre elles. La contingence qui permet au mouvement historique de

faire que des valeurs se retournent les unes contre les autres, trouve son origine ailleurs que dans ce mouvement lui-même. Cette contradiction n'est que la manifestation par laquelle apparaît cette confiscation du sens de la pensée par la situation, qui trouve son origine ailleurs. Cette origine réside dans la structure interne contradictoire par laquelle les situations ne sont jamais ni tout à fait psychiques ni tout à fait physiques ou empiriques, mais les deux à la fois, dans le fait que l'idéalité doit devenir empirique. Jaspers et Lipps se rejoignent alors sur ce point. Pour Lipps : « Le fait qu'on se trouve en situation, qu'on y est plongé, en voilà la dimension contingente »²⁸. Pour Jaspers, de la même manière : « la première situation-limite est le fait qu'en tant qu'existant empiriquement je me trouve toujours dans une situation déterminée, et que je n'existe jamais généralement comme l'entière de toutes les possibilités »²⁹. En un mot, la contingence de la situation apparaît quand on perçoit que la pensée ne peut devenir claire à elle-même qu'en renonçant à sa dimension essentielle et répétitive pour se faire purement et simplement événement. En 1919, dans la *Psychologie des visions du monde*, Jaspers fait du hasard une situation-limite parmi d'autres, reconnaissant alors que le mouvement historique contingent est ce qui participe à retourner les valeurs incarnées dans le monde contre elles-mêmes. En 1932, dans son œuvre maîtresse, *Philosophie*, Jaspers fait de la contingence la situation-limite fondamentale, celle qui contient toutes les autres, reconnaissant ainsi que la confiscation par la contingence du sens que je donne au monde n'attend pas le *mouvement* de l'histoire, mais le produit au contraire. L'histoire et sa contingence ne sont pas simplement la succession imprévisible des événements, mais le fait qu'il y ait événement, et que tout discours par lequel la pensée s'incarne dans le monde se réduit à cette événementialité. La contingence ne vient pas simplement du fait que ma pensée proférée dans la parole soit emportée par un mouvement que je ne prévois pas et qui peut la vider du sens que je voulais lui donner, c'est le fait que ma pensée ait à se clarifier elle-même en s'énonçant ici et maintenant, dans cette situation facticielle précise, et limitée. La contingence n'est pas simplement l'élément étranger auquel la pensée se confie et qui la confisque en retour, comme si pensée et contingence se faisaient face de toute éternité. La contingence naît au contraire de ce mouvement par lequel la pensée se confie à elle. Elle se manifeste comme contingence dès lors que l'individu tente de lui donner sens en lui confiant son sens.

²⁸ Lipps H., *Recherches pour une logique herméneutique*, op. cit., p. 26.

²⁹ Jaspers K., *Philosophie*, tome 2, Berlin, Springer, 2003, p. 209.

Conclusion

La phénoménologie se doit alors de devenir herméneutique en explicitant la signification à partir de la structure de la situation. Ce faisant, elle s'ouvre à l'événementialité du discours. Elle devient retour aux choses mêmes lorsqu'elle cesse de renoncer à ce caractère d'événement de toute parole, dans laquelle s'incarne un pari sur le sens d'une situation. En tant que phénoménologie, elle doit se rapporter à l'expérience fondamentale de cet événement qu'est la prise de parole, qui est tout autant une prise de risque. En tant qu'herméneutique, elle se doit d'éclaircir dans un travail infini les conditions dans lesquelles cette prise de risque doit aboutir à un succès. C'est ce travail qu'a opéré Hans Lipps. Il importe donc de toujours revenir à ce fait que la contingence est la condition de tout discours, puisque tout discours s'y destine.

LA FACTICITÉ DE LA SITUATION DE LA RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

GEORGY CHERNAVIN¹

Abstract

This article contains four parts. In the first section I investigate the relations between the transcendental and the mundane aspects of the facticity of the phenomenological reduction. The second section is dedicated to the examination of the transcendental situation of the reduction in terms of the “ongoing constitution” and the “indetermination of the transcendental life”. In the third section I problematize the phenomenological research as an “enrichment of facticity”. This helps me to provide in the fourth section the conclusion which concerns the facticity of the transcendental and the mundane modes of being.

Précisons dès maintenant les termes *facticité*, *situation* et *réduction* afin d'éviter de possibles ambiguïtés.

Premièrement, le fond conceptuel des réflexions qui suivent sera celui de la phénoménologie transcendantale. Mais, de façon inattendue, la compréhension heideggerienne de la facticité en tant que *Dasein in seiner Jeweiligkeit*² (et, ajoutons, *in seiner Jemeinigkeit*) nous servira ici de point d'appui, parce que l'on y trouve une sorte de carrefour des deux types de facticités thématiques par Husserl : l'*Urfaktizität* et la *Tatsächlichkeit* – la facticité transcendantale et la facticité mondaine.

Deuxièmement, en ce qui concerne la notion de situation, je me réfère à la compréhension husserlienne de la situation comme *Jeweiligkeit des Interessenhorizontes*, de même qu'aux recherches finkiennes sur la situation mondaine et la situation transcendantale.

¹ This publication was supported by the The Ministry of Education, Youth, and Sports – Institutional Support for Longterm Development of Research Organizations – Charles University, Faculty of Humanities, PRVOUK P 18 (Charles Univ, Fac Human 2013).

² Cf. Heidegger Martin, GA 63 – *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), Bröcker-Oltmanns K. (dir.), 1988, Frankfurt am Main, V. Klostermann, p. 29.

Troisièmement, par « réduction phénoménologique », je comprends (avec Husserl et Fink) la réflexion qui, dans la recherche de la conscience, reconduit à l'origine constitutive du monde. L'accomplissement de cette réflexion rend possible l'attitude transcendantale et ouvre le champ thématique de la subjectivité transcendantale. Par accomplissement de la réduction s'instaure aussi le phénoménologue³.

Cet article sera structuré de la façon suivante : je thématiserai tout d'abord la facticité irremplaçable de celui qui accomplit la réduction phénoménologique, et qui, se faisant, se retrouve en même temps dans le monde pré-donné et au milieu de la constitution du monde. Sur la base de ce développement, je conclurai sur le rôle de la facticité dans la situation de la réduction phénoménologique, celle-ci pouvant servir de repère dans la non-prédonation et l'indétermination (cf. §9) de la subjectivité transcendantale, aussi bien que de point d'ancrage entre l'être-là humain et l'être-là transcendantal.

I. La facticité du réducteur : la situation hybride (transcendantale et mondaine)

La facticité du réducteur, fondée sur la situation mondaine, caractérise la subjectivité ouverte par voie de réduction comme la vie égoïque transcendantale de cet homme qui pratique la réduction. *La réduction devient la marche toujours mienne* dans l'origine absolue. Cet être-toujours-mien (*Je-Meinigkeit*), cette *facticité incontournable du réducteur*, détermine l'ampleur de son auto-explication transcendantale.⁴

Traitons d'abord un aspect essentiel de la *situation de la réduction phénoménologique* (j'emploie ici une expression finkienne) : la facticité du réducteur.

Chaque moment de la « vie » de la conscience (*jeweilige* « vécu ») qui est en train de s'accomplir comporte la nécessité d'être-là et c'est une « nécessité de fait »⁵ – c'est la nécessité propre à son accomplissement. De plus, cet accomplissement peut toujours être redoublé dans la réflexion. La vie de la conscience et,

³ « Die phänomenologische Reduktion [verstehen wir] als diejenige Fundamentalbesinnung, durch deren Vollzug [1.] die transzendente Subjektivität, das Feld der absoluten Ursprünge alles Seins, eröffnet, korrelativ [2.] die phänomenologische Einstellung ermöglicht wird und somit [3.] der „Phänomenologe“ durch einen universalen fortan festgehaltenen Willensentschluß zur *Selbstzeugung* kommt... » (Fink Eugen, *Studien zur Phänomenologie* (1930–1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 14–16).

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage,

corrélativement, la réflexion sur cette vie impliquent le fait qu'elles sont accomplies par quelqu'un (*Jemeinigkeit des Vollzugs*)⁶. Pour le dire autrement, la vie et la réflexion nécessitent d'être accomplies en situation factuelle. Dans le cas de la réduction phénoménologique (qui est pour nous un type spécifique de réflexion), cela signifie que la « facticité du réducteur »⁷ et donc sa situation à la fois transcendante et mondaine y sont nécessairement impliquées (impliquées dans l'accomplissement même de la réduction).

On se retrouve « ici » et « maintenant » – de cette façon procède le mécanisme impersonnel de la réflexion. Par « ici » il faut comprendre moi en tant qu'homme : je suis le « lieu » de la réflexion (dans notre cas – de la réduction phénoménologique) ; par « maintenant », il s'agit de désigner le moment quelconque (*jeweilig*) dans lequel se passe « l'auto-décèlement (*Sichselbstfinden*) »⁸ dans la réflexion. Ainsi, la facticité se définit en son lieu, d'un côté par l'interchangeabilité du contexte et du contenu et, d'un autre côté, par la stabilité de la structure de *Jemeinigkeit* et *Jeweiligkeit*. À un « moment donné » on « se » retrouve dans la situation factuelle de la prédonation du monde.⁹

Chaque moment de la vie de la conscience (*jeweilige* présent vivant) a son horizon d'intérêt pratique et thématique – il renvoie à la situation mondaine (professionnelle, familiale, civile etc.)¹⁰. Dans le cas du travail phénoménologique, un horizon de plus s'instaure et se renforce : celui de l'exploration de la conscience transcendante. L'habitus de la réflexion transcendante qui s'oppose à l'attitude naturelle et qui se dissout dans l'inertie dominante de cette même attitude naturelle est la *situation mondaine* de la réduction phénoménologique. Mais elle n'est pas compréhensible sans considérer la *situation transcendante* de la constitution du monde qui est en train de s'accomplir. Or, justement, c'est l'unité de ces deux situations qui sera saisie dans la réflexion.

hg. von Karl Schuhmann, Husserliana III/1, 1976, p. 98; Husserl Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. de P. Ricœur, Paris, 1950, p. 151.

⁶ Fink Eugen, *Gesamtausgabe* III/1, *Phänomenologische Werkstatt*, Teilband 1: *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Bruzina R. (dir.), Freiburg/München, K. Alber, 2006, p. 222.

⁷ *Ibid.*, 340, 343.

⁸ *Ibid.*, 276.

⁹ Cf. « Der Mensch ist der Ort der Reduktion » (*Ibid.*, p. 297) ; « Zur Situation der philosophischen Besinnung gehört das *Sichselbstfinden* in einer vorgegebenen Welt. ... Die Vorgegebenheit der Welt ist ein *Faktum* » (*Ibid.*, p. 276).

¹⁰ Cf. la définition husserlienne de la *situation* comme « *Interessenhorizont der jeweiligen lebendigen Gegenwart (als praktisch weltlicher)* » (Husserl E. *Gesammelte Werke* (Husserliana), Vol. XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935, Den Haag, Nijhoff 1973, p. 395).

Notre *situation transcendantale-mondaine* se précise comme vivre « en tant qu'hommes dans le monde pré-donné »¹¹ et, en même temps, comme « être au milieu (*Inmittensein*) dans la constitution du monde »¹². Cette « situation hybride »¹³, à la fois mondaine et transcendantale, est notre point de départ. On est en oscillation entre la constatation de la *Welthabe* et le dévoilement de sa genèse, aussi bien qu'entre les événements mondains et le fait originaire de l'apparaître du monde, entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique. La situation de départ du travail phénoménologique et, en même temps, son champ de travail, est donc la subjectivité dans sa facticité et sa concrétude qui se retrouve au milieu de la constitution du monde, de la constitution qui est en train de se faire.¹⁴

II. La situation transcendantale comme un point de départ et un champ de travail

a. La constitution qui est en cours (*l'inachèvement et l'incomplétude*)

...la constitution du monde est toujours *en cours*. La conception husserlienne du monde en tant qu'un *inaccompli*, l'*indétermination* du monde. *Être en tant qu'idée*. « Monde » en tant que phénomène absolu transcendantalelement inachevé. Son *inachèvement* en tant qu'indice du processus de vie de l'intersubjectivité transcendantale. *Tout être en marche*. La marche est en fin de compte la vie de l'univers des monades.¹⁵

¹¹ Husserl Edmund, *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß* (1926–1935), hg. von Sebastian Luft, *Husserliana XXXIV*, 2002, p. 244; Husserl Edmund, *De la réduction phénoménologique : textes posthumes* (1926–1935), trad. J.-F. Pestureau, Grenoble : J. Millon, 2007, p. 225.

¹² « Transzendente Situation <->...das Inmittensein in der Weltkonstitution » (*Fink, Eugen, Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre, Husserliana Dokumente II/1*, G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl (éds.), Denn Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 65); « Die Genesis der Welt ist schon vollendet – ich bin schon und wir sind schon in der Welthabe. Aber die vollendete Genesis der Welt ist immer noch, ist unaufhörlich Genesis der Welt... » (Manuscrit B I 14/X, 26 de Husserl, cité dans Diemer A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim am Glan, 1956, p. 336).

¹³ *Fink GA 3/1*, 284 ; *GA 3/1*, 37, 65.

¹⁴ « Von der transzendentalen *Situation* der *Weltkonstitution* aus fragen wir zurück... Die Ausgangssituation aller phänomenologischen Aufklärungen ist die in der transzendentalen Aktualität der *Weltkonstitution* stehenden Subjektivität » (*Fink Eugen, Gesamtausgabe III/2, Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2: System der phänomenologischen Philosophie, Cartesianische Meditationen und Bernauer Zeitmanuskripte*, Bruzina R. (dir.), Freiburg/München, 2008 [= PW 2], p. 157).

¹⁵ « Die Welt ist... stets auf dem Marsch zu einer einstimmigen totalen Seinsgewissheit, einer Totalität wirklich seiender und bewährter Realen. ... Im „Laufe der Welt“... hat jedes Einzelne selbst seine Unvollkommenheit der Erfahrung » (Husserl Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916–1937). *Husserliana XXXIX R. Sowa* (éd.). New York: Springer, 2008, pp. 74–75, 79 (1933)). *Fink, Eugen. Z-VII, III/2a* (1930), in : *GA 3/2*, 6

Avec cette citation, on veut tenter de saisir la constitution du monde qui est en train de s'accomplir. On trouve chez Husserl les justifications de cette interprétation proposée par Fink. Mais le point crucial est l'affirmation que « l'être effectivement réel » et « l'étant vrai » fonctionnent justement comme les idées régulatrices. Cela implique des conséquences radicales qui concernent le mode d'être de la vie transcendante. Husserl écrit à ce propos : « *Alles und jedes Seiende ist eine im strömenden seinsmäßig unvollkommen bestimmten und bestimmbareren Leben konstituierte Idee... Ist dann nicht ebenso die transzendente Subjektivität Idee und im Unendlichen liegend als „in Wahrheit“ seiend?* »¹⁶. La transposition d'une part de la réalité effective et de l'objectivité, et d'autre part de la *subjectivité transcendante elle-même* en *idées régulatrices* ouvre la vie transcendante de la conscience avec ses horizons de l'inachèvement et de l'incomplétude.

La vie transcendante est, elle aussi, une « indétermination déterminable (*bestimmbare Unbestimmtheit*) » comme c'était le cas de l'horizon de la perception¹⁷ pour lequel Husserl a montré le passage de la détermination d'une chose à l'horizon de l'indétermination¹⁸. Le déplacement du regard de l'être figé, de l'être rigide (*starres Sein*) à « l'indétermination du champ d'être transcendantal (*Unbestimmtheit des transzendentalen Seinsfeldes*) »¹⁹ est également un passage de l'objet à l'horizon. Cela est raisonnable, pour autant que la subjectivité transcendante joue le rôle d'un horizon par rapport à la subjectivité humaine. Cependant, l'horizon de la vie transcendante qui s'ouvre dans la situation de la réduction phénoménologique n'est pas un horizon pré-donné, prescrit. Fink souligne d'ailleurs le fait que *l'indétermination de la subjectivité transcendante*²⁰ n'est pas une indétermination qui surgit des horizons, mais l'indétermination des horizons eux-mêmes.

¹⁶ « ... aber nicht immer eine „wirkliche“ Idee, wirklich Seiendes. Identifizierung mit direkt offenem Horizont ist ermöglicht durch die fest vorgezeichnete Form, eine wirklich angenäherte zu erzielende Idee, einen „wirklich“ seienden Limes. » [*Ibid.*] Je suis reconnaissant au Prof. Dr. Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens.

¹⁷ Husserl Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926, *Husserliana* XI, M. Fleischer (éd.), 1966, p. 8; Husserl Edmund, *De la synthèse passive*, trad. par B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon, 1998, p. 97.

¹⁸ Cf. Richir M. *Flou perceptif et flou eidétique // Vagues figures ou les promesses du flou*, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1999.

¹⁹ PW 2, 360.

²⁰ « Der Unbestimmtheithorizont, der wesentlich zur reduktiven Situation der Freilegung des transzendentalen Lebens gehört, ist prinzipiell kein Vorgegebenheitshorizont, kein solcher, der nur unbestimmt ist hinsichtlich des individuellen Soseins des in ihm implizierten Seienden, aber bestimmt ist hinsichtlich dessen allgemeiner Seinsstruktur, sondern ist als Horizont selbst unbestimmt. M. a. W. die Unbestimmtheit ist keine in Horizonten, sondern der Horizonte selbst. » Fink Eugen, *Cartesiansche Meditation*, Teil II: *Ergänzungsband*, *Husserliana* Dokumente II/2, G. van Kerckhoven (éd.), Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 245–246.

Cette indétermination est un certain résultat de la phénoménologisation : on « obtient » la subjectivité transcendante comme une « *ouverture indéterminée* »²¹. Le transcendantal n'est pas « pré-estampé (*vorgeprägt*) » en tant que mondain²². La reconduction de la conscience réflexive à l'origine constitutive du monde – à la subjectivité transcendante – prend la forme d'une investigation de l'institution originnaire (*Urstiftung*) des étants. Mais la subjectivité transcendante en tant qu'étant n'est pas un résultat de la « pré-institution (*Vorstiftung*) »²³, elle est l'objet de la « post-institution (*Nachstiftung*) » que les phénoménologues accomplissent.

Dès lors, on ne sait pas encore ce que veut dire « apparaître » au sens propre pour cette nouvelle sphère de l'expérience, de même que l'on ne sait pas quelle serait la façon phénoménologiquement légitime de la traiter. Il y a comme quelque chose de dangereux, comme si l'on pouvait perdre le repère ou le fil conducteur aperçu dans la structure de la subjectivité transcendante. Pourtant, je voudrais au contraire insister sur le fait que « l'indétermination » de « l'être » transcendantal ou de la « vie » transcendante est un phénomène positif qui ouvre de nouvelles possibilités et de nouveaux horizons de travail.

b. L'indétermination de « l'être » ou de la « vie » transcendantale (non-pré-donation)

La subjectivité transcendante n'est pas un être figé, qui est en amont [vorhergeht] et qui est simplement reproduit dans l'auto-connaissance transcendante. ... L'être subjectif est être dans l'agir et pouvoir-agir vivant.²⁴

²¹ *Ibid.*

²² « Das konstituierende Transzendente ist dafür nicht vorgeprägt als „Weltliche“ [B III 4, 24 (1933)] (Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens – G. Ch.); „transzendentes“ Ich ist ein im transzendentalen Sein immerfort Konstituiertes... Was da „konstituiert“ heißt, ob Gleichartiges mit der Konstitution von Seinseinheiten, die da gegenständlich im weitesten Sinn heißen,... oder ob das Ich prinzipiell nicht... als Erscheinendes in Erscheinungsweisen, d. i. als vorgegebene intentionale Einheit von Erscheinungsweisen [auftritt] – das muss gezeigt werden. » Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926–1935). S. Luft (éd.). Husserliana XXXIV, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 158.

²³ Cf. Husserl Edmund, *Die Lebenswelt.*, op. cit, p. 2 ; cf. aussi Merleau-Ponty Maurice, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998, p. 23.

²⁴ « Die transzendente Subjektivität ist nicht ein starres Sein, das vorhergeht, und das in der transzendentalen Selbsterkenntnis bloß abgebildet wird. ... Subjektives Sein ist Sein im lebendigen Tun und Tun-können. » Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens : dans ce cas le manuscrit B III 4 – G. Ch. Husserl Edmund, Manuscrit B III 4, 6 (1933).

L'indétermination originaire de « l'être » transcendantal ou de la « vie » transcendantale prise en tant que phénomène positif se précise d'abord comme *non-prédonation de la subjectivité transcendantale*²⁵. Husserl décrit ce phénomène de la façon suivante : la subjectivité transcendantale n'est pas prédonnée, de même que la totalité de l'être transcendantal en général. Leur *sens d'être* n'est pas prédonné non plus – c'est-à-dire que l'on ne sait pas encore ce que veut dire « être » pour la subjectivité transcendantale. On sait en revanche que ce n'est pas un « être » mondain, car ce dernier est le résultat d'une « formation fermée de sens (*geschlossene Sinnbildung*) »²⁶. Ce n'est pas le cas de la « vie » transcendantale ou de « l'être » transcendantal – qui ne sont pas des étants au sens naturel, et ne sont pas encore des formations stables et fixes de sens.

Dès lors, on peut poser la question suivante : l'étant – n'est-il pas par définition prédonné ? Husserl lui-même se réfère directement à Aristote quand il analyse la pré-donation des phénomènes mondains et du monde dans sa totalité : il écrit que tout étant a le caractère fondamental de la pré-donation, de τὸ τί ἦν εἶναι, de ce qui, existant, était déjà²⁷. Si l'on comprend « étant » en ce sens – comme étant fixe et prédonné – la subjectivité transcendantale n'est pas un « étant » parmi les autres.

Lorsque l'on commence à questionner le sens de l'« existence » de la subjectivité transcendantale, on hésite à donner une réponse immédiate. Comment pourrait-on traiter le mode d'existence de la subjectivité transcendantale de sorte qu'elle ne soit comprise ni comme un étant intramondain (cela la transformerait en un « objet » parmi d'autres), ni au sens d'un étant extra-mondain (cela déclencherait un récit mythologique, non-vérifiable du point de vue phénoménologique) ? La réponse husserlienne fut : comme *Gegenstück* pour tout

²⁵ Cf. Fink Eugen, *Cartesianische Meditation*, Teil II: *Ergänzungsband*, Husserliana Dokumente II/2, G. van Kerckhoven (éd.), Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 215, 245.

²⁶ « *Die transzendente Subjektivität ist nicht vorgegeben, so überhaupt nicht die Totalität des transzendentalen Seins. Darin liegt, hier ist nicht a priori der Seinsinn vorgegeben als möglicher Leitfaden, der durch Epoché zur Enthüllung führt; die ganze Konstitutionslehre der Leitfäden bezieht sich nur auf die Welt. Und doch kann ich die Konstitution mir zu Gesicht bringen und nun apodiktisch erkennen, daß die Geschlossenheit des Seinssinns Welt zustandekommt durch die geschlossene Sinnbildung. Seiendes als transzendentales Leben und transzendentales ichliches Sein im Leben ist nicht natürlich Seiendes, ist nicht schon Sinngebilde, Geltungs- und Bewährungsgebilde.* » Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens : dans ce cas le manuscrit B II 7, 157a (1933) – G. Ch.

²⁷ « *Alles Seiende und das Seinsall als Totalität hat den Grundcharakter des τὸ τί ἦν εἶναι, dessen was seiend schon war, und für das Weltall sagt das sogar immer schon war.* » Note marginal de Husserl dans Fink Eugen, *Cartesianische Meditation*, Teil II: *Ergänzungsband*, op.cit., p. 96.

étant, comme *Urstand* pour toute objectivité²⁸ ; la réponse finkienne : comme *Ursprung der Welt*. Mais la question persiste : quel est le mode d'existence et le statut de la « contrepartie de tout étant », de « l'instance originaire pour toute objectivité » ou de « l'origine du monde » ?

Faudrait-il dans ce cas désigner la vie, à laquelle on reconduit tout être, comme non-étant ? La réponse de Husserl est assez univoque, puisque pour lui la subjectivité transcendante « existe », mais elle a son propre mode d'être (qui diffère principalement du mode d'être des étants mondains) – celui du présent fonctionnel, de « l'accomplissement »²⁹. Cette réponse à la question sur le mode d'être de la subjectivité transcendante est plutôt de l'ordre de la « monstration » que de l'explication – elle renvoie le questionnant à l'accomplissement vivant de la conscience. Cette réponse à la question portant sur le mode d'être de la subjectivité transcendante est plutôt de l'ordre de la « monstration » que de l'explication – elle renvoie le questionnant à l'accomplissement vivant de la conscience. Cette réponse pourrait donner l'impression que la « subjectivité transcendante » a un sens purement fonctionnel, qu'il s'agit avant tout d'un moyen qui nous permet de saisir dans la réflexion l'accomplissement de la vie de la conscience.

On se confronte ici à « l'indétermination principielle de la vie transcendante englobante (*die prinzipielle Unbestimmtheit des transzendentalen Gesamtlebens*) ».³⁰ Celle-ci est le « non-fond (*Ungrund*) » de la phénoménologie husserlienne, mais également la source de sa productivité. Les analyses phénoménologiques particulières peuvent s'accomplir aussi grâce à la sous-détermination de la subjectivité transcendante qui reste un moyen de description, un moyen qui n'est ni pré-donné ni fixé.

²⁸ « ... nicht „Seiendes“, sondern *Gegenstück* für alles Seiende, nicht ein *Gegenstand*, sondern *Urstand* für alle Gegenständlichkeit. » ; Husserl Edmund, *Die „Bernauer Manuskripte“ über das Zeitbewußtsein* (1917/18), Husserliana XXXIII Bernet R. & Lohmar D. (éds.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 277.

²⁹ « *Sollen wir das Leben selbst, auf das wir alles Sein zurückbeziehen, als nicht seiend bezeichnen?* Aber davon sprechend, es als *Urgrund* alles für mich konstituierenden Seins aufzeigend und besprechend – *ist es doch für uns, und ist es in eigener Seinsart*, in der es für uns dann immerfort gilt, *bleibend Seiendes*. Das kann natürlich nicht geleugnet werden. Jetzt müßte ich beifügen. Das im Leben sich urkonstituierende Sein ist als bleibend Seiendes und nicht momentan „Seiendes“ (Identisches und Identifizierbar) nur konstituierbar und konstituiert als individuell-typisch Seiendes und vermöge einer apodiktischen Wesensstruktur. *Das letzte Sein*, das alles Andere tragende, das die Erkenntnis herausstellt und als a priori Letztes aufweist, ist die nur individuell typisch für sich erkennbare *transzendente Subjektivität als urtümliche Gegenwart*. » Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens : dans ce cas le manuscrit B III 4, 14 – G. Ch.

³⁰ Fink Eugen, *Cartesiansche Meditation*, Teil II: *Ergänzungsband*, Husserliana Dokumente II/2, G. van Kerckhoven (éd.), Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 245.

III. L'enrichissement de la facticité dans la situation de la réduction

„*Mon empreinte (Prägung) de chercheur phénoménologique*“ (Nachstiftung/Neustiftung)

[Ici se montre] un *sens d'être absolument anonyme qui n'est pas encore* « empreint », mais qui ne reçoit la forme d'un véritable sens d'être qu'à travers *mon empreinte de chercheur phénoménologique*, alors que ce [sens d'être], présenté « après-coup » dans la question-en-retour apodictique, a pourtant la validité d'être apodictique de quelque chose qui *était* déjà et qui fonctionnait en constituant et pourtant *n'était pas* « *prédonné* », n'était pas empreint, n'était pas explicable.³¹

Quel est ce sens anonyme d'être qui n'est pas encore « estampé » ou « empreint » par un chercheur, par un phénoménologue ? En quel sens la subjectivité transcendante « était »-elle avant la réduction ? Dans une note de recherche de 1930, Fink donne une réponse provocatrice à cette question : la subjectivité transcendante n'est pas pré-donnée et, en ce sens, elle n'« est » pas avant la réduction phénoménologique. Il ne s'agit pas de dire qu'on la crée, au sens littéral du terme, dans la mesure où l'opposition entre prédonation et création n'est pas valable pour la sphère transcendante.³²

La subjectivité transcendante n'a pas de sens hors du contexte de la réduction phénoménologique. Elle ne « précède » pas l'expérience naturelle : cette image est clairement fautive.³³ Elle « n'est pas encore », tant qu'elle n'est pas « empreinte » ou « estampée (*geprägt*) » comme un étant mondain. Je fais exister la subjectivité transcendante en tant qu'étant quand je la saisis dans la réflexion, ce qui signifie

³¹ « <Hier zeigt sich> ein absolut *anonymer Seinssinn*, der nicht schon „geprägter“ ist, vielmehr erst durch *meine Prägung als phänomenologisch Forschender* die Gestalt eines eigentlichen Seinssinnes hat, während es doch, in apodiktischer Rückfrage „hinterher“ aufgewiesen, die apodiktische Seinsgeltung hat von einem, was schon *war* und konstituierend fungierte und doch *nicht* „vorgegeben“, *nicht geprägt*, nicht explikabel war. » Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens : dans ce cas le manuscrit B III 4 – G. Ch. Husserl Edmund, Manuscrit B III 4, 60 (1933).

³² « Die transzendente Subjektivität *ist nicht vorgegeben*; sie „ist“ *nicht vor* der phänomenologischen Reduktion. Andererseits wird sie auch *nicht in* der phänomenologischen Reduktion *geschaffen*. Die ontische Alternative von Vorgebenheit und Erschaffung trifft auf die transzendente Sphäre nicht zu. » Fink Eugen, *Gesamtausgabe III/1, Phänomenologische Werkstatt*, Teilband 1, op.cit., p. 306.

³³ « Das heißt nicht, dass zuerst das transzendente Ich bewusst ist und dann ihm etwas zugeudeutet, ihm eintheoretisiert, ein Kleid angezogen wird. Auch für die transzendentalen Erlebnisse ist ja es nicht so, dass sie erst mal immanent da sind und ihnen dann eine objektive Bedeutung – einmal Stuhl, dann Haus etc. – angehängt wird, oder dass Apperzeption an ihnen wie an einem Kleiderstock die Kleider hängen. » Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926–1935), op.cit., p. 158.

aussi qu'elle n'était pas encore un « être figé (*starres Sein*) » avant la réflexion. L'attitude que l'on prend en situation de réflexion transcendantale (et de réduction phénoménologique) opère bien une ontification de l'être transcendantal ou de la vie transcendantale, qui eux-mêmes ne sont pas des étants au sens habituel du terme. La réflexion transcendantale instaure donc un nouveau sens d'étant.³⁴

La subjectivité transcendantale n'est pas pré-donnée. Selon Husserl elle est « dévoilée », mais c'est un dévoilement « productif » : on produit un nouveau sens d'être qui ne signifie rien hors du contexte de la réduction phénoménologique. Ce n'est pas une « découverte » au sens familier du terme, mais plutôt une « invention » : l'invention d'une nouvelle dimension de sens avec son propre mode d'être, d'une nouvelle « *Prägung* » des étants. La « subjectivité transcendantale » est un médium du regroupement ou de la transposition (*Umstellung*) de la « vie transcendantale », de la transposition qui doit encore se produire. Selon le schéma de Husserl, la « vie transcendantale » adopte l'attitude phénoménologique par rapport à elle-même : cela seul rend possible la thématization de « l'être » constituant ou de la « vie » constituante³⁵. Mais la « vie transcendantale » n'a pas de sens dans l'attitude naturelle : c'est seulement à partir de la thématization dans l'attitude phénoménologique qu'elle obtiendra son sens.

Cela veut dire que l'on ne peut pas dissocier la subjectivité transcendantale et le travail du phénoménologue – l'un n'est pas intelligible sans l'autre. Le sens *fonctionnel* de la subjectivité transcendantale – être un moyen pour saisir l'accomplissement de la conscience – se montre seulement quand on procède à la réduction phénoménologique. Dans le passage susmentionné, Husserl parle de « mon estampage (ou empreinte – *Prägung* – *G.Ch.*) en tant que chercheur phénoménologique ». Cela pourrait nous aider à avancer dans la caractérisation de la subjectivité transcendantale non-prédonnée, aussi bien que dans la description de la situation de la réduction phénoménologique. Pour cela, dans ce qui suit, je voudrais thématizer les différentes significations de *Prägung* : *Nachstiftung*³⁶, *Neustiftung* et *Stiftung des Neuen*.

³⁴ « So wie ich die transzendente Einstellung als Ontifikation neuer Stufe (der der transzendentalen Reflexion) vollzogen habe, bleibt die Einheit eines transzendentalen Feldes gewahrt, aber in einer eigenartigen Weise ist es ontisches Feld: a) als Welt b) als absolut transzendente Subjektivität. » Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens : dans ce cas le manuscrit B III 4, 61 – G. Ch.

³⁵ « Die transzendente „Aufklärung“ etc. macht aber nicht zum Sonderthema, was schon im Thema *implicite* lag, sondern richtet den Blick auf das universal konstituierende Sein und Leben, das nie thematisch gewesen sein konnte vor dem transzendental eingestellten Leben... » Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926–1935), op.cit., p. 464.

³⁶ Husserl Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916–1937). Husserliana XXXIX R. Sowa (éd.). New York: Springer, 2008, p. 463.

Post-institution (Nachstiftung). Pour Husserl, la phénoménologie exige un « auto-engendrement » des phénomènes correspondants³⁷. Le changement d'attitude rend possible un nouvel horizon thématique qui élargit l'expérience naturelle³⁸. Ce nouvel horizon n'est pas produit, mais instauré comme un champ de la recherche. Ou autrement dit, il s'agit de la « formation transcendantale des horizons de l'expérience »³⁹. L'horizontalité est « produite » seulement au sens où l'on instaure l'infinité des horizons qui sont à dévoiler dans le cadre de l'expérience. L'auto-instauration (*Selbstaufstellung*)⁴⁰ du champ de la recherche est en même temps l'institution originaire de la « personne transcendantale »⁴¹, de la monade transcendantale factuelle qui se retrouve en situation de réduction phénoménologique.

Institution du nouveau (Stiftung des Neuen). Nous sommes ainsi nous-mêmes « estampés (*geprägt*) » par le travail phénoménologique. En conséquent, je trouve plausible la compréhension finkienne de la réduction phénoménologique comme « auto-engendrement (*Selbstzeugung*) » du phénoménologue.⁴² La non-prédonation de la subjectivité transcendantale (son « indétermination ») rend possible la post-institution – l'« estampage » de l'étant et l'institution du nouveau – l'auto-engendrement du phénoménologue qui s'oriente vers les tâches infinies de la

³⁷ « ... die Phänomenologie fordert eine direkte *Selbsterzeugung* der betreffenden Phänomene... » Husserl Edmund, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913). Husserliana XX/1, Melle U. (éd.). Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 326.

³⁸ « So wie aber die Ontifizierung in Gang kommt, ist nicht alsbald der offene Horizont und universale Horizont von transzendental Seiendem mitproduziert. Weltphänomen als Leitfaden besagt alsbald Wendung zum Universum der weltkonstituierenden, konstitutiven Leistungen im Ego – das *noch nicht Seiendes ist. Die Produktion schafft aber erst Seiendes im neuen transzendentalen Universum*, das Monadenall in seiner monadischen Zeitgemeinschaft, darin alles subjektiv und empirisch Konstituierte. Das aber in seinen Wesensstrukturen allgemein zu umschreiben in transzendentaler Evidenz, ist Aufgabe. Zusatz: In der thematischen Umstellung *erwächst „von selbst“ ein thematischer Horizont* als Potentialität durch Verwandlung. Aber durch *produktive Ausbildung von Seienden* als immer wieder Erfahrbaren und theoretisch Bestimmbaren für jedermann konstituiert sich das transzendente Universum als Universum von transzendental Seienden – die Welt des Transzendentalen, worin die menschliche Welt Phänomen ist. » Fink Eugen, *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre, op.cit.*, p. 85.

³⁹ Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934–1937*, hg. von Reinhold N. Smid, *Husserliana* XXIX, 1993, p. 78.

⁴⁰ Fink Eugen, *Studien zur Phänomenologie* (1930–1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 180, 193 ; Fink Eugen, *De la phénoménologie*, trad. par D. Franck, Paris : Minuit, 1974, pp. 200, 213.

⁴¹ « Das transzendente Ich... ist sozusagen die *transzendente Person*, die durch die *phänomenologische Reduktion zur Urstiftung kommt* ». Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926–1935), op.cit., p. 200.

⁴² *Ibid.*, p. 11 ; tr. fr. p. 25.

recherche, qui cultive l'habitus de l'*epochè* et de la réduction, qui vise une communauté de chercheurs.

Non-prédonation. On a vu que la subjectivité transcendantale n'est pas prédonnée à la réduction phénoménologique. La vie transcendantale n'est pas « pré-estampée (*vorgeprägt*) », ce n'est pas encore un « être figé (*starres Sein*) ». Je voudrais insister sur le point suivant : la subjectivité transcendantale ne « précède » pas l'expérience naturelle, cette image est clairement fautive. Je dirais même plus : elle n'a pas de sens hors du contexte de l'*epochè* et de la réduction phénoménologique ; elle a un sens plutôt fonctionnel, c'est un moyen par lequel on instaure de nouveaux horizons de l'expérience.

Constitution continue (Fortkonstitution)⁴³. Soulignons que la constitution du monde n'est pas finie une fois pour toutes – le travail du phénoménologue est aussi celui de la *continuation de la constitution* du monde. Si la constitution est comprise comme formation de sens, il est légitime de dire que le travail phénoménologique prolonge et élargit cette formation. Dans la transposition (*Umstellung*) de la vie transcendantale, on passe de la « formation fermée de sens » à la formation de sens qui prend en compte des horizons transcendants de l'expérience, qui les « engendre ». Dans la réduction phénoménologique est accomplie la « re-création (*Umschöpfung*) » du monde à travers l'enrichissement de son sens. On « produit » de nouvelles horizontalités⁴⁴, c'est-à-dire que l'on instaure des domaines d'expériences qui pourraient ne jamais être accessibles pour l'attitude naturelle. Il s'agit toujours du même monde, mais c'est son sens que l'on transforme et que l'on enrichit ; c'est le sens transcendantal du monde que l'on forme.

La réduction phénoménologique – comme reconduction du « regard » réflexif depuis le monde prédonné et achevé à l'origine constitutive du monde – montre ce qu'il y a d'inchoatif (d'infini et d'indéfini) dans notre expérience. Mon hypothèse interprétative consisterait à dire que cela est visible chez Husserl quand il décrit le travail du phénoménologue comme « production » de l'horizontalité » ou « enrichissement de sens »⁴⁵. L'expérience naturelle sera élargie et enrichie par les résultats de la recherche phénoménologique ; Husserl explique ce processus en disant que la connaissance transcendantale sera « rétro-projetée dans la mon-

⁴³ Je m'appuie ici sur trois manuscrits husserliens de 1931 (*Texte* №23 du *Husserliana* XV, op.cit., pp. 387–393), 1934 (*Annexe* XIII au *Husserliana Dokumente* II/1, op.cit., pp. 213–214) et 1935 (*Texte* №7 du *Husserliana* XXIX, pp. 77–83), où la réduction phénoménologique était interprétée en tant que « *Sinnbereicherung* », tandis que le travail du phénoménologue était compris comme « „Produktion“ der *Horizonthaftigkeit* », « *Fortkonstitution* » et « *Umschöpfung der Welt* ».

⁴⁴ cf. XV, op.cit., 390 ; tr. fr. 322.

⁴⁵ cf. note 37.

danéité »⁴⁶. Ainsi la situation de la réduction phénoménologique est celle de l'enrichissement de la facticité humaine par l'horizon ouvert et indéterminé de la vie transcendante.

IV. La facticité de l'être-là humain et de l'être-là transcendantal (point d'ancrage et repère)

Le monde est en perpétuelle création à partir du rien, parce qu'il a son être vrai seulement dans la progression des niveaux d'être, qui sont les niveaux de la relativité. *Être a ici le sens de l'être-là transcendantal, de l'être-là d'une "subjectivité"* (d'une personnalité individuelle concrètement dans sa vie).⁴⁷

Husserl constate deux formes possibles de l'être-là⁴⁸ de la subjectivité : celle de la vie humaine dans l'attitude naturelle et celle de cette même vie après le passage à l'état de la réflexion (*Besonnenheit*) transcendante ; celle de l'être humain factuel et de la monade transcendante factuelle.⁴⁹ Le *Dasein* dans sa facticité joue ici le rôle d'un carrefour de l'être humain et de l'être transcendantal, de l'empreinte (*Prägung*) mondaine et de l'empreinte phénoménologique (la notion de « *Prägung* » sera développée dans le §19). L'horizon de l'être-là transcendantal est lié à l'être-là humain par la facticité de la situation de la réflexion (dans notre cas de la réduction phénoménologique), il est « ancré » dans cette facticité. Les deux attitudes sont des réponses différentes à la question de la *Jemeinigkeit* et *Jeweiligkeit des Vollzugs*, à la question qui se pose en situation de réflexion ; la réponse phénoménologique n'exclut pas celle de l'attitude naturelle, mais elle prétend être tout de même plus large, plus englobante que cette dernière.

⁴⁶ Fink Eugen, VI. *Cartesianische Meditation. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks*, mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls, G. van Kerckhoven (ed.), Dordrecht, Boston, London : Kluwer 1988, Husserliana Dokumente Bd. II/1, p. 143; Fink Eugen, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, trad. par N. Depraz, Grenoble : J. Millon, 1994, p. 187.

⁴⁷ Husserl E. *Husserliana XV*, op.cit., 381 (1931).

⁴⁸ Normalement Husserl a employé le mot *Dasein* au sens courant de l'existence, mais vers 1930, juste après sa lecture de *Sein und Zeit*, il porte plus d'attention sur le terme heideggérien et commence à jouer lui-même avec le « da » de *Dasein* (cf. *Geradehin-Dasein*, *Dagewesene*, *Daseinwerden* etc.).

⁴⁹ « Hier ist zu unterscheiden: ... 1) Daseinsform meines natürlichen menschlichen Lebens (des natürlich verlaufenden); 2) Daseinsform meines menschlichen Lebens nach dem Übergang in die *transzendente Besonnenheit* – ... mein faktisches menschliches Sein und... meine faktische transzendente Monade. » Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926–1935), op.cit., pp. 153, 155.

Grâce à la situation de la réduction phénoménologique, on aperçoit une situation hybride : à la fois mondaine et transcendante. Pour entrer dans la situation transcendante de la constitution du monde qui est en cours, on a besoin d'un « tremplin (*Sprungbrett*) »⁵⁰ ; pour s'orienter là-bas on a besoin d'un « ancrage (*Verankerung*) »⁵¹. La facticité de l'être-là nous sert comme « tremplin » et comme point « d'ancrage » – comme base de départ donc, et finalement comme *repère*. Le projet de la réduction phénoménologique contient une sorte de « regroupement », de « transposition (*Umstellung*) » de la vie transcendante. Elle s'effectue à partir de l'auto-décèlement (*Sichselbstfinden*) en situation de réflexion, à partir de la *Besonnenheit* transcendante (si l'on emploie pour employer une expression husserlienne).

C'est la facticité qui sert comme point d'ancrage dans notre situation mondaine et qui nous donne un repère pour nous orienter dans la situation transcendante, dans sa non-prédonation et son indétermination. L'indétermination de la vie transcendante nous ouvre un champ de vision plus large justement parce qu'elle n'est pas prédonnée (*nicht vorgegeben, nicht vorgeprägt*).

L'analyse phénoménologique est une sorte de « déroulement » du monde déjà « estampé », déjà prédonné (« *Aufwicklung der schon geprägten, schon "vorgegeben" Welt* »⁵²). Ce travail a pour but d'accéder à la subjectivité transcendante comme à une autre façon d'effectuer la *Seinsprägung* – plus riche et plus concrète que celle de l'attitude naturelle.⁵³

⁵⁰ Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens : dans ce cas les manuscrits B I 13 et B III 4 – G. Ch. Husserl Edmund, Manuscrit B I 13 V, 18.

⁵¹ Husserl Edmund, *Erste Philosophie* (1923–1924). Zweiter Teil : *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* VIII, R. Boehm (ed.), 1959, p. 490.

⁵² Husserl Edmund, Manuscrit B III 4, 4.

⁵³ A propos de la « richesse » et de la « concrétude » de la vie transcendante cf. Husserl Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926–1935), op.cit., pp. 198, 200, 225–226.

DAS KONZEPT DER PHÄNOMENOLOGIE DER TRANSZENDENTALEN MEDIALITÄT BEI YOSHIHIRO NITTA – FAKTIZITÄT UND IHRE TRANSZENDENTAL-MEDIALE FUNKTION

YUSUKE IKEDA

Abstract

This paper gives a general outline and characteristic of the idea of the ‘*phenomenology of transcendental mediality*’ by Yoshihiro Nitta (1929–) whose contribution to phenomenological philosophy consists in the radical reflection and analysis of the very issue of phenomenology in itself: the analysis of *appearance* – *Erscheinen* – in its facticity and mediality. For this task, we shall especially focus on Nitta’s philosophical relationship – “*proximity and distance*” – with two phenomenologists, i.e., Edmund Husserl and Eugen Fink. First, we shall affirm that Nitta accepts Fink’s conception of *appearance* as “*absolute medium*” which, according to Fink, makes possible every entity about which we can meaningfully speak. Second, we will discuss the *phenomenological conception of facticity in the late Husserl*, a central theme for Nitta, carefully employed in order to refine Fink’s idea and to build up his “*phenomenology of transcendental mediality*”.

Die vorliegende Abhandlung zielt darauf ab, die Grundlinien der phänomenologischen Philosophie Yoshihiro NITTAs (1929–), eines einflußreichsten japanischen Phänomenologen, darzustellen und damit seinen Gedanken als einen der bedeutsamsten Beiträge zur gegenwärtigen Phänomenologie zu kennzeichnen. Seine philosophische Untersuchung läßt sich unter dem Titel der „*Phänomenologie der transzendentalen Medialität*“ zusammenfassen. Daher suchen wir auszuführen Nittas phänomenologisches Konzept im Hinblick auf seine eigene *Idee der transzendentalen Medialität*, die selber, wie wir uns unten langsam ansehen werden, einerseits auf den Erbe der sogenannten *Freiburger Phänomenologie* sich stützt, die andererseits ein spezifisch phänomenologisches Verständnis der *Faktizität* notwendigerweise mit sich bringt. Nun gilt es, im Voraus unser Verfahren zu skizzieren.

(Erster Teil.) U.E. besteht Nittas philosophischer Beitrag zur gegenwärtigen Phänomenologie in einer Rehabilitation der *Freiburger Phänomenologie*, beson-

ders des Gedanken *Eugen Finks*, auch wenn Nittas philosophische Forschung nicht eng auf Freiburger Phänomenologie sich begrenzt. Sein philosophisches Hauptinteresse liegt jedoch primär darin, das spezifisch *phänomenologische Verständnis des Erscheinens*, das zwar ohne Zweifel ein der fundamentalsten phänomenologischen Begriffe ist, aber in manchen Fälle als ein *operativer Begriff*¹ fungiert, gründlich zu denken. Hier spielt Finks Ansatz des „*absoluten Mediums*“² eine entscheidende Rolle, auch wenn sich Nittas Gedanke selber nicht völlig mit demjenigen Finks gleichsetzen lassen kann. Mit einem Wort: hier gilt es, anzuzeigen, wie sich sozusagen „*Nähe und Distanz*“³ zwischen beiden Phänomenologen im Hinblick auf den *Mediumbegriff* charakterisieren kann.

(Zweiter Teil.) Wie wir unten sehen werden, muß Nittas Gedanke notwendig für phänomenologisch angesehen werden. Darum ist es nötig im Voraus zu exponieren, wie Nitta selber *Husserls Phänomenologie* versteht. Hier studieren wir Nittas Deutung der Phänomenologie Husserls in den drei Aspekten: Phänomenologie (A.) als *Strukturanalyse des Sinnes*, (B.) als *Horizontgedanke*. Nitta nimmt dabei besonders Rücksicht auf (C.) *Husserls Evidenztheorie* und den darauf basierten *teleologischen Gedanken*.

(Dritter Teil.) Uns scheint, dass Nitta aus der Evidenztheorie Husserlscher Prägung die merkwürdigen Konsequenzen zieht: man kann mit dem uns vertrauten klassischen Begriffspaar „Apriori-Aposteriori“ oder „Wesen und Faktum“ *nicht mehr im Vollzug einer Reflexion über den phänomenologischen Erscheinungsbegriff operieren*, wenn die philosophischen Ergebnisse der Evidenztheorie Husserls ernst genommen werden sollen. Im krassen Gegensatz müsse dieses Begriffspaar selbst gründlich neu gedacht werden. Wie ist es möglich?

(Schlußteil.) Nitta schreibt dem *spezifisch phänomenologischen Begriff der Faktizität*, der beim späten Husserl langsam im Vorschein kam, die Rolle einer Auflösung der oben genannten schwierigen Frage zu. Wenn man Nittas Vorschlag für rechtens annimmt, braucht man einer neuen phänomenologischen Ansetzung und Aufgabe, die ursprünglich aus Fink stammt: *Erscheinen ist von seiner medialen Funktion her zu bestimmen*. Nitta fußt also sowohl auf dem *Faktizitätsbegriff des späten Husserls*, als auch auf *Finks Mediumbegriff*, um sein eigene Konzept der *Phänomenologie der transzendentalen Medialität* durchzuführen.

¹ Eugen Fink: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ in *Nähe und Distanz*, Freiburg München 1976, S. 180ff.

² Vgl. Eugen Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag, 1958, S. 118ff., auch 141.

³ Vgl. Eugen Fink: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München, 1976, S. 323f.

1. Medium als phänomenologischer Grundbegriff bei Fink und Nitta

Wie der Titel der „*Phänomenologie der transzendentalen Medialität*“ gleichsam andeutet, sieht man hier schon Nittas „*Nähe*“ zu Finks Ansatz des „*absoluten Mediums*“, obgleich es ebenso „*Distanz*“ von beiden Philosophen an den Tag zu ziehen gilt. Fink schlägt den Begriff des „*absoluten Mediums*“ vor, um die *Nicht-Seiendheit* des *Erscheinens* und der *Welt* darzulegen. Im Allgemeinen zeigt sich das Medium selber nicht als *Ding* oder *als Seiendes*, *worum* es sich ausdrücklich handeln kann, sondern *im Medium* kann das *Seiende*, *von dem* wir je sinnvoll sprechen können, *erscheinen*. Diesen Gedanken könnte man sich leicht vergegenwärtigen, wenn die folgenden Beispiele angeführt würden: Die Massenmedien sind kein thematisches *Worüber*, an dem wir uns interessieren, sondern es ist das *Worin*, *auf das* die uns neugierig machende Informationen projiziert werden. Bildlich gesprochen, sind die Massenmedien etwa die *Leinwand* oder *Bühne*, *wo* das, was die Massen neugierig wissen wollen, sich erscheinen läßt (*Medium als Vermitteler*). Dabei *entzieht sich das Medium zumeist unserer thematischen Aufmerksamkeit*, genau wie die Meer für Fisch *kein Gegenstand*, sondern vielmehr sein *Medium* ist, weil er nicht *gegenüber ihr*, sondern *in ihr* lebt (*Medium als Biotop* usf.). Wie man sieht, läßt sich diese *Nicht-Seiendheit des Mediums* in manchen Fälle nur ausdrücken, indem wir mit der *räumlichen Analogie* (wie „*Wo*“, „*Worin*“ usf.) davon spricht. Dies weist vielleicht schon darauf hin, dass das *Medium als Medium* nur fungiert und dann sich zeigt, indem es sich unser thematisch objektivierenden Erkenntnis entzieht – „*Durchsichtigkeit*“ des *Medium*⁴.

Fink sagt jedoch weiter, dass die oben angegebenen Beispiele des Mediums *relativ* und *ontisch* genannt werden müssen, solange solches hier *als* „*eine Art von umgreifenden Dinge*“⁵ zu bezeichnen ist. Vielmehr sollen wir Finks Begriff des „*absoluten Mediums*“ als *eine* Antwort auf die folgende Frage verstehen: „*was ist das, wodurch wir seiende Dinge im weitesten Sinne haben?*“⁶ Finks Antwort lautet wie folgt: „*Alles Seiende, von dem wir sinnvoll jemals nur sprechen können, ist durch das Erscheinen vermittelt.*“⁷ Das *Erscheinen* ist *Vermitteler*, daher das *Medium*, „*wodurch wir seiende Dinge im weitesten Sinne haben*“⁸. Dieses „*Wodurch*“ des *Erscheinens* kann nicht fürs etwa „*umgreifende Ding*“ angesehen werden, (1.) weil Fink es nicht als „*relatives*“ bzw. „*ontisches Medium*“, sondern als „*absolu-*

⁴ Vgl. Eugen Fink: „Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit“ in *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Den Haag, 1966, S. 76f.

⁵ Eugen Fink: a.a.O. 1958, S. 120.

⁶ Ebd. S. 118.

⁷ Ebd. S. 120.

⁸ *Ibid.*

tes“, durch welches „wir seiende Dinge im weitesten Sinne haben“, auffaßt (*universale Ermöglichungsfunktion des absoluten Mediums*), (2.) auch weil das Medium nur als Medium fungiert, indem es sich uns entzieht, während das Seiende als Seiendes nur sich zeigt, wenn etwas – mindestens teilweise – uns manifestiert (*Die dem absoluten Medium eigene Erscheinungsweise des Entzugs*). Das Erscheinen ist daher „absolutes Medium“, das alles mögliche Seiende ermöglicht, indem es sich selbst der Erscheinung entzieht. Hier läßt sich zusammenfassend sagen: Finks Darlegung des „absoluten Mediums“ können wir als *ontologische* Reflexion über den *phänomenologischen* Erscheinensbegriff kennzeichnen, weil es um die Frage geht, was das Medium ist, wie das Medium beschaffen ist (ontologische Frage nach dem Sein des Mediums), indem jedoch sich seine spezifische Erscheinungsweise ausweist (phänomenologische Analyse der spezifischen Erscheinungsweise des Mediums). Übrigens können wir zwei Motive dieses Gedanken Finks ausfindig machen: Kritik an der „Dingontologie“ und an der „Lichtmetaphysik“. D.h. stellt Fink mit dem Begriff des absoluten Mediums die These dar, derzufolge die Philosophie selber weder von der „Dingontologie“, noch von „Lichtmetaphysik“ mehr geleitet werden soll – Finks Kampf mit den operativ metaphysischen Denkweisen der abendländischen Philosophie⁹.

Im Gegenteil dazu zieht, um im Voraus anzudeuten, Nittas Konzept der *Phänomenologie der Medialität* vielmehr darauf ab, die *phänomenologische Analyse* vom *Faktum des Erscheinens* thematisch zu vollziehen, während Fink über die *Erscheinung* – sowohl den „thematisch“ als auch „operativen Begriff“ der Phänomenologie – *ontologisch* überlegt. Sehen wir uns diese Sachlage präziser an.

2. Nittas Auslegung der Phänomenologie Edmund Husserls – Phänomenologie als Analyse der Differenzstruktur

Nitta macht uns immer aufmerksam, erstens, dass die Analyse der *Differenz-Struktur der Intentionalität* die Grundlage der Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie überhaupt ist (Husserls Phänomenologie als *Strukturanalytik der Intentionalität*), zweitens, dass Husserls Ansetzung der Intentionalität prinzipiell als *Horizontgedanke* kennzeichnet werden muß (Husserls Phänomenologie als *Horizontgedanke*). Er bestätigt die Differenzstruktur und Ho-

⁹ Dai Takeuchi legt Finks Kritik an „Dingontologie“ und „Lichtmetaphysik“ dar und zeigt ihre Rolle und Bedeutung in der ganzen phänomenologischen Bewegung an. Vgl. „Eugen Finks Kritik an der Lichtmetaphysik – Die Auseinandersetzung mit der Ontologie Heideggers“ in *Aufnahme und Antwort Phänomenologie in Japan I*, hrsg. von Yoshihiro Nitta und Toru Tani, Würzburg, 2011, S. 78ff.

rizontstruktur der Intentionalität hauptsächlich in drei Hinsichten¹⁰: (A.) Intentionalität als *Differenzstruktur des Sinnes*, (B.) Intentionalität als *Horizontphänomen* und (C.) Intentionalität als „teleologische Tendenz“ des Erfüllens der Intention und ihre Wahrheitsfunktion – Husserls Evidenztheorie und ihre Teleologie.

(A.) *Intentionalität als Differenzstruktur des Sinnes*: Das, was die *Differenzstruktur der Intentionalität* ausmacht, besteht selber in der Tatsache der Intentionalität, dass die zwei Differenten (beispielsweise Akt und Gegenstand) sich ineinander verflechtend doch *als Different* erscheint. Solche genannte *Differenzstruktur der Intentionalität* kann sich nur entfalten, indem sich die zwei verschiedenen Momente aufeinander beziehen. Nämlich hängt ein Korrelat von dem anderen ab, also ist das ein in sich selbstständige Moment der intentionalen Korrelation phänomenologisch undenkbar: zum Beispiel, weder der Gegenstand ohne Akt, noch Akt ohne Gegenstand denkbar. Hier sieht man nicht nur die Struktur der *Differenz*, sondern auch die der *Kohärenz* von zwei Differenten. Nitta nimmt diese Sachlage sehr ernst und charakterisiert diese eigentümliche Differenz-Kohärenzstruktur als eine fundamentale *mediale Funktion zwischen Identität und Differenz im Hinblick auf den „Sinn“*¹¹.

(B.) *Intentionalität als Horizontphänomen*: Die oben angeführte Essenz der intentional strukturierten Differenz können wir auch in einem anderen Zusammenhang anerkennen, wenn es vom *Horizontphänomen* die Rede ist. Die sogenannte *Horizontintentionalität* vollzieht sich, indem das unthematische Phänomen latent oder passiv fungiert, damit das thematische Phänomen uns erscheinen kann. Mit anderen Worten: Die Horizontintentionalität läßt sich als Differenz/Kohärenz von dem sich thematisch manifestierenden Phänomen und unthematisch mitgegebenen charakterisieren. Durch das letzte *ermöglicht* sich das thematische Phänomen und *visa versa*. Selbstverständlich ist diese Struktur der Differenz/Kohärenz nicht statisch, sondern vielmehr etwa *dynamisch*, sofern das mitgegebene Unthematische seinem Wesen nach immer als neues Thema aktualisiert werden kann. Nitta nennt diese Struktur der Differenz/Kohärenz der Horizontphänomene besonders die „*Wechsel-Bewegung*“, weil sie sich unendlich „*horizontal im eigentlichen Sinne des Wortes*“ entfaltet¹².

(C.) *Intentionalität als „teleologische Tendenz“ des Erfüllens der Intention und ihre Wahrheitsfunktion* – Husserls Evidenztheorie und ihre Teleologie: Nachdem

¹⁰ Unsere folgenden Reflexionen über die dreifache Ansetzung der Intentionalität bei Husserls fußt auf Nittas Auslegung. Vgl. Yoshihiro Nitta: „Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen“ in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, Freiburg/München 1991, S. 183ff.

¹¹ Vgl. Yoshihiro Nitta: a.a.O. 1991, S. 184ff.

¹² Ebd. S. 187.

die Phänomemonologie als strukturelle Analyse der Differenz der Intentionalität und auch als Horizontgedanke bezeichnet wird, konzentriert sich Nitta darauf, die dritte Differenz-Struktur der Intentionalität, nämlich die *teleologische Tendenz des Erfüllens*, d.i. *Differenz-Struktur von Erfüllung und Intention* darzulegen – *Differenz-Struktur der Evidenz*. Hier ist Nittas Interpretation der Evidenzlehre beim späten Husserl kurz zu überblicken.

Die Welt erscheint in der Trias-Struktur der Evidenz in der Teleologie. Diese Struktur besteht aus der teleologischen Ziel-Idee (adäquate Evidenz), dem Motivationsprozess (präsumptive Evidenz) und dem passiven Sich-verstehen des sich vollziehenden Bewußtseins (apodiktische Evidenz).¹³

Nitta unterscheidet deutlich die drei Evidenzbegriffe beim späten Husserl von einander. Der erste Evidenzbegriff, nämlich die *adäquate Evidenz* ist prinzipiell unerreichbar, d.h. deckt sich das Intendieren nicht adäquat mit dem Intendierten, *weil die Intentionalität nicht die oben genannte Differenz-Struktur selbst aufzuheben vermag*¹⁴. Die adäquate Evidenz bedeutet daher die „teleologische Ziel-Idee“ gleichsam im kantischen Sinne. Zwar ist diese „Ziel-Idee“ gar kein in sich real *konstitutiver Begriff*, doch spricht Husserl ihr eine sozusagen *regulative Funktion* zu, weil das Intendieren ohne Orientierung undenkbar ist, sondern es eben *auf die „Ziel-Idee“ hin* immer nach der mehr vollkommeneren Erfüllung orientiert sein können: sonst würde das System der Intentionalität selbst, Kantisch gesprochen, „eine Rhapsodie“¹⁵. Das Intendieren nach der *immer mehr* vollkommeneren Erfüllung wird bei Nitta ausdrücklich als die durch *Motivation* hindurch orientierte *präsumptive Evidenz* genannt. Der Bezug von beiden Evidenzphänomene kann hier *horizontales* benannt werden, weil beide Phänomene wesentlich sich ineinander beziehend immer in einer „Wechsel-Bewegung“ stehen. *Daher können wir behaupten, dass Husserls Evidenztheorie selbst wesentlich durch seinen Horizontgedanken bestimmt ist.*

¹³ Nitta Yoshihiro: „Was ereignet sich im Sich-Verstehen der Kinästhesie? Mit besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie des Leibes bei Ludwig Landgrebe“ in: *Lebenswelten Ludwig Landgrebe-Eugen Fink-Jan Patočka Wiener Tagungen zur Phänomenologie 2002*, hrsg. von Helmuth Vetter, Frankfurt am Main, 2003, S. 79.

¹⁴ Nitta sucht diese These auszuweisen, indem er nicht nur Essenz der Husserlschen Theorie der Intentionalität entwicklungsgeschichtlich ausführt, sondern auch die ganze Geschichte der neuzeitlichen Philosophie im Hinblick auf die „*Theorie der Perspektive*“ wirkungsgeschichtlich überblickt. Vgl. Yoshihiro Nitta: „Phänomenologie als Theorie der Perspektive und Aporie des Gesichtspunkts“, in : *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, hrsg. von Yoshihiro Nitta, Freiburg/München 1984, S. 71ff.

¹⁵ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A156/B195.

Hier brauchen wir aber noch darzulegen den Grund, weswegen es in Husserls Evidenztheorie noch von dem „passiven Sich-verstehen des sich vollziehenden Bewußtseins“ die Rede sein soll. Ebenso muß man die Notwendigkeit ausweisen, warum Nitta solches „Sich-verstehen“ als „*apodiktisches*“ bezeichnet. Um die beiden Fragen klar auszuführen, muß im Voraus die Tatsache aufmerksam machen, dass sich die „*adäquate*“ und „*apodiktische*“ Evidenz beim späten Husserl deutlich unterscheiden läßt. Shigeru Taguchi faßt diese Sachlage mit vollem Recht wie folgt zusammen: „Die adäquate Evidenz bedeutet eine vollständige Erfüllung der Leerintentionen, die apodiktische dagegen eine Unbezweifelbarkeit und Unmöglichkeit des Anders-oder Nicht-Seins des Eingesehenen.“¹⁶ Das ‚Apodiktische‘ besagt also in unserem Zusammenhang das ‚Unbezweifelbare‘. Darum muß Nittas These besagen, dass *uns* das „passive Sich-verstehen des sich vollziehenden Bewußtseins“ *zweifellos gegeben ist*. Übrigens muß dieses „passive Sich-Verstehen“ soll im Rahmen der Husserlschen Phänomenologie nicht notwendig als die sogenannte *cartesianische Evidenz* ausgelegt werden, sondern vielmehr kristallisiert sich dessen Analyse, Nittas systematischer Auslegung zufolge, in der phänomenologischen Beschreibung der (1) Leiblichkeit (Analyse der „Kinästhes“), (2) Zeitlichkeit (Analyse der sogenannten „lebendigen Gegenwart“ oder zeitlichen Erscheinung) und (3) Wirheit (Analyse der Intersubjektivität)¹⁷, wie wir uns unten ansehen werden. Beispielsweise sagt Nitta, dass ein der bedeutendsten Beiträge Ludwig Landgrebes zur Phänomenologie darin besteht, die evidenztheoretische Funktion der „Kinästhes“ deutlich ausgeführt und folglich den phänomenologischen Evidenzbegriff weiter entwickelt zu haben:

Die Behauptung des sogenannten „Abschieds vom Cartesianismus“ bei Landgrebe hat durch den Befund der apodiktischen Evidenz in der Kinästhes (im leiblichen Selbstbewußtsein) eine weitere, damit zusammenhängende Problematik im Sinne des Daseins als ursprünglicher Erschlossenheit erhalten.¹⁸

Wie wir oben hingewiesen haben, stellt Nitta die These dar, dass die apodiktische Evidenz als ein Moment von der „*Trias-Struktur der Evidenz in der Teleologie*“ fungiere. Was für eine Rolle spielt aber in jener Teleologie der Weltkonstitution die Apodiktizität des „passiven Sich-Verstehens“ (wie die der Kinästhes)? Diese Frage ist deswegen notwendig zu beantworten, weil es uns völlig klar erscheinen

¹⁶ Shigeru Taguchi : *Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*, Dordrecht 2006, S. 200.

¹⁷ Vgl. Yoshihiro Nitta: a.a.O. 1991, S. 188ff.

¹⁸ Yoshihiro Nitta: a.a.O. 2002, S. 80.

kann, dass sich die Welt in und durch „Wechsel-Bewegung“ der oben genannten zwei Typen des Evidenzphänomens („adäquate Evidenz“ als Ziel-Idee der Weltkonstitution und „präsumptive“ als Motivationsprozess des Erfüllens) konstituiert. Auf Nittas Antwort würden wir im Voraus hinweisen: *Die apodiktische Evidenz des „Sich-Verstehens des sich vollziehenden Bewusstseins“ ist das ‚Medium‘ von den oben angeführten teleologisch-horizontal sich entfaltenden zwei Elementen, d.i. der adäquaten und präsumptiven Evidenz.*

3. Apodiktizität und Faktizität in Hand in Hand – zur Phänomenologie der transzendentalen Medialität

Wir sollen hier das Phänomen der „Wechsel-Bewegung“ und „Differenz-struktur“ der Intentionalität in einer methodischen Hinsicht noch einmal darlegen, um die evidenztheoretische Funktion und phänomenologische Relevanz der oben hingewiesenen „apodiktischen Evidenz“ auszuführen.

Das horizontal-intentionale Implikat kann immer durch phänomenologische Reflexion insofern freigelegt werden, als dass das thematische Phänomen immer schon auf das, was zumeist *unthematisch* bleibt und nur *anders als* das thematische sich zeigt, verweist. Diese *Verweisung-Struktur* charakterisiert sich in der Phänomenologie Husserls als *Horizont*, präziser gesagt, als den *Sinn-Horizont*, solange sie selber durch die oben genannte signifikative Differenz hindurch bestimmt ist. Nichts erscheint, es sei denn, dass das Phänomen im *Sinn-Horizont* steht. Der Tisch weist implizit immer auf den Stuhl hin, wenn jener im Sinn-Horizont des Hauses erscheint, verweist die thematisch-aktive Synthesis schon auf die latent-passive, weil die beide immer zusammen in der konstitutiven Synthesis fungieren.

Dem späten Husserl zufolge können wir aber die oben genannte „Differenz-struktur“ und „Wechsel-Bewegung“ erst *durch die ontologische Suspendierungen*, d.i. *durch „Epoché hinsichtlich des Seins oder Nichtseins der Welt“*¹⁹ phänomenologisch thematisieren, weil die Tendenz kaum vermeidbar ist, diese Differenz-Struktur selbst immer in die *reale raum-zeitliche Stelle*, d.i. in *die reale Welt* zu lokalisieren und ins *Sein als Empirie* zu objektivieren, indem ein Element von der signifikativen Differenzen thetisch sich setzend verselbständigt²⁰. Phänomenologisch gesehen, ist dies der *philosophische Schein*, dem beispielsweise etwa naiver Naturalismus oder Psychologismus leicht zum Opfer fallen mag. Mit anderen Worten: Nur *durch die*

¹⁹ Vgl. Hua I, S. 72.

²⁰ Diese Sachlage thematisiert Nitta besonders in seiner Forschung über die Problematik der „Perspektivität“. Vgl. Yoshihiro Nitta: a.a.O. 1984, S. 71ff.

Epoché erkennt man diesen Schein, d.i., erst dadurch zeigt sich das Differenten *als* Differentes in seiner Differenzstruktur. Die ontologische Indifferenz soll daher u.E. als die methodische Bedingung der Möglichkeit der die „intentional-signifikative Differenz-Struktur“ freizulegenden und ihre „Wechsel-Bewegung“ beschreibenden phänomenologischen *Sinn-Analyse* angesehen werden.

Nun sollen wir den inneren Bezug zwischen dieser Sinn-Analyse und Evidenztheorie überlegen. Wie uns bekannt, besagt aber die „Evidenz“ bei Husserl das „*Erlebnis der Wahrheit*“²¹. Wie wir gesehen haben, sagt Nitta, dass die Welt in „Trias-Struktur der Evidenz“ erscheint. Selbstverständlich kann uns hier die Frage nach dem „*Sein oder Nichtsein*“ nicht gleichgültig sein, weil es sich um die *Wahrheit* handelt. D.i. geht es nicht um die bloß signifikative Differenz von der Welterscheinung und Welt als solchen mehr, sondern eben um *Welt als Wahrheit*, wobei Nitta die Welt nicht als die Summe der Gegenstände, sondern mit Husserl als den „*Boden*“ *der Erfahrung* überhaupt bezeichnet²². Hier haben wir auf die folgende Frage nötig zu antworten: Wie bezieht sich die *phänomenologische Sinn-Analyse*, die selbst ihrem Wesen nach in der *ontologischen Indifferenz* stehen bleiben muß, auf die *Evidenztheorie*, in der es sich eben um die *Wahrheit* handelt?

Die Evidenztheorie kristallisiert sich besonders im Rahmen der sogenannten „*Egologie*“ beim späten Husserl. Unten werden wir uns das schwierige Problem der Wahrheit und des Faktums ansehen, da die Reflexion darüber zugleich den Kernpunkt des Bezugs zwischen Nittas Ansetzung und Husserls Evidenztheorie mit sich bringen wird. Hier gliedern wir anhand Stefano Micalis Arbeit²³ Husserls Begriff des Faktums in drei verschiedenen Typen: (I.) *Faktum als egologische Empirie* (II.) *Faktum als Instantiierung der möglichen transzendentalen Erfahrung* und (III.) *Faktum als Ur-Faktum des „Ich bin“*.

(I.) Husserl schreibt schon im Jahre 1907, dass die methodologische Bedingung der Möglichkeit der phänomenologischen Reflexion nicht nur auf der Einsicht in die signifikative Differenz-Struktur und Horizont-Struktur der Intentionalität fußt, sondern ebenso auf der „Selbstgegebenheit“ des „Dies-da“ des Erlebnisses, die wir das *Faktum des Erlebnisvollzugs* nennen können²⁴. Dieses „Dies-da“ ist deswegen für *faktisch* zu halten, weil dessen Vollzug *nicht notwendig* hat vollzogen werden müssen, sondern, dass es durch das sozusagen „*mundane*“ Faktum – zum Beispiel die Geburt und Wach-Sein des Egos – bedingt ist. Wenn ich als Phänome-

²¹ Vgl. Hua XVIII, S. 193.

²² Vgl. Yoshihiro Nitta: a.a.O. 1984, S. 77f.

²³ Stefano Micali: *Überschuf der Erfahrung Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Springer, 2008, S. 79ff.

²⁴ Vgl. Hua II, S. 31.

nologe nicht geboren wäre (oder wenn ich tief schlief), könnte sicherlich weder das „Dies-da“ des Erlebnisses noch die Reflexion darüber vollzogen werden. Uns scheint, dass dieses Faktum des Erlebnisvollzugs (Husserl nennt es später „Faktum der Erfahrung“²⁵) selber schon das mundane Faktum der Geburt und des Wach-Seins voraussetzt. (I. Faktum als „egologische Empirie“²⁶)

(II.) Wie oben angeführt, ist die Tatsache des egologischen Vollzugs selber durch das mundane Faktum bedingt. Dabei muß die Phänomenologie noch die Legitimität oder besser Möglichkeit dieses faktischen Erlebnisvollzugs ausweisen, weil sich dieses Faktum in sich nur sozusagen *aposteriorisch* ausweisbar ist, nichts als egologische „Empirie“. Hier beruft sich die phänomenologische Methode Husserls auf die „*apriorische Wendung*“²⁷. Mit anderen Worten: *Der faktische Vollzug des egologischen Erlebnisses muß sich durch die egologische Eidetik rechtfertigen*, d.h. soll die Phänomenologie *seine Möglichkeit ausweisen*.

Das Sein eines Eidos, das Sein eidetischer Möglichkeiten und des Universums dieser Möglichkeiten ist frei vom Sein oder Nichtsein irgendeiner Verwirklichung solcher Möglichkeiten, es ist seinsunabhängig von aller Wirklichkeit, nämlich entsprechender.²⁸

Das Universum der egologischen Eidetik kann sich charakterisieren als alle mögliche Sphäre der „*transzendentalen Erfahrung*“ oder die „*transzendente Selbsterfahrung*“²⁹, die selber erst durch „Epoché hinsichtlich des Seins oder Nichtseins der Welt“ freigelegt werde. Wenn die egologische Eidetik das Universum der möglichen transzendentalen Erfahrung freilegend analysiert, können wir den zweiten Gebrauch des phänomenologischen Faktum-Begriffs anhand des traditionellen Begriffspaares „apriorisches“ Wesens und „aposteriorisches“ Faktums verstehen. Diesen Umstand können wir uns leicht verständlich machen, wenn man darauf Rücksicht nimmt, dass die phänomenologische Analyse der transzendentalen Erfahrung auf apriorische Struktur von „ego-cogito-cogitatum“ verweisend „kein empirisches Datum aus der Faktizität meines dahinströmenden Erfahrung“ mitsetzt³⁰. Nämlich besagt der zweite phänomenologische Faktum-Begriff dasjenige, was immer durch die egologische Eidetik soll rechtfertigt werden können. Das Faktum als „egologische Empirie“ soll nicht anders als im Hinblick auf ihren „Sinn“ analysiert werden, damit sich ihre *Legitimität* und *Möglichkeit* durch

²⁵ Hua XXXV, S. 69.

²⁶ Hua XXXV, S. 251. Sieh Micalis Ausführung dazu: Stefano Micali: a.a.O. 2008, S. 86ff.

²⁷ Stefano Micali: a.a.O. 2008, S. 87. Vgl. Hua.XXXV, S. 252ff.

²⁸ Hua XV, S. 385.

²⁹ Hua I, S. 61.

³⁰ Hua XXXV, S. 255. Auch vgl. Hua I, S. 72ff. Stefano Micali: a.a.O. 2008, S. 86ff.

die transzendente Eidetik *ausweisen* läßt. Mutatis Mutandis: die transzendente Erfahrung *als mögliche* läßt sich instantiieren, *wenn uns irgendeine egologische Empirie gegeben ist*. (II. Faktum als Korrelat der transzendental-egologischen Eidos)

(III): Wir haben uns gerade auf Husserls Formulierung der „transzendentalen Selbsterfahrung“ berufen, um den phänomenologischen Faktum-Begriff zu determinieren. Nach Husserl ist uns (als den Phänomenologen) diese „transzendente Selbsterfahrung“ „*apodiktisch*“ gegeben³¹. Kann sich hier unter dem Ausdruck „*apodiktisch*“ etwa Apriori oder Eidos im gemeinen Sinne verstehen lassen? „Aber das Eidos transzendentales Ich ist“, sagt Husserl deutlich, „*undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches*“³². Dennoch scheint uns „das transzendentale Ich als faktisches“ auf den ersten Blick etwa ‚rundes Dreieck‘ zu sein. Daher bedarf es der Mühe, die Faktizität des „transzendentalen Ich als faktisches“ näher darzulegen.

Eine apriorische Egologie, einzig auf dem absoluten Faktum „Ich bin“ beruhend, im Übrigen aber kein empirisches Datum aus der Faktizität meines dahinströmenden Erlebnisses mitsetzend, ist die Bedingung der Möglichkeit einer Philosophie überhaupt.³³

Das „apriorische“ Wesen und „aposteriorische“ Faktum, deren jede sich aufeinander beziehend im Rahmen der „apriorischen Egologie“ oder transzendentalen Eidetik analysiert werden soll, beide „*beruhen*“ auf dem „*absoluten Faktum Ich bin*“. Dieses „*beruhen*“ können wir in den verschiedenen Weisen interpretieren. Unten würden wir zwar nur eine von den möglichen Interpretationen darstellen, die doch für Nittas Konzept der *Phänomenologie der transzendentalen Medialität* konstitutiv zu sein scheint: Dieses „*beruhen*“ bezeichnen wir mit Nitta als *Medium des Erscheinens*.

Schluß: Absolutes Faktum als Medium des Erscheinens

Das „absolute Faktum Ich bin“ fungiert als der *Grund des Erscheinens*, wie Husserl selber dies gewissermaßen im Rahmen seiner *phänomenologischen Metaphysik der Teleologie*³⁴ darzulegen sucht:

³¹ Vgl. Hua I, S.61ff.

³² Hua XV, S. 385. Hervorhebung von Vfs.

³³ Hua XXXV, S. 255.

³⁴ In bezug auf den Begriff der „phänomenologischen Metaphysik“ sieh die folgende Literatur: Stefano Micali: a.a.O. 2008, S.90ff. und auch: Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach; *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. 1989.

Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus. Ich bin apodiktisch und apodiktisch im Weltglauben. Für mich ist im Faktum die Weltlichkeit, die Teleologie enthüllbar, transzendental.³⁵

Hier ist bemerkenswert, dass Husserl zugleich von den in sich verschiedenen Phänomene spricht, nämlich von der egologischen „apodiktischen“ Evidenz des „Ich bin“ und auch Apodiktizität des „Weltglaubens“. Ebenso darf man nicht übersehen, dass dabei der Weltglaube nicht mehr der transzendentalen „*Epoché*“ unterworfen ist, d.i. das ontologische Urteil „hinsichtlich des Seins oder Nichtseins“ nicht mehr suspendiert wird. Sondern Husserl legt dar, dass uns *das Weltglauben „apodiktisch“ im Ur-Faktum des „Ich bin“ mitgegeben ist. Die „Ontologie“ geht der „phänomenologischen Sinnanalyse“ voraus, sofern es um die phänomenologisch-evidenztheoretischen Metaphysik der Teleologie geht, weil Husserl zufolge das Ur-Faktum des „Ich bin“ immer notwendig das Weltglauben mit sich führt, d.h. dabei Weltglauben apodiktisch mitgegeben ist.* Hier können wir mit Nitta dieses berühmte, aber schwierige Zitat wie folgt auslegend entfalten, dass das „passive Sich-Verstehen des Selbstbewußtseins“ nur sich zeigt, indem das „Ich bin“ als das „absolute Hier“ bzw. „Da“, das hier als „Nullpunkt der umweltlichen Erscheinung“ zu verstehen ist, und die „Vorgegebenheit der Welt“ als „die passive Urdoxa“ sich ineinander verflechtend im Vollzug der „*ursprünglichen Kinästhesie*“ notwendig zusammen geschieht³⁶. Mutatis Mutandis: *Zwei scheinbar gegensätzliche Elemente – hier das Ich und die Welt – werden durch den Vollzug der Kinästhesie vermittelt.* Durch diesen Vollzug „erschließt sich“, schreibt Nitta massiv, „das ‚Zwischen‘ von Welt und Selbst“³⁷. Dieses „*Zwischen*“ sollen wir nicht als einen anderen Name für das schlicht deskriptive Faktums des je eigenen „Da“, wo einem die Welt vorgegeben ist, sondern vielmehr als das „*transzendente Medium*“ des Erscheinens, durch welches „wir seiende Dinge im weitesten Sinne haben“, verstehen, *weil sich die oben genannte Funktion der sich vollziehenden Kinästhesie unter Finks Begriff des „absoluten Mediums“ (Erinnern wir uns hier an seine ‚Ermöglichungsfunktion‘ und Erscheinungsweise des ‚Entzugs‘!) treffend verstehen läßt.* Nitta schreibt selber zwar prägnant aber ausdrücklicher: „Das Geschehen der Medialität ist *Erscheinenlassen und Sich-Entziehen*.“³⁸ (Das absolute Faktum als die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens überhaupt).

³⁵ Hua XV, S. 385.

³⁶ Vgl. Yoshihiro Nitta: a.a.O. 1984, S. 78f., und a.a.O. 2003, S. 80ff.

³⁷ Ebd. S. 80.

³⁸ Ebd. S. 86. Hervorhebung von Vfs.

Übrigens legt Nitta diese „transzendente Medialität“ dar nicht nur im Hinblick auf (1) die oben angeführte Kinästhesie (nämlich in leibliche Affektivität), sondern auch ausdrücklich im Aspekt (2) der Zeitlichkeit (darunter besonders Analyse der sogenannten „lebendigen Gegenwart“ gemeint) und (3) der Wirheit (Analyse der Intersubjektivität)³⁹. D.h. zielt Nittas Konzept der „Phänomenologie der transzendentalen Medialität“ darauf ab, das Zusammenspiel von den oben genannten drei ‚Elemente des Erscheinens‘ systematisch zu analysieren. Zusammenfassend läßt sich ebnsö sagen, dass Nittas Grundmotiv darin liegt, Finks Gedanken des Erscheinens als „absoluten Mediums“ phänomenologisch (evidenztheoretisch!) zu examinieren, damit sich seine ontologische Reflexion über das Erscheinensbegriff – der fruchtbarste Erbe der Freiburger Phänomenologie – in den Kontext der gegenwärtigen phänomenologischen Forschungen rehabilitieren läßt⁴⁰.

³⁹ Vgl. Yoshihiro Nitta: a.a.O. 1991, S. 188ff. Dort stellt Nitta kurz und prägnant seinen Mediumbegriff dar: „Bei der Leiblichkeit liegt die Rolle des Mediums darin, daß der Leib als Nullerscheinung an sich selbst anonym fungiert und zugleich die Umwelt erscheinen läßt.“ (1: Leiblichkeit) „Bei der Zeitlichkeit besteht die Rolle des Mediums darin, daß die Zeit als Strömen vermittelt eines vor dem Strömen liegenden Momentes entsteht.“ (2: Zeitlichkeit) Und nicht zuletzt: „Bei der Wirheit liegt die Rolle des Mediums darin, daß ich „einer unter vielen Anderen“ bin und zugleich die Einzigkeit, die mit keinem Anderen austauschbar ist, zu leben habe.“ (3: Wirheit).

⁴⁰ Vgl. Yoshihiro Nitta: a.a.O. 2003, S. 86f.

DRANG ALS KONSTITUTIVUM DER FAKTIZITÄT DES LEBENDIGEN

STEFAN SCHMIDT

Abstract

My article focuses on an essential trait of all living beings: their embeddedness in the world. Based on Heidegger's lecture courses, *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, in which Heidegger advances his own philosophy of biology, and *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* I develop a notion of *Drang* (drive) as a metaphysical principle of life.

Einleitung

Ich möchte in diesem Aufsatz einem grundlegenden, wenn nicht sogar konstitutiven Merkmal des Lebendigen nachgehen: der „Welthaftigkeit“. Diese bezeichnet die „Über sich hinaus Vermitteltheit“ des Lebendigen. Alles Lebendige hat Zugang zu etwas, das es nicht ist. Dieser Zugang aber verweist zugleich wieder zurück auf das lebendige Individuum.

Im ersten Teil des Aufsatzes steht die Gegenüberstellung der Welt der Menschen und der Umwelt der Tiere und Pflanzen im Mittelpunkt. Als Ausgangsbasis für meine Überlegungen ziehe ich Heideggers Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* heran. Heidegger setzt sich hier mit dem Biologen Jakob von Uexküll und dessen Umweltlehre auseinander, die er für seine eigenen Analysen positiv aufgreift.

Im zweiten Teil werde ich diese Gegenüberstellung nutzen um aufzeigen, dass beide Formen der Welthaftigkeit auf einem basaleren Geschehen, nämlich dem *Drang*, beruhen. Es ist gerade das kontingente Grundgeschehen des Dranges, welches die Faktizität des Lebens bestimmt. Hierfür stütze ich mich auf Heideggers In-

terpretation der Drangstruktur der Leibniz'schen Monaden, wie er sie in der Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* ausführt.

Die Zusammenführung der Ergebnisse aus den beiden genannten Vorlesungen hat Heidegger selbst nicht vorgenommen. Die Verbindung liegt aber implizit bereits vor, da in beiden Vorlesungen der Weltbegriff von zentraler Bedeutung ist. Dabei ist es insbesondere der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Dranges und der Welt, der es ermöglicht, Berührungspunkte zwischen Ontologie bzw. Metaphysik und der Biologie aufzuzeigen, und damit eine Ontologie des Lebendigen zu entwerfen – etwas, das mit *Sein und Zeit* so nicht möglich war.

1. Phänomenologie des Lebens

Im Laufe seiner philosophischen Arbeit setzte sich Heidegger immer wieder mit dem Begriff des Lebens auseinander.¹ Es ist aber in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit*, in dem die Frage nach der spezifischen Seinsweise des Lebendigen aufgeworfen wird. „Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein.“² Vor diesem Hintergrund grenzt Heidegger die drei Seinsweisen Vorhandenheit, Leben und Existenz voneinander ab. Die Exklusivität der drei Bereiche verhindert jedoch, dass die Frage nach dem „Leben des Daseins“ gestellt werden kann.³ Vielmehr lässt sich „Leben“ nur vor dem Hintergrund der Daseinsontologie bestimmen. „Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann.“⁴ Zu einer eigentlichen Bestimmung des Lebens mittels der privativen Methode kommt es in SuZ jedoch nicht.

In der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, die Heideggers intensivste Beschäftigung mit dem Begriff des Lebendigen enthält⁵,

¹ Vgl. Tangi, Hirokazu, „Heideggers Phänomenologie des Lebens“, in Sepp, H. R. und Yamaguchi, I. (Hrsg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus, 2006, S. 107–120.

² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001 [im Folgenden SuZ], S. 50.

³ Vgl. Wunsch, Matthias, „Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privativen Bestimmung“, in Schaede, S., Hartung, G. und Kleffmann, T. (Hrsg.), *Das Leben II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen, Mohr Siebeck, Religion und Aufklärung, 2012, S. 387–405, hier: S. 390 f.

⁴ SuZ 50.

⁵ Vgl. Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 29/30, 2010 [im Folgenden GdM], zweiter Teil.

wählt er eine andere Vorgehensweise. Die Bestimmung des Lebendigen erfolgt durch eine „vergleichende Betrachtung“ von bloß materiellen Dingen, Tieren und Menschen in ihrem jeweiligen Verhältnis zur Welt“⁶. Ausgangspunkt des Vergleichs sind die drei Thesen: *Der Mensch ist weltbildend, das Tier ist weltarm und der Stein ist weltlos*.⁷ Damit ein Vergleich der Thesen überhaupt möglich wird, geht Heidegger zunächst von der vorläufigen Arbeitshypothese aus, nach der „Welt“ die „Zugänglichkeit von Seiendem“ bezeichnet.⁸ Diese Arbeitshypothese ermöglicht es uns zunächst zwischen dem Organischen und Anorganischen zu unterscheiden. Der Stein stellvertretend für das Anorganische hat keinerlei Zugang zu Seiendem und wird deshalb als weltlos betrachtet. Wie sieht aber der Zugang aus, den das Organische zu Seiendem hat?

Um die Welthaftigkeit des Organischen näher zu bestimmen, werde ich im Folgenden zwischen Mensch, Tier und Pflanze unterscheiden, die alle in unterschiedlicher Weise Bezug auf Seiendes nehmen können.

1.1 Die Welt der Menschen

Der Mensch zeichnet sich nach Heidegger dadurch aus, dass er weltbildend ist. Dem Geschehen der Weltbildung selbst liegt die Struktur des *Entwurfs* zugrunde.

Der Entwurf als Urstruktur des genannten Geschehens ist die Grundstruktur der Weltbildung. Demgemäß sagen wir jetzt nicht nur te[r]minologisch strenger, sondern auch in klarer und radikaler Problematik: Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.⁹

Der Begriff des Weltentwurfes führt zurück auf Heideggers Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*¹⁰ und den Vortrag *Vom*

⁶ Wunsch, M., „Das Lebendige bei Heidegger“, *Art. cit.*, S. 394.

⁷ Vgl. GdM 262 f., 273 f. 265 f. Das methodische Vorgehen Heideggers muss trotz seiner der Sache angemessenen phänomenologischen Analysen des Lebendigen als problematisch angesehen werden. Ich kann auf die volle Problemlage hier nicht eingehen. Vgl. zu dieser methodischen Diskrepanz Wunsch, M., „Das Lebendige bei Heidegger“, *Art. cit.*, S. 397–404. Meine eigenen Überlegungen sind jedoch von Heideggers methodischem Problem nicht betroffen, da ich mich hier vorrangig auf seine phänomenologischen Einzelanalysen stütze.

⁸ vgl. GdM 292.

⁹ GdM 526 f.

¹⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt a.M., Klostermann, Gesamtausgabe, Bd. 26, 1978 [im Folgenden MAL].

*Wesen des Grundes*¹¹, in denen dieser Begriff eine zentrale Rolle spielt. „Weltentwurf“ bezeichnet dort die Transzendenz des Daseins. Transzendenz meint dabei Überstieg über das einzelne Seiende hin zum Seienden *im Ganzen*, d. h. der Welt. Dasein als In-der-Welt-sein transzendiert zur Welt.

Um den Zusammenhang zwischen Dasein, Transzendenz und Welt genauer zu fassen, geht Heidegger zurück auf die seiner Meinung nach philosophiegeschichtlichen Wurzeln des Transzendenzbegriffs. Den Charakter der Transzendenz als Überstieg sieht er bereits sowohl im platonischen Ausdruck ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*epekeina tes ousias*) mit dem Platon die Idee des Guten als „noch über das Sein hinausragend“ beschreibt, als auch in Aristoteles’ Ausdruck οὐ ἔνεκα (*hou heneka*), die Heidegger beide als „Umwillen“ übersetzt. So wie das Umwille (in Form der Idee des Guten) die Gesamtheit der Ideen transzendiert und sie so zugleich in ihrer Ganzheit und Zusammengehörigkeit organisiert, so liegt das Umwille auch der organisierten Totalität der Welt zugrunde. „Der Grundcharakter von Welt, wodurch die Ganzheit ihre spezifisch transzendente Organisationsform erhält, ist das Umwille. Welt als das, woraufhin Dasein transzendiert, ist primär bestimmt durch das Umwille.“¹²

Dieses nimmt eine Schlüsselrolle in der Identifizierung der Transzendenz mit der Freiheit ein, denn die Bedingung der Möglichkeit für das Umwille sieht Heidegger in der Freiheit.

Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der *Freiheit*. Nur wo Freiheit, da ein Umwille, und nur da Welt. Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch!¹³

Heidegger geht sogar soweit und sagt, dass „Freiheit selbst transzendiert, in ihr vollzieht sich und hat sich immer schon vollzogen der Überschritt über das Seiende [...]“¹⁴.

Als transzendierende ist Freiheit „Urentwurf“ oder auch „Urverstehen“. Die Welt, primär gekennzeichnet durch das Umwille, ist jene Ganzheit, die sich das Dasein als freies zu verstehen gibt.

¹¹ Heidegger, Martin, „Vom Wesen des Grundes“, in Ders., *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 9, 2004, S. 123–175 [im Folgenden WdG].

¹² MAL 238.

¹³ MAL 238. Vgl. außerdem MAL 246.

¹⁴ *Idem.*

Im Entwurf des Worumwillen als solchem gibt sich das Dasein die ursprüngliche *Bindung*. Die Freiheit macht das Dasein im Grunde seines Wesens ihm selbst verbindlich, genauer: gibt ihm selbst die Möglichkeit der Bindung. Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt.¹⁵

Diese Bindung bezieht sich durch die Seinsweisen des Daseins auf die Anderen wie auch auf Vorhandenes (bzw. Zuhandenes), d. h. diese ursprüngliche Bindung ist die Bedingung der Möglichkeit für Verantwortlichkeit. Diese Bindung hat aber auch gleichzeitig den Charakter des Halts. Dasein ist eben kein freischwebendes Seinkönnen, sondern seine Freiheit ist stets gebunden. „Diese Bindung hält sich die Freiheit selbst entgegen. Die Welt ist in der Freiheit wider diese selbst gehalten. Die Welt ist *freier Widerhalt* des Worumwillen des Daseins.“¹⁶ Welt wird somit nicht mehr primär, wie noch in *Sein und Zeit*, als Bewandtnisganzheit verstanden, sondern als „Widerhalt“ der Freiheit. Die „transzendente Freiheit“ versteht Heidegger als ein Geschehen, welches das Dasein dem Seienden aussetzt. Dasein ist vom Seienden umschlungen, von ihm eingenommen. Seiendes wird nicht länger bloß nur als Zuhandenes oder Vorhandenes verstanden, sondern in seiner Eigenständigkeit. Es kommt zu einer „Emanzipation“ des Seienden, welches nicht länger von der teleologischen Struktur des Daseins dominiert wird. Aus der Welt heraus erfährt das Dasein die Widerständigkeit der Dinge, der gegenüber es ohnmächtig ist.

„Das Dasein als freies ist Weltentwurf.“¹⁷ Der Begriff des Weltentwurfes zeichnet sich durch drei konstitutive Momente aus¹⁸, wobei zwischen den ersten beiden Momenten ein Antagonismus besteht¹⁹, aus dem das dritte Moment entspringt: Zunächst gibt es das Moment des *Entwurfes*. Freiheit findet sich nur dort, wo eine teleologische Perspektive eröffnet wird, wo ein Umwillen leitend ist, d. h. wo ein Begegnungsspielraum in Form der übertriftigen Welt eröffnet wird. So erst wird überhaupt der Welteingang, d. h. die Erfahrung von Seiendem, ermöglicht. So dann aber zeigt sich das Moment des *Entzugs*, denn hat erst das Seiende Eingang gefunden, so begegnet es uns in seiner Eigentümlichkeit. In seiner Widerständigkeit entzieht es sich dem Umwillen. Das Dasein findet sich eingenommen und ohnmächtig gegenüber dem Seiendem vor.²⁰ Zwischen diesen beiden Momenten

¹⁵ MAL 247.

¹⁶ MAL 248.

¹⁷ MAL 247. Der Begriff des Weltentwurfes spielt eine prominente Rolle im dritten Abschnitt von Heideggers Vortrag *Vom Wesen des Grundes*. Vgl. WdG 123–175.

¹⁸ Vgl. hierzu WdG 165–168.

¹⁹ Zur inhärenten Spannung des Weltentwurfes vgl. MAL 278 f.

²⁰ Vgl. MAL 279: „Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist.“

vermittelt der Begriff des Grundes. Welt ist nicht bloß Allheit des Seienden, sondern impliziert immer schon ein Verhältnis zwischen den Seienden. Die Welt hat immer auch ordnungsstiftende Funktion. Die Suche nach Gründen ist der Versuch des Daseins, das widerständige Seiende wieder in den Gesamtzusammenhang zu integrieren. Das dritte Moment bezeichnet also die *Auseinandersetzung* des Daseins mit Seiendem, die durch unsere Praxis des Begründens angezeigt wird. Echte Auseinandersetzung beinhaltet, dass unsere Erwartungen, die wir an die Dinge herantragen, enttäuscht werden können.

Im Begriff des Weltentwurfes liegt aber noch mehr, das mit einer gewissen Zweideutigkeit dieses Begriffs zusammenhängt. Zum einen meint Weltentwurf das erste Moment der transzendentalen Freiheit, den Überstieg durch das Umwillen, zum anderen bezeichnet er aber auch den Entwurf des Seienden im Ganzen, eine „Skizze“ der Welt, damit aber auch Entwurf eines Unendlichen. „Weltentwurf“ bezeichnet also sowohl das Entwerfen als auch das Entworfenen. Diese beiden Bedeutungen hebt Heidegger in Bezug auf den Begriff der Weltbildung hervor.

„Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend, und zwar „bildend“ in dem mehrfachen Sinne, [1] daß es Welt geschehen läßt, [2] mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.²¹

Es ist gerade die Transzendenz des Daseins, d. h. die dreifache Struktur des Weltentwurfes, die das Offenbarmachen von Seiendem an ihm selbst ermöglicht. Welt ist für Heidegger somit nicht bloß ein Totalitätsbegriff, sie ist im Grunde sogar mehr als das Seiende im Ganzen, denn sie schließt die Zugänglichkeit zu den Dingen mit ein. Sie ist die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen. Deswegen bezeichnet Heidegger in GdM Welt als „*Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*“.²²

1.2 Die Umwelt der Tiere und Pflanzen

Die Ausführungen Heideggers zur Seinsweise des Tieres bzw. des Organismus i. Allg. stützen sich auf zwei wesentliche Schritte, die sich in der Geschichte der Biologie vollzogen haben:²³

²¹ WdG 158.

²² GdM 412.

²³ vgl. GdM 379 ff.

Der erste Schritt besteht in der Erkenntnis des Ganzheitscharakters des Organismus. Ganzheit meint, dass der Organismus nicht zusammengesetzt ist aus Elementen und Teilen, sondern „das Werden und der Aufbau des Organismus [ist] in jedem seiner Stadien [...] von seiner Ganzheit selbst geleitet“²⁴. Diese Erkenntnis erwuchs Heidegger zufolge aus den Arbeiten von Hans Driesch. Seine Forschungen zeigen auf, dass die Idee des Ganzen sich als wirksam in der Entwicklung des Organismus erweist. Die einzelnen Zellen werden nicht einfach zusammengesetzt, sondern entwickeln sich hin zu einem Organismus als Ganzen, in welchem ihnen ihre jeweilige Aufgabe zufällt. Da es nun so scheint, als ob der Organismus sich auf ein „Ziel“ hin entwickelt, „schien die alte Auffassung des Lebens bestätigt, daß der Organismus sich zweckmäßig benimmt“²⁵. Dies führte allerdings zur biologischen Theorie des Neovitalismus, der von einem Rückgang auf eine verdeckt wirksame Kraft, von einer Entelechie, ausgeht. Sowohl Vitalismus als auch Mechanismus sind allerdings abzulehnen, denn „[w]ährend dieser eine Frage nach der Zielstrebigkeit nicht aufkommen läßt, unterbindet der Vitalismus dieses Problem zu früh“²⁶. Heidegger aber kommt es gerade darauf an, das Streben oder, wie er es nennt, die „Strebigkeit“ des Tieres angemessen zu fassen.

Damit zusammen hängt der zweite entscheidende Schritt, der sich in der Biologie vollzogen hat. Dieser besteht in der Einsicht in die Verbundenheit des Tieres mit seiner Umgebung. Das Tier hat eine „Umwelt“. Diesen Schritt sieht Heidegger vor allem in den Arbeiten Jakob Johann von Uexkülls verwirklicht. Freilich kannte zwar auch die Biologie zu Zeiten Heideggers die Disziplin der Ökologie, die sich ja gerade mit den Lebensweisen des Tieres in seiner entsprechenden Umgebung beschäftigt. Was Heidegger allerdings kritisiert, ist die Auffassung – wie sie vor allem im Darwinismus bestärkt wird –, „daß das Tier vorhanden sei und daß es sich dann an eine vorhandene Welt anpasse und sich danach entsprechend verhalte und daß von ihm das Beste [d. h. hier insbes. das Bestangepasste; S.W.S.] ausgelesen werde.“²⁷ Es kann nicht bloß darum gehen, die Lebensbedingungen festzustellen, sondern darum, eine Einsicht in das *Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung* zu gewinnen²⁸.

Beide Schritte führen zu einer radikaleren Interpretation des Organismus. „Dessen Ganzheit nicht durch die Leibeszanzheit des Tieres erschöpft ist, son-

²⁴ GdM 380.

²⁵ GdM 381.

²⁶ *Idem*.

²⁷ GdM 382. Vgl. zur Kritik an der Anpassung an Vorhandenes außerdem Uexküll, Jakob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909, S. 4 f. Uexküll unterscheidet hier zwischen den Arbeiten Darwins selbst und dem Darwinismus als Interpretation dieser Arbeiten.

²⁸ vgl. GdM 382.

dern die Leibesganzheit erst selbst auf dem Grunde *der* ursprünglichen Ganzheit verstanden wird.“²⁹ Diese ursprüngliche Ganzheit ist im Falle des Menschen die Welt, aber um was für eine Ganzheit handelt es sich im Falle des Tieres?

Der Organismus zeichnet sich durch zwei Aspekte aus, die ihn von der Maschine als einem komplexen Werkzeug unterscheiden. Zum einen besitzt ein Organismus Fähigkeiten, die ihren Ausdruck in den Organen finden. Werkzeug, oder allgemeiner Zeug, ist bei seiner Erzeugung bestimmt durch das, wozu es dienen soll, durch seine Aufgabe. Gleichzeitig bedeutet das Herstellen eines Zeugs *Verfertigung*. Das Zeug ist nach seiner Herstellung *fertig für* seine Aufgabe, zugleich fertig im Sinne von *vollendet*³⁰. Damit zusammen hängt der zweite Aspekt. Die Maschine braucht nicht nur einen Erbauer, sondern auch jemanden, der den Betrieb aufrecht erhält und sie repariert, wenn sie beschädigt wird oder Verschleiß eintritt. Gegenüber der Maschine zeichnet sich der Organismus durch *Selbsterstellung*, *Selbstleitung* und *Selbsterneuerung* aus. Diese Art der Selbstregelung steht im Zusammenhang mit der Fähigkeit des Organismus.

Beide, Zeug und Organ, dienen zu etwas, aber nicht in gleicher Weise. Das fertige Zeug untersteht in Bezug auf seinen möglichen Gebrauch einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen Vorschrift.

Das *Fähige* dagegen untersteht nicht einer Vorschrift, sondern es ist selbst *regelmittbringend* und *regelnd*. Es *treibt sich selbst* in bestimmter Weise *in sein Fähigsein zu ... vor*. Dieses Sichvortreiben und Vorgetrieben sein in sein Wozu ist im Fähigen nur möglich, wenn das Fähigsein überhaupt *triebhaft* ist. Fähigkeit ist immer nur da, wo Trieb ist.³¹

Im Triebcharakter der Fähigkeit liegen zwei Aspekte. Zunächst ist ein Trieb als solcher stets auf etwas gerichtet, unterwegs zu ...³² Zugleich liegt im Hintreiben zu ... eine „reflexive“ Bewegung. „Das Fähigsein zu ... ist ein in gewisser Weise durchmessendes, triebhaftes *Sichvorlegen* und vorlegend *Sich-vor-legen* in das eigene Wozu, in sich selbst. Fähigsein – darin liegt dieses ‚sich in sich selbst‘.“³³ Die Selbsttheit des Organismus zeichnet sich bereits in Begriffen wie Selbsterzeugung, Selbsterhaltung usw. ab. Die Fähigkeit bleibt stets „sich zu eigen“ in der triebhaften Bezogenheit³⁴. Dabei findet der Rückbezug auf sich selbst ohne Selbstbewusstsein oder Reflexion im engeren Sinne statt. Es ist daher zwischen dem Selbst des

²⁹ GdM 383.

³⁰ vgl. GdM 324.

³¹ GdM 333 f.

³² vgl. GdM 335.

³³ GdM 339.

³⁴ vgl. GdM 340.

Menschen und der Selbstheit des Tieres, die Heidegger das „Eigentum“ des Tieres nennt³⁵, zu unterscheiden.

Wichtig bleibt hier festzuhalten, dass das Tier in seiner Triebhaftigkeit zum einen auf Anderes als sich selbst bezogen ist und dabei zugleich auf sich selbst, weil seine triebhaften Fähigkeiten zur *Selbstregelung* dienen. Die Fähigkeiten eines Organismus zeichnen ihn als solchen aus. Gerade im triebhaft verfassten Fähigsein sieht Heidegger das Wesen des Lebens³⁶. Diese „eigentümliche“ rückbezügliche Bewegung kennzeichnet die Bewegtheit des Lebens.

Obwohl nun das Tier auf anderes gerichtet ist und insofern offen für es ist, ist ihm Seiendes als solches gerade durch die triebhafte Bezogenheit verschlossen, es ist von dem Seienden, auf das es gerichtet ist, *benommen*. Benommenheit ist, so könnte man in einem gewissen Sinne sagen, das tierische Pendant zum menschlichen Seinsverständnis. „Die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das Tier seinem Wesen nach *in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*.“³⁷ Der grundlegende Unterschied zum Menschen besteht darin, dass das Tier dem Gegenstand seines Benehmens überlassen ist, ohne dergleichen als solches zu erfassen³⁸. Gerade aufgrund seiner Getriebenheit ist das Tier benommen von dem, woran es überlassen ist, ihm ist ein Vernehmen von etwas als etwas wesenhaft genommen. „*Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar*.“³⁹ Gleichzeitig ist die Benommenheit des Tieres charakterisiert durch eine „Hingenommenheit durch ...“. Das Tier ist innerhalb einer Triebmannigfaltigkeit umgetrieben, wodurch eine für das Tier eigentümliche Offenheit entsteht. Diese Offenheit beschreibt Heidegger mittels des Begriffs des *Enthemmungsringes*.⁴⁰

Wir sahen, dass zum Fähigsein des Organismus seine Triebhaftigkeit gehört. „[J]eder Trieb ist in sich bestimmt durch eine *Zugetriebenheit* zu den anderen. Die Getriebenheit als Zu-getriebenheit von Trieb zu Trieb hält und treibt das Tier in einem *Ring*, über den es nicht hinauspringt, innerhalb dessen etwas für das Tier offen ist.“⁴¹ Aber wie kann es für das Tier dadurch etwas Offenes geben? Wie kann es sich auf Anderes beziehen? Die Offenheit des Tieres, so Heideggers Antwort, liegt in der *Enthemmung*. „Das Fähigsein zu ... und somit das Benehmen ist of-

³⁵ vgl. GdM 340.

³⁶ vgl. GdM 343.

³⁷ GdM 347 f.

³⁸ vgl. GdM 359.

³⁹ GdM 361.

⁴⁰ Hinter dem Begriff „Enthemmungsring“ steht Heideggers Interpretation der Umweltlehre Uexkülls. Sein Begriff der Enthemmung entspricht dem Uexküll'schen Funktionskreis. Vgl. GdM 383.

⁴¹ GdM 363.

fen für Veranlassungen, für Anlässe, für solches, was das Fähigsein zu ... je so und so anläßt, d. h. enthemmt.“⁴² Die Triebstruktur spielt sich nicht einfach ab, sondern sie ist als solche auf Anderes angewiesen, das den, wie Uexküll es nennt, Funktionskreis in Gang bringt. Wesentlich für diese Konzeption ist, dass der Trieb bzw. Funktionskreis als eine gespannte Verhaltensdisposition aufgefasst wird. Der Trieb hat eine „innere Gespanntheit und Geladenheit [...], eine Gestautheit und Gehemtheit, die wesensmäßig der Enthemmung bedarf, um ein Treiben zu werden“⁴³. Die Offenheit des Tieres besteht im Enthemmungsring, innerhalb dessen das Tier offen für Enthemmendes ist. In seiner Hingenommenheit ist es offen für die Enthemmungsmannigfaltigkeit. Insofern nun das Enthemmende das Fähigsein des Tieres „an-läßt“⁴⁴, entzieht es sich dem Tier. „[D]ieses Enthemmende muß sich dabei ständig seinem Wesen nach zurückziehen, es ist *kein Bleibendes*, das dem Tier *als ein möglicher Gegenstand gegenübersteht* [...].“ GdM 372 Wenn die Enthemmung erfolgt ist, „verschwindet“ das Objekt.

Die Objekte, die eine Bedeutung für die Organismen haben, habe diese nur, weil sie einen Funktionskreis (die Enthemmung) erfüllen, d. h. die Objekte erfüllen eine Funktion für die Selbstregelung des Organismus.⁴⁵ „Indem wir Subjekt und Objekt als Ganzes eines Triebvollzuges sehen, erschließt sich uns die Bedeutung des Objektes für das betreffende lebende Subjekt und das ganze ihrer Subjekt-Objekt-Beziehung als lebendiger Sinn.“⁴⁶ Die Umwelt ist somit der biosemantische Raum des Organismus.

Bei den vorangegangenen Ausführungen fällt auf, dass sie sich auf den zoologischen Aspekt der Biologie konzentrieren und den botanischen Aspekt weitgehend außen vor lassen. Dies hatte bereits Hermann Weber an Uexkülls Umwelttheorie, auf die sich Heidegger ja in seinen eigenen Ausführungen wesentlich stützt, moniert.⁴⁷ Um die Bezugnahme des Lebendigen zu präzisieren, sollten wir daher mit Weber zwischen „Umgebung“ und „Umwelt“ unterscheiden.⁴⁸ Die *Umgebung* schließt alle Faktoren, also sowohl die biotischen (andere Organismen) als auch abiotische (etwa geologische Gegebenheiten, Klima, Nährstoffgehalt des Bodens),

⁴² GdM 369.

⁴³ GdM 370.

⁴⁴ vgl. GdM 369.

⁴⁵ Zum Begriff des Funktionskreises vgl. Uexküll, Jakob von (1973), *Theoretische Biologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, Kapitel 5, S. 150 ff.

⁴⁶ Uexküll, Jakob von (1947), *Der Sinn des Lebens*, Godesberg, Verlag Helmut Küpper, 1947, S. 106.

⁴⁷ Vgl. Weber, Hermann, „Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen biologischen Umweltbegriffes“, in *Die Naturwissenschaften* 27 (1939), S. 633–644, hier: S. 636.

⁴⁸ Vgl. *Idem*. Vgl. außerdem Weber, Hermann, „Der Umweltbegriff der Biologie und seine Anwendung“, in *Der Biologe* 8 (1939), S. 245–261, hier: S. 252 ff.

mit ein; sie beschreibt den Lebensraum, in dem wir den Organismus versetzt vorfinden. Die *Umwelt* hingegen gehört zum Begriff des Organismus. Sie umschließt jene Faktoren die zur funktionalen Selbstregulierung des Organismus dienen. Dabei ist es der Bauplan des Organismus, der vorgibt, welcher Ausschnitt der Umgebung zur Umwelt des Organismus wird. An diesen Ausschnitt ist er durch seine Funktionskreise gebunden.

Mit dieser Unterscheidung wird nun verständlicher, dass auch Pflanzen, „Bezug nehmen“ zu Anderem; auch hier finden wir die Funktion der Enthemmung. Als autotrophe Organismen sind Pflanzen in der Lage aus anorganischen Elementen Energie zu gewinnen, wie der Prozess der Photosynthese zeigt. Darüber hinaus aber sind einige Pflanzen in der Lage auf andere Organismen (Pflanzen und Tiere) zu reagieren. Etwa indem sie chemische Botenstoffe in den Boden entlassen, und so das Wachstum anderer Pflanzen hemmen. Manche Bäume senden sogar Botenstoffe in die Luft, um andere Individuen der eigenen Art vor Fressfeinden zu „warnen“. Die gewarnten Bäume reagieren darauf dann z.B. mit der Anlagerung von Bitterstoffen in der Rinde. Dieses Phänomen ist in der Biologie bekannt als Allelopathie.

Der wesentliche Unterschied nun zwischen dem Menschen und den Tieren und Pflanzen liegt in der Welthabe des Menschen. Nicht-menschliche Organismen sind beschränkt auf ihren jeweiligen Umring. Diese Umringe liegen aber nicht einfach nebeneinander, sondern greifen ineinander über.⁴⁹ Gerade dieses Ineinandergreifen der Umringe zeichnet nach Heidegger die lebendige Natur aus. Ja mehr noch: „Es offenbart sich uns in diesem Ringen der Umringe ein innerer Herrschaftscharakter des Lebendigen innerhalb des Seienden überhaupt, eine innere, im Leben selbst gelebte Erhabenheit der Natur über sich selbst.“⁵⁰ Der Mensch zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er an dieser Erhabenheit teilhat, denn wir sind in der Lage das Ineinandergreifen der Umringe zu bemerken. Dies gelingt uns aber nur, weil wir in einer eigentümlichen Weise in den „Umringzusammenhang des Lebendigen“⁵¹ versetzt sind.

Neben dem Menschen sind alle Organismen so verfasst, dass sie erst gar keine Welt haben können. Der privative Ausdruck Weltarmut ist hier irreführend, denn

⁴⁹ Vgl. GdM 401. Die Umringe der Tiere können parallel liegen (z.B. der einer Maus und der einer Kuh) oder sich überkreuzen. So kann sich z.B. der Umring der Maus mit dem des Falken überschneiden, insofern die Maus als Beute im Nahrungs-Funktionskreis des Falken auftritt. Ein und dasselbe Objekt kann als unterschiedlicher Bedeutungsträger in verschiedenen Funktionskreisen auftreten. Vgl. Langthaler, Rudolf, *Organismus und Umwelt. Die biologische Umweltlehre im Spiegel traditioneller Naturphilosophie*, Hildesheim [u.a.], Olms, 1992, S. 122.

⁵⁰ GdM 403.

⁵¹ *Idem.*

er impliziert, Tiere und Pflanzen könnten eine Welt haben, aber seien dessen beraubt. Der Grund, warum Heidegger den Begriff Weltarmut dennoch verwendet, liegt darin, dass er im Vergleich des Tieres zum Menschen gebraucht wird.⁵² Die Umwelt des Tieres und der Pflanze ist in einem gewissen Sinne eine rudimentäre „Welt“.

Uexküll verfällt in einem gewissen Sinne dem umgekehrten Problem. Obwohl er zugesteht, dass das Tier keinen Gegenstand *als* Gegenstand aufzufassen vermag, betrachtet er die Welt des Menschen letztlich als eine bloß komplexere Umwelt.⁵³

Damit ebnet Uexküll den prinzipiellen Unterschied zwischen der Umwelt (Enthemmungsring) und Welt ein.⁵⁴ Dieser wird deutlich, wenn man sich betrachtet, *wie* Menschen und nicht-menschliche Organismen an Seiendes gebunden sind.

Das, was Heidegger als „Ring der Umringe“ bezeichnet, ist nichts anderes als das Hervortreten der Umwelt aus der Umgebung. Der Bauplan des nicht-menschlichen Organismus bestimmt, wofür er offen und zugleich woran er gebunden ist.⁵⁵ Die Bindung des Tieres an Seiendes erfolgt durch die Enthemmung bzw. durch den Funktionskreis. Tiere und Pflanzen sind „zu innig“ von der Natur umschlungen, bei ihnen liegt eine unmittelbare Orientiertheit vor.

Die Bindung des Menschen an Seiendes hingegen geschieht mittels des Weltentwurfs, durch den wir die Widerständigkeit des Seienden erfahren und in Auseinandersetzung mit ihm treten. Wir sind an es gebunden, insofern wir „eine Erfahrung mit ihm machen“. Dazu gehört, dass uns Seiendes je *als etwas offenbar* ist. Anstatt benommen ist der Mensch dem Seienden ausgeliefert, allerdings in der Weise, dass er die Möglichkeit unterschiedlicher Bezugnahme hat.⁵⁶

⁵² Vgl. GdM 393. Gerade der Begriff der Weltarmut verweist auf das methodische Problem in GdM. Vgl. Wunsch, M., „Das Lebendige bei Heidegger“, *Art. cit.*, S. 394–398.

⁵³ Vgl. Uexküll, Jakob von / Kriszat, Georg, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Frankfurt a.M., S. Fischer, 1970, Kapitel „Bedeutungslehre“, S. 107–177. Vgl. hierzu Langthaler, R., *Organismus und Umwelt, Op. cit.*, S. 126, Anm. 38.

⁵⁴ Dies hat bei einer Reihe von Autoren Kritik hervorgerufen. Vgl. Langthaler R., *Organismus und Umwelt, Op. cit.*, S. 226–232 und 235–247.

⁵⁵ Vgl. Uexküll, J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere, Op. cit.*, S. 5.

⁵⁶ Vgl. GdM 262: „Der Mensch aber gilt nicht nur als ein Stück der Welt, innerhalb ihrer vorkommend, sie mitausmachend, sondern der Mensch steht der Welt gegenüber. Dieses Gegenüberstehen ist ein *Haben* der Welt als das, worin sich der Mensch bewegt, womit er sich auseinandersetzt, was er beherrscht und was er zugleich bedient und dem er ausgeliefert ist.“

2. Drang des Lebens

Wie Weber zu Recht hervorhebt, ist der Umweltbegriff ein Beziehungsbe-
griff.⁵⁷ Zur Faktizität des Lebendigen gehört seine „Welthaftigkeit“. Alles Lebendi-
ge hat notwendig Zugang zu etwas, das es nicht ist. Die Mannigfaltigkeit der
Beziehungen des Organismus zu seiner Umwelt markiert dessen „Über sich hinaus
vermittelt sein“. Im zweiten Teil meiner Überlegungen möchte ich auf jenes Ge-
schehen eingehen, das zu diesem „Über sich hinaus vermittelt sein“ treibt. Dieses
Geschehen wird von Heidegger in seiner Leibniz-Interpretation in MAL analysiert.

Die Ausführungen im ersten Teil haben gezeigt, dass das Lebendige durch
zwei Grundprinzipien bestimmt ist: *Drang* und *Selbstbezüglichkeit*.⁵⁸ Die Selbst-
bezüglichkeit steckt implizit in der Nahrungsbeschaffung, der Verdauung, der
Verteidigung und in der Fortpflanzung von Lebewesen. Gerade die Fortpflanzung
zeigt, dass die Selbstbezüglichkeit über das einzelne Individuum hinaus geht. All
dies geschieht *um* des Lebewesens selbst *willen* – wobei sowohl das Individuum
als auch die zugehörige Art gemeint sind. Diese Art der Selbstbezüglichkeit wird
im Begriff der „Selbstregelung“ deutlich. Freilich wird dabei kein Selbst ausgebil-
det, geschweige denn ein Ich. Aber die „Tätigkeiten“, selbst einer Pflanze, sind auf
sich selbst bezogen. All dies ist aber auch Ausdruck eines Antriebs. Drang und
Selbstbezüglichkeit sind notwendig aufeinander bezogen, bedingen sich gegen-
seitig. Ohne den Drang, ohne einen Antrieb könnte die Selbstbezüglichkeit sich
überhaupt nicht entfalten, sie wäre nie zur Ausprägung gelangt. Auf der anderen
Seite gibt die Selbstbezüglichkeit dem Drang eine Richtung vor, wodurch er über-
haupt zur Entfaltung treiben kann, denn blinder Drang ohne Richtung verglüht
und bleibt wirkungslos.

Die Welthaftigkeit allen Lebens liegt in diesen beiden Grundprinzipien. Im
Falle des Menschen führen sie zur Ausbildung einer Welt, im Falle der Tiere und
Pflanzen bildet sich eine Umwelt bzw. ein Enthemmungsring.

In seinen Analysen des Dranges hebt Heidegger hervor, dass das Moment der
Selbstbezüglichkeit bereits Teil des Dranges selbst ist. „Drang“ bezeichnet „weder
eine Anlage noch ein[en] Ablauf, sondern das Sich-angelegen- sein-lassen, sich
selbst nämlich; gemeint ist das Sich-auf-sich-selbst-anlegen (wie in der Wendung
„er legt es darauf an“), das Sich-selbst-anliegen“⁵⁹. Was Heidegger hier zu beschrei-

⁵⁷ Vgl. Weber, H., „Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen biologischen Umweltbegriffes“, *Art. cit.*, S. 636.

⁵⁸ Die Aufgabe einer möglichen Ontologie des Lebendigen, die hier freilich nur skizziert werden kann, bestünde in der Auslotung und der weiteren Ausführung dieser beiden Prinzipien, welche Heidegger so zwar nicht erwähnt, zu deren Formulierung aber seine Analysen wesentlich beitragen.

⁵⁹ MAL 102.

ben versucht, ist eine Art Spannung. Der Drang ist mehr als nur eine ruhende Fähigkeit, er ist ein Wirken, aber keine „Wirkung im eigentlichen Vollzug“⁶⁰. Als diese Spannung nimmt der Drang seinen Antrieb aus sich selbst.

Das Auszeichnende des Dranges aber ist Heidegger zufolge, dass er Einheit stiftet. Dies setzt zwei Dinge voraus. Zum einen, dass der Drang selbst einfach ist, er darf kein Aggregat, keine Ansammlung von Teilen sein. Zum anderen muss es auch schon eine Mannigfaltigkeit geben, die es zu einigen gilt. Der Drang zeichnet die Mannigfaltigkeit in ihrer Einheit vor.

Sofern nun aber das einfach Einigende *Drang* ist und allein als solches Drängen zugleich Mannigfaltiges in sich tragen, Mannigfaltiges sein soll, muß das Mannigfaltige den Charakter des Drängens, d. h. der Bewegtheit überhaupt haben. Mannigfaltiges in Bewegung aber ist das Veränderliche und sich Ändernde. Das Mannigfaltige innerhalb des Dranges muß den Charakter des Gedrängten haben. Ein Gedrängtes ist ein Be-drängtes. Das Be-drängte im Drang aber ist er selbst. Darum liegt im Drang selbst das Sichüberholen, liegt in ihm Umschlag, Änderung, Bewegtheit. Das heißt: der Drang ist das im Drängen selbst sich Ändernde, er ist das *Ge-drängte*.⁶¹

Festzuhalten ist hier zunächst, dass zum Drang stets Mannigfaltigkeit gehört und zur Mannigfaltigkeit ebenso Drang, weil er ihr Einheit verleiht. Wenn Heidegger davon spricht, dass der Drang Mannigfaltiges in sich trägt, so meint dies nicht, dass der Drang einen Art von Behälter ist, der allerlei Seiendes enthielte. Vielmehr ist damit gemeint, dass das Drängen stets ein „Bild“, eine „Skizze“ der Mannigfaltigkeit bereits in sich schließt. Die durch den Drang gestiftete Einheit ist gerade kein bloß nachträgliches Zusammenfügen, keine Art Ansammlung, „sondern ursprüngliche organisierende Einigung“⁶². Als solche muss das konstitutive Prinzip der Einigung der Mannigfaltigkeit vorausgehen.

Das Einigende muß voraus sein – das besagt: vorweg auslangend nach etwas, von wo aus jedes Mannigfaltige schon seine Einheit empfangen hat. Das einfach Einigende muß ursprünglich *ausgreifend* sein und als ausgreifend eben im vorhinein *umgreifend*, so zwar, daß alles Mannigfaltige je schon in der Umgriffenheit sich vermannigfaltigt.⁶³

Das ist es, was Heidegger meint, wenn er sagt, dass der Drang die Mannigfaltigkeit bereits in sich trägt. Die Struktur des Dranges ist in sich bereits ausgreifend,

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ MAL 111 f.

⁶² MAL 112.

⁶³ *Idem.*

d. h. *ekstatisch*. Das, was der Drang vorausgreifend in sich trägt, ist die Einheit der Mannigfaltigkeit, und genau darin liegt sein „Welt-Charakter“⁶⁴. Das „Bild“, das der Drang also gerade vorzeichnet, ist ein „Weltbild“ und zwar i. S. der Weltbildung.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Dranges neben der Einheitsstiftung ist seine Endlichkeit. Die Endlichkeit des Dranges ist formal betrachtet seine Einschränkung. Diese muss, so Heidegger, in dem metaphysischen Grundzug des Dranges selbst, in seinem vorausgreifenden Vorstellen von Einheit liegen.

In diesem vorstellenden Einigen liegt ein *Vorweghaben von Einheit*, auf die der Drang als vorstellender und zu Übergang tendierender *hinschaut*. Im Drang als vorstellendem appetitus liegt gleichsam ein ‚Punkt‘, darauf im Vorhinein das Augenmerk gerichtet ist: die Einheit selbst, von der aus er einigt. Dieser Augenpunkt oder *point de vue*, Gesichtspunkt, ist konstitutiv für den Drang. Dieser Augenpunkt, d. h. das in ihm vorweg Vorgestellte ist auch das, was vorweg alles Drängen selbst regelt.⁶⁵

Aufgrund dieser Konstruktion gelingt es Heidegger weiterhin in der Immanenz zu verbleiben, da der Drang nicht „von Außen“ auf etwas stößt, das ihn begrenzt, sondern eine Selbstregelung im Drang liegt. In dieser liegt zugleich auch das *principium individuationis*.

Etwas, was wie Drang in sich selbst ausgreifend ist, und zwar so, daß es gerade in diesem Ausgreifen sich hält und ist, hat in sich die Möglichkeit, sich selbst zu erfassen. In einem Drängen nach ... durchmißt das Drängende immer eine Dimension, d. h. es durchmißt sich selbst und ist dergestalt sich selbst offen, und zwar der Wesensmöglichkeit nach. Aufgrund dieser dimensional *Selbstoffenheit* kann ein Drängendes nun auch sich selbst eigens erfassen, also über das Perzipieren hinaus zugleich sich selbst mit präsentieren, sich mit dazu perzipieren: *apperzipieren*.⁶⁶

Der Drang zeichnet die Einheit der Mannigfaltigkeit vor, indem er sie von einem Augenpunkt aus vorstellt. Die gesamte Welt ist so in einer bestimmten Perspektive vorweggenommen. Dies geschieht so, dass die Welt „sich darin in bestimmter Weise bricht“⁶⁷. Diese „perspektivische Brechung“ nun ermöglicht Individuation, ermöglicht Selbstoffenheit. „Dieses Sichselbstenthülltsein kann nun verschiedene Stufen haben, von der vollkommenen Durchsichtigkeit bis zur

⁶⁴ MAL 114.

⁶⁵ MAL 117.

⁶⁶ MAL 117 f.

⁶⁷ MAL 118.

Betäubung und Benommenheit.“⁶⁸ Im Hinblick auf das, was ich eingangs über die Grundprinzipien des Lebens gesagt habe, bedeutet dies, dass jedem Lebewesen diese Selbstoffenheit eignet. Selbstoffenheit steht hier für das, was ich Selbstbezüglichkeit genannt habe. Jedes Lebewesen und seine notwendig zu ihm gehörige Umwelt ist die Verwirklichung des Dranges, aber nur im Falle des Menschen kommt es zu einem konkreten Sich-selbst-mit-vor-stellen.

Je nach Komplexität des Organismus ist demnach nicht nur der Bezug zur Umwelt, sondern auch zu sich selbst bestimmt. Jedes Tier ist hinsichtlich des Grades von Offenheit durch die Weite bestimmt, die der ihm eigentümliche Drang in der Lage ist zu erdrängen, der letztlich in der jeweiligen Organisation liegt, die wir im Gegensatz zum Dasein des Menschen Organismus nennen.⁶⁹

Welche Schlüsse lassen sich nun aus Heideggers Analysen ziehen? Zunächst können wir sagen, dass der Drang jenes ontologische Prinzip ist, das die Welt vorzeichnet. Zugleich jedoch kennzeichnet diese Drangstruktur auch das Geschehen der Lebensbewegtheit. Der Drang des Lebens ist kontingent, zufällig, aber nicht bloß im Sinne der Modalität, d. h. als kategoriales Gegenstück zur Notwendigkeit, sondern in dem ursprünglicheren Sinne des lateinischen Wortes *contingo*, als dasjenige „was mich betrifft“, „was mir widerfährt“. Der Lebensbewegtheit kommt ein Widerfahrnischarakter zu. Zugleich bestimmt dieses Widerfahrnis die Faktizität alles Lebendigen. Jedes natürliche Individuum – und damit sind alle Lebewesen gemeint, Menschen, Tiere und Pflanzen – ist bestimmt durch die Drangstruktur des Lebens.

Die Faktizität, d. h. die Wirklichkeit organismischen Daseins, so Uexküll, ist ohne den Umweltbezug nicht denkbar. Die Umwelt des Organismus ist seine Wirklichkeit. Zu dieser Wirklichkeit gehören immer auch Widerstände. „In allem endlichen Drang, der sich je in einer Perspektive vollzieht, liegt immer und notwendig Widerständiges, was dem Drang als solchem entgegensteht.“⁷⁰ Die Lebewesen sind gerade Lebewesen, weil sie sich in diesem Geschehen vorfinden. Während die Lebensbewegtheit sich bei Tieren und Pflanzen als ein „Ringens des Umrings“, d. h. als ein Herausheben aus der Umgebung in eine Umwelt manifestiert, zeigt sie sich bei Menschen in dem Versetztsein in den Umringszusammenhang, d. h. in der Weltbildung. Der Drang hebt das natürliche Individuum heraus und lässt es so Zugang gewinnen zu dem, was es nicht ist und zu sich selbst.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Kessel, Thomas, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Freiburg/München, Alber, Alber Thesen, 2011, S. 177.

⁷⁰ MAL 121.

LA CONTINGENCE DANS LA POSSIBILISATION ET DANS LE RETRAIT. À PROPOS DU TRANSCENDANTALISME DE HEIDEGGER

ALEXANDER SCHNELL

Abstract

In this paper, the author deals with the problem of contingency not merely in the context of modal logic, but rather by showing that a certain understanding of contingency determines Heidegger's transcendentalism as well as his thought after the "Kehre." For this purpose he lays on *Sein und Zeit* and roughly on *Was heißt Denken?* It appears that the question of contingency comes across in the deep speculative ground of Heidegger's different philosophical projects.

Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis.

M. Heidegger¹

„Transzendental“ bedeutet bei Kant so viel wie: ontologisch; aber Ontologie der „Natur“, im wie-testen Sinne, betreffend. Für uns ist der Ausdruck gleichbedeutend mit: fundamentalontologisch.

M. Heidegger²

¹ « Tout décèlement de l'être en tant que le *transcendens* est une connaissance *transcendante* » (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, p. 38).

² « 'Transcendental' signifie chez Kant en gros 'ontologique', mais en tant que cela concerne l'ontologie de la 'nature' au sens le plus large ; pour nous, ce terme signifie la même chose que 'relevant d'une ontologie fondamentale' » (Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Held, K. (éd.), Frankfurt a. M., Klostermann, 1978, p. 218 sq). Lorsqu'on prend ensemble ces deux citations, force est de constater que Heidegger opère ici une identification, *via* l'usage du concept de « transcendantal » de l'être (tout court) et de l'être *du Dasein*.

La pensée de Heidegger depuis le milieu des années 1920, c'est-à-dire à partir des textes préparatoires à *Être et temps*, jusqu'à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, est une pensée qui s'inscrit *d'abord et surtout* (avec toutes les conséquences que cela implique) dans la tradition philosophique – inaugurée par Kant et dont Husserl était lui aussi resté tributaire – que l'on connaît sous le terme de la philosophie *transcendantale*. Elle s'y inscrit, et elle l'a profondément modifiée – à un tel point qu'elle l'a finalement abandonnée. Donc, il faut le souligner, le Heidegger d'*avant* le célèbre « tournant » du milieu des années 1930 est un philosophe qui appartient à la tradition de la philosophie transcendantale et ce, parce qu'il introduit dans cette tradition un concept (celui du « possible ») qui la fait apparaître sous un nouveau jour. Et les différentes « occurrences », pour ainsi dire, de ce concept, en particulier, et du transcendantal, en général, dans l'œuvre de Heidegger constituent les étapes décisives de l'évolution de la pensée heideggerienne entre la rédaction d'*Être et temps* et 1930 – d'où le lien qui unira les trois ouvrages auxquels nous nous référerons tout particulièrement : *Être et temps*, les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*.

Comment l'affirmation selon laquelle le projet heideggerien d'une phénoménologie ontologique est une figure de la philosophie *transcendantale* peut-elle être justifiée ? Deux aspects sont ici décisifs – l'un renouant directement avec Kant, l'autre rendant fructueuse une compréhension plus générale de la position transcendantale. Aussi montrerons-nous, d'une part, que l'identification qu'effectue Heidegger entre le « concept phénoménologique de phénomène » et l'« être » réalise l'ancrage des structures transcendantales kantienne dans l'ontologie phénoménologique ; et, d'autre part, que les ébauches heideggeriennes s'inscrivent tout à fait dans une définition plus généralisée de la philosophie transcendantale.

Pour pouvoir établir dans toute sa clarté la proximité avec Kant (qui est bien plus marquée qu'on ne l'admet habituellement), il faut donc, dans un premier temps, mettre le doigt sur une structure fondamentale dans l'analyse heideggerienne du concept du phénomène, ce qui implique de revenir encore une fois sur le paragraphe méthodologique de *Sein und Zeit* qui a déjà souvent été commenté.

Dans ce célèbre § 7, Heidegger s'emploie à *élucider* le sens du « concept de phénomène », en général, et celui du « concept *phénoménologique* de phénomène », en particulier. Pour ce faire, il introduit une double distinction. Tout d'abord, il distingue entre le « phénomène », et l'« apparition ». Dans le *phénomène* a lieu

C'est cette identification qui caractérise en premier chef le transcendantalisme heideggerien des années 1920.

un « se-montrer », tandis que l'*apparition* est un « ne-pas-se-montrer », c'est-à-dire qu'elle renvoie à chaque fois à quelque chose d'*autre* qui ne se montre pas, mais qui « se manifeste (*sich meldet*) » ou « s'annonce » *dans* ou *à travers* quelque chose qui, à son tour, se montre (par exemple la fièvre à travers des joues rouges). Heidegger appelle ce qui se montre de cette façon très spécifique le « manifestant (*Meldendes*) ». L'*apparition* (= ce qui se manifeste) « indique » ici cela même qui ne se montre pas. Le phénomène est alors caractérisé par une « auto-donation » (ou « auto-phénoménalisation »), qui se donne soi-même, l'*apparition* par une « hétéro-donation » (ou « hétéro-phénoménalisation »), qui donne un autre que soi-même.

Ensuite, Heidegger divise derechef le « phénomène » et l'« apparition ». Un *phénomène* peut se montrer à (même) lui-même et de lui-même tel qu'il *est* ; mais il peut aussi se montrer tel qu'il n'est *pas*. Dans le premier cas, Heidegger parle du « sens véritable (*echt*) de phénomène » ; dans le second cas, il ne s'agit que de l'« apparence » ou du « paraître ». L'*apparition* désigne, quant à elle, ou bien tout le processus de l'« apparaître » (de l'« indication »), c'est-à-dire un rapport de renvoi entre ce qui se manifeste (qui se montre) et ce qui est manifesté ou indiqué (qui, nous l'avons dit, ne se montre pas) ou bien *cela même qui manifeste* (ou qui indique) ce qui est caché³.

Enfin, Heidegger en vient à la distinction décisive entre trois concepts de phénomène – entre le concept « formel », le concept « vulgaire » et le concept « phénoménologique » de phénomène. Pour comprendre de quoi il s'agit, il faut *établir* le lien avec la philosophie théorique de Kant.

Heidegger introduit d'abord une nouvelle expression – celle de « simple apparition » qui constitue l'unité de quelque chose qui se montre et d'un manifestant (en termes *kantiens* : d'un « objet (de l'intuition empirique) *qui se montre* » et d'une « apparition » qui, en tant que « manifestant », renvoie à quelque chose qui ne se montre *jamais* (à la « chose en soi »). Que signifient alors le concept « formel », le concept « vulgaire » et le concept « phénoménologique » de phénomène ? Le sens de ces expressions n'a pas *été établi* de façon absolument claire et univoque par Heidegger. Dans son ouvrage *Anonyme Phänomenologie*, Oliver Cosmus iden-

³ Heidegger signale par ailleurs que l'« apparition » peut encore être entendue au sens de « ce qui se montre » (donc dans le premier sens du « phénomène »). Or, on peut d'ores et déjà remarquer que pour la compréhension du « concept phénoménologique de phénomène » (cf. *infra*), le « paraître » (ou l'« apparence ») est secondaire. En revanche, il faut retenir ici le « sens véritable de phénomène », c'est-à-dire ce qui se montre (à (même) soi-même et de soi-même), et le « manifestant » qui constitue la part « visible » du processus d'un « ne-pas-se-montrer » (à savoir, précisément, de l'« apparaître »). Dans le concept phénoménologique de phénomène interviennent ainsi *et* un se-montrer (à même ce qui se montre) *et* un ne-pas-se-montrer.

tifie le concept « formel » et le concept « véritable » de phénomène : il englobe, selon lui, « ce qui se montre à (même) soi-même et ses modifications »⁴. Mais on peut se demander si cette affirmation est vraiment tenable compte tenu de tous les aspects ici en jeu⁵. Cela semble certes ressortir du contexte immédiat. Mais la question se pose, dès lors, de savoir pourquoi la distinction entre ces trois concepts de phénomène n'est introduite qu'une fois que la nature de la « simple apparition » a été précisée ; deuxièmement, pourquoi Heidegger utilise ici *deux* expressions pour ce qui se montre à (même) soi-même (à savoir le sens « véritable » du phénomène et le concept « formel » de phénomène) où une seule aurait suffi ; et, troisièmement, pourquoi Heidegger peut parler au niveau du « concept vulgaire de phénomène » (qui se rapporte immédiatement à la structure complexe de ce qu'il appelle « simple apparition ») d'une « application légitime » du « concept formel de phénomène » – étant donné que la structure de ce concept de phénomène (en tant que ce qui se montre) est complètement différente de celle du concept vulgaire de phénomène (où intervient un manifestant) et que, du coup, cela n'a plus de sens de parler d'une « application ».

Une réponse convaincante à ces questions ne peut être donnée que si l'on prend toute la mesure du fait que le couplage de deux expressions, caractéristique de la « simple apparition », constitue la toile de fond pour ces trois concepts de phénomène. Pour pouvoir saisir la structure du « concept formel de phénomène », il faut partir – à rebours, et en ayant en vue la « simple apparition » kantienne – du « concept vulgaire de phénomène ». Celui-ci s'illustre moyennant le rapport entre le « phénomène » (au sens kantien) et la « chose en soi » – donc moyennant l'enchevêtrement d'un phénomène (au sens de ce qui se montre) et d'une apparition (au sens d'un manifestant qui indique quelque chose qui ne se montre pas). Heidegger parle ici de l'« accessibilité » « à travers l'intuition empirique »⁶ – mais accessibilité *de quoi* ? Justement de ce à quoi elle renvoie. Pour le concept *formel* de phénomène, on peut donc retenir qu'il s'agit ici à chaque fois d'un apparaissant qui se montre qui indique ou annonce quelque chose qui ne se montre pas. (Et l'on voit ainsi que le concept formel de phénomène est beaucoup plus proche de la première signification de l'« apparition » que du sens « véritable » et « originaire » du « phénomène ».)

⁴ Cosmos, Olivier, *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, p. 41.

⁵ Et ce, parce que, comme nous le verrons un plus bas, l'« apparition » possède, de par son *caractère de renvoi*, une tout autre structure que le « phénomène » qui consiste simplement dans un « se-montrer-à-(même)-et-de-soi-même ».

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 31.

Ensuite, la différence entre concept « vulgaire » et concept « phénoménologique » de phénomène consiste dans la manière dont le concept formel de phénomène est « appliqué » ou « déformalisé ». Autrement dit, elle dépend du type d'« étant » ou d'« être » auquel il renvoie. Dans le cas du concept « vulgaire » de phénomène, l'apparaissant (le manifestant), c'est-à-dire (en l'occurrence) l'« intuition empirique », renvoie à la « chose en soi ». Celle-ci se dérobe à *jamais* et *par principe*, ce qui justifie que l'apparition n'est que « simple apparition » qui ne constitue justement *pas* l'« être propre (*eigentliches Sein*) » de ce qui est indiqué⁷. En ce qui concerne le concept « phénoménologique » de phénomène, Heidegger se situe de nouveau dans « l'horizon de la problématique kantienne » : dans celui-ci, on peut illustrer « ce qui est conçu phénoménologiquement sous le nom de phénomène [...] en disant : ce qui se montre déjà, préalablement et conjointement, quoique non thématiquement, dans les apparitions – dans le phénomène entendu vulgairement – peut-être thématiquement porté au se-montrer, et ce-qui-ainsi-se-monstre-à(-même)-soi-même ('formes de l'intuition') sont les phénomènes de la phénoménologie. Car manifestement l'espace et le temps doivent nécessairement pouvoir se montrer ainsi, ils doivent pouvoir devenir phénomènes, si Kant prétend énoncer une proposition transcendantale adéquate lorsqu'il dit que l'espace est le 'où' apriorique d'un ordre.»⁸ Ici l'apparition renvoie à quelque chose de caché *qui peut être porté au se-montrer*, c'est-à-dire qui peut être mis en évidence eu égard à son être qui doit, bien entendu, être déterminé.

Le pas décisif est alors le suivant : la « déformalisation » qu'opère Heidegger du concept « formel » de phénomène conduit – non plus dans l'horizon kantien, mais dans celui de l'ontologie phénoménologique – à l'affirmation suivante : « Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *occulté*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en en faisant le sens et le fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent⁹ ». La détermination positive et concrète du « phénomène phénoménologique » est alors la suivante : « Mais ce qui en un sens privilégié demeure *occulté*, ou bien retombe dans l'*occultation*, ou bien ne se montre que de manière '*dissimulée*', ce n'est point

⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations antérieures, l'être de l'étant. »¹⁰

Cela signifie qu'il existe une analogie sans faille entre ce qui, chez Kant, constitue les conditions *transcendantales* de l'expérience et de la connaissance (« formes de l'intuition », etc.) et ce qui, dans l'*ontologie phénoménologique*, s'appelle l'être. L'être en tant que « phénomène phénoménologique » par excellence remplit exactement la fonction qui incombe chez Kant aux conditions et déterminations transcendantales. En d'autres termes, l'apport heideggerien à la phénoménologie est en son cœur – là, précisément, où le phénomène est défini en son sens *phénoménologique*¹¹ – une transposition de l'idéalisme transcendantal kantien à un terrain phénoménologique (ou relevant d'une ontologie phénoménologique).

Mais ce n'est pas tout, il y a encore d'autres raisons qui justifient de parler de « transcendantalisme » chez Heidegger. Au-delà de l'usage permanent de la terminologie transcendantale dans *Sein und Zeit*¹², on peut alléguer un autre argument, de loin plus important, qui, cette fois, ne s'inscrit pas dans un contexte kantien, mais fichtéen et schellingien. De quoi s'agit-il plus précisément ?

Pour Fichte, la découverte fondamentale de Kant en matière de transcendantalisme consiste dans le fait d'avoir reconduit le principe d'unité¹³ nécessaire de la philosophie non pas à un étant, mais à la corrélation être/penser qui anticipe manifestement la structure intentionnelle en phénoménologie. Une telle corrélation réintroduit, on le voit, une dualité et soulève la question de la possibilité d'une unité qui reposerait à son tour ici au fondement. L'idée décisive de Fichte consiste dans la mise en rapport de cette question avec l'idée kantienne d'une

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ En récapitulant, nous dirons que la distinction qu'opère Heidegger entre un concept formel et un concept déformalisé du phénomène est tout de même assez artificielle. Si le « phénomène » désigne « ce qui se montre » et si l'« apparition » concerne un rapport de renvoi entre « ce qui manifeste » et « ce qui est manifesté », alors Heidegger appelle « apparition » au sens strict le « manifestant ». Par « phénomène formel », il entend tout ce rapport de renvoi (l'« apparaît ») et avec « phénomène phénoménologique » il désigne cela même qui est manifesté ou indiqué moyennant ce renvoi pour autant que celui-ci est susceptible d'être découvert grâce à l'analyse phénoménologique (et là où cela n'est pas le cas, il s'agit alors simplement d'un « phénomène vulgaire »).

¹² Cf. *Ibid.*, p. 11, 13, 19, 37, 38, 53, 75, 83, 85, 87, 88, 193, 199, 204, 226, 280, 286, 317, 333, 339, 347, 350, 351, 353, 357, 360, 365, 376, 372, 413, 417, 419, 424, 425, 430 (pour « condition de possibilité ») ; p. 21, 29, 56, 79, 92, 99, 111, 122, 124, 130, 163, 209, 228, 237, 262, 263, 264, 268, 270, 277, 288, 291, 300, 305, 314, 316, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 346, 347, 350, 353, 354, 364, 365, 366, 368, 369, 372, 403, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 426, 428, 432, 435, 437 (pour « possibiliser ») ; p. 264, 266, 383, 415, 435 (pour « possibilisation ») ; p. 124, 186, 196, 220, 227, 259, 406, 419 (pour « rendre possible »), etc.

¹³ Fichte définit la philosophie par le geste consistant à reconduire une multiplicité à une unité (voir à ce propos les « prolégomènes » de la *Doctrine de la Science* de 1804/II).

légitimation transcendantale. Deux aspects importent ici – dont l'un concerne exclusivement Fichte, tandis que l'autre fait intervenir également Schelling. D'un côté, les conditions – transcendantales – de la possibilité de la connaissance sont légitimées moyennant un « redoublement » réflexif, c'est-à-dire que ce qui rend possible (la connaissance) est à son tour rendu possible – redoublement qui s'appelle chez Fichte « possibilisation » (en tant qu'elle rend possible cela même qui rend possible). Et, d'un autre côté, cette possibilisation dévoile une problématicité dans la mesure où Fichte ancre la première dans une « hypothéticité catégorique », c'est-à-dire que la *catégoricité* (*nécessité*) caractérisant la légitimation s'inscrit dans une *hypothéticité* (*possibilité*) qui ôte cette légitimation de la connaissance de toute forme de dogmatisme. Pour le dire d'une manière plus générale, tout transcendantalisme repose sur la manière dont on considère le rapport entre « problématicité » et « catégoricité » – dans le transcendantalisme fichtéen, on le voit, cette problématicité se présente comme une « hypothéticité » alors que chez Schelling elle apparaît plutôt comme une « contingence »¹⁴. Aussi, en ce qui concerne ce second aspect, est-ce plutôt le *Système de l'idéalisme transcendantal* et non pas la *Doctrine de la Science* fichtéenne qui est ici pertinent pour le contexte heideggerien. Mais, de toute façon, c'est là une remarque qui ne peut pas s'appuyer sur des liens d'affiliation solides, étant donné qu'il n'y a pas eu d'influence directe des deux philosophes classiques allemands sur l'auteur de *Sein und Zeit*.

Qu'est-ce qui justifie malgré tout cette mise en rapport entre Heidegger et les points de vue transcendantsaux de Fichte et de Schelling ? Le fait aussi remarquable que surprenant qu'à la fois le motif de la possibilisation et le statut de la contingence se (re)trouvent dans le transcendantalisme heideggerien ! Tour-nons-nous d'abord, pour le montrer, vers la « possibilisation » dans les travaux de Heidegger datant de la seconde moitié des années 1920.

Que le terme de « possible » ou de « possibilité » soit essentiel pour la connaissance transcendantale ou la connaissance *a priori*, c'est ce que soulignait déjà Kant dans une phrase que Heidegger aimait citer (par exemple dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*) : Kant écrivait en effet dans la Préface aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* : « connaître quelque chose *a priori* signifie : le connaître à partir de sa simple *possibilité* »¹⁵. Et il y en a une trace évidente aussi chez Husserl, par exemple dans les *Méditations cartésiennes*, lorsqu'il oppose, au sein de la sphère phénoménologique à laquelle on accède grâce

¹⁴ Pour plus de précisions sur ce point, voir notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2009.

¹⁵ Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), A IX ; *Werkausgabe*, vol. IX, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, stw, 1977, p. 14.

à l'épochè et la réduction phénoménologiques, le champ infini de la teneur phénoménale et les opérations et fonctions de la subjectivité transcendante – dont en particulier les « potentialités (*Vermöglichkeiten*) » – qui mettent en jeu un « concept nouveau de *possibilité*¹⁶ ». Mais il reste – ce qui est bien connu – que le transcendantal n'a pas le même sens dans ces différents cas. Pour Kant, le transcendantal couvre l'ensemble des *conditions de possibilité* de la connaissance ; et même si ces conditions couvrent un champ assez hétérogène d'éléments (ces conditions sont à la fois les conditions de l'apparaître d'un phénomène (formes pures de la *sensibilité*), les conditions de l'unification et de la synthèse de ce qui apparaît (catégories), les schèmes transcendantsaux comme « déterminations transcendantsales de temps », les synthèses de l'entendement de la première déduction, le « Je transcendantal », etc., il n'en reste pas moins qu'elles ne sont jamais en effet que des *conditions* qu'il faut *supposer* pour que la connaissance soit *possible*. Or, tous les « héritiers » du transcendantalisme critiquent Kant sur ce point : ils critiquent que ce qui est à la base d'une connaissance, ce qui en est un « principe » ne saurait être « moins connu » que cela même qu'il rend possible, ou doit, du moins, être susceptible d'une « expérience » spécifique.

Qu'il y ait une « expérience » de la « sphère » du transcendantal, c'est-à-dire de ce qui fonde la donation d'un phénomène, ses structures et implications (intentionnelles), c'est ce qu'enseigne Husserl et, tout particulièrement, le Husserl qui (à partir de la fin des années 1910) se plonge dans les phénomènes constitutifs des composantes de la sphère immanente de la conscience elle-même (deux textes de référence : les *Manuscrits de Bernau* et les *Analyses sur les synthèses passives*). La pensée de Heidegger se situe ici à un croisement : s'il faut certes une certaine « expérience » pour rendre compte de ce qui fonde précisément les structures de l'expérience, Heidegger ne partage pas avec Husserl un certain nombre de préceptes méthodologiques – notamment celui de l'épochè qui met hors circuit toute position d'être. Que le résidu de cet épochè ne soit pas à son tour complètement dépourvu d'un sens d'être, nous n'avons pas besoin d'y insister. Mais pour Heidegger, le « transcendantalo-phénoménologique (*das Transzendentalphänomenologische*) » reste quand même de toute façon sous-déterminé chez Husserl – et ce, ne serait-ce que parce que le *catégorial*, chez Heidegger : l'existential, doit être compris dans un sens ni *descriptif*, ni *constructif* (au sens d'une construction métaphy-

¹⁶ Husserl, Edmund, *Méditations Cartésiennes*, tr. par Peiffer, G., Levinas, E., Paris, Vrin, 1996, troisième méditation, § 25, p. 103. Sur ce point et sur la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal en général, voir notre ouvrage : *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « *Krisis* », Grenoble, J. Millon, 2007.

sique par simples concepts), mais dans le sens de ce que Heidegger va sans cesse appeler la *possibilisation* (qui vient enrichir la construction phénoménologique).

Nous allons donc retracer maintenant la genèse de ce terme. Genèse qui saute aux yeux lorsque l'on considère les différents sens et acceptations des concepts de « possible » et de « possibilité » que nous trouvons chez Heidegger. Nous allons aborder trois occurrences de ces termes depuis *Sein und Zeit* jusqu'au *Concepts fondamentaux de la métaphysique* : 1) le pouvoir-être du *Dasein* (*Sein und Zeit*, § 31) ; 2) l'analyse de la mort (*Sein und Zeit*, § 53) ; 3) la possibilisation du monde (*Concepts fondamentaux de la métaphysique*)¹⁷.

1. Le possible comme « pouvoir-être » du *Dasein*

La première détermination importante du terme de possibilité est donnée avec la caractérisation ontologique même du *Dasein*. Le *Dasein* est fondamentalement ouverture à... et compréhension... (Heidegger appelle cela précisément l'*Erschlossenheit* (« ouverture ») du *Dasein*). Et qu'est-ce que le *Dasein* comprend dans cette compréhension ? Il ne comprend pas ceci ou cela, le comprendre n'a pas d'objet si l'on entend par là une teneur *réelle*, susceptible d'être déterminée moyennant une définition. Le « comprendre » doit être compris comme un « pouvoir » : quand on a compris quelque chose, on *peut* le faire. Ce que le *Dasein* comprend, au sens où c'est en son *pouvoir*, c'est l'être en tant qu'exister. Comprendre veut dire : pouvoir-être. Le *Dasein* n'est pas ceci ou cela, il est un être-possible.

Or, cet être-possible ne désigne pas une simple possibilité « logique », ontologiquement inférieure à la *réalité effective* (*Wirklichkeit*). La possibilité en tant qu'elle caractérise ontologiquement le *Dasein* est un *existential*. Le *Dasein* ne peut pas être caractérisé ontologiquement comme les étants présents et maniables (et avec la logique prédicative qui est corrélative à cette caractérisation). Le fait que le *Dasein* soit un être-possible, un pouvoir-être, signifie qu'il n'est pas ceci ou cela, mais qu'il *a* à être son être : le *Dasein* a à saisir ou non les possibilités qu'il projette. C'est en cela que Heidegger entend refonder le transcendantalisme kantien.

Que le transcendantalisme kantien exige une « refonte » apparaissait déjà clairement à Husserl, nous l'avons déjà mentionné. Alors que pour Kant, le transcendantal échappe à l'expérience, *dans la mesure, précisément, où il rend l'expérience POSSIBLE*, pour Husserl, la fondation d'une philosophie comme *science* exige que

¹⁷ Il y a deux autres occurrences importantes de ces concepts : le projet de soi de la temporalité originnaire (dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*) et l'analyse du statut transcendantal de la pulsion (dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*).

les moments constitutifs de tout phénomène se laissent exhiber dans une évidence intuitive. Cela implique alors que le transcendantal doit lui-même s'attester dans une forme d'expérience (qui n'est certes plus empirique mais « catégoriale »). Heidegger suit à son tour cette voie entamée par Husserl, tout en la modifiant conformément à ses préceptes méthodologiques propres. Dans son projet *fondationnel* d'une « ontologie *fondamentale* », Heidegger cherche en effet partout, nous l'avons déjà signalé, des « conditions de possibilité », des « fondements », etc. Mais au lieu de reconduire toute fondation à la subjectivité transcendantale originellement constituante, il se demande en outre dans quoi un questionnement relatif aux « conditions de possibilité » elles-mêmes est fondé¹⁸. Heidegger répond : dans l'existential du *comprendre*. Il justifie cette thèse dans un passage crucial¹⁹ du § 31 de *Sein und Zeit*.

En tant que le *Dasein* se trouve au monde et qu'il y est « disposé » (affectivement) sans qu'il en soit la cause et la raison, il est *jeté* au monde. Le *Dasein* est un être-*jeté* (*Geworfenes*). Mais en tant que « comprenant », il est aussi *pro-jet* (*Entwurf*). Le « pro-jet », en tant qu'existential, signifie que le *Dasein* ouvre son être-au-monde à un pouvoir-être et *comme* pouvoir-être. Le pro-jet l'ouvre aux possibilités à partir desquelles il se comprend toujours déjà. « Le caractère de projet du comprendre constitue l'être-au-monde eu égard à l'ouverture de son là en tant que là d'un pouvoir-être. Le projet est la constitution d'être existentielle de 'l'espace de jeu' du pouvoir-être factuel²⁰. » Ainsi, Heidegger fonde le principe même de toute philosophie transcendantale – à savoir la recherche des *conditions de possibilité de l'expérience* – dans la structure ontologique du *Dasein*.

2. L'analyse de la mort

Dans la caractérisation de cet être-possible, le § 53 (intitulé « projet existentiel d'un être authentique pour la mort ») qui déploie la problématique de la mort dans *Sein und Zeit* est une deuxième étape importante. Heidegger y établit d'abord le sens de l'être pour la mort en tant que comportement à l'égard d'une possibilité (la « plus extrême ») de soi-même. Quotidiennement, le comportement du *Dasein* à l'égard d'une certaine possibilité vise à *réaliser* cette dernière. Dans le cas de sa propre mort, il ne peut s'agir d'une telle réalisation parce que cela priverait le *Dasein* du sol de son être existant pour la mort. Comment caractériser alors

¹⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, p. 145.

¹⁹ *Ibid.*, § 31, p. 145, l. 10 sq.

²⁰ *Ibid.*, § 31, p. 145.

ce « rapport » à sa mort ? Un rapport authentique à la mort implique de ne pas l'éviter, la fuir ou la contourner, mais de la *soutenir en tant que possibilité*. L'attente ne répond pas à une telle exigence, car l'attente est elle aussi déjà attendue d'une réalisation de la possibilité. Comment préserver le caractère d'être *possible* de la mort dans le rapport à cette dernière ? En *devançant* cette possibilité, en « plongeant » en elle, elle ne cesse d'*augmenter* – jusqu'à l'infini. Plus le *Dasein* la comprend en son caractère non occulté, plus il s'approche de la possibilité de l'impossibilité de l'existence en général. Un rapport authentique à la mort est cette plongée dans l'abîme de cette possibilité de l'impossibilité. Dans ce rapport, nous ne disposons d'aucun *appui* qui nous permettrait de la « figurer » de quelque façon que ce soit. Mais qu'est-ce qui permet alors à Heidegger d'écrire que « l'être pour la mort en tant que devancement dans la possibilité *rend* d'abord *possible* cette possibilité et la libère en tant que telle »²¹? C'est que « l'être pour la mort est le devancement dans un pouvoir-être de cet étant dont le mode d'être est le devancement lui-même »²². Dans l'être pour la mort, le *Dasein* se découvre dans ses deux caractéristiques fondamentales de son être que sont l'« au-devant-de-soi (*Sich-vorweg*) » (souci) et l'être-possible (existence). « Le devancement se montre comme la possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême *le plus propre*, c'est-à-dire comme la possibilité d'une *existence authentique*. »²³ Pour étayer cette thèse Heidegger procède alors à l'analyse de la structure *concrète* du devancement de la mort.

1) La mort est la possibilité *la plus propre* du *Dasein*. L'être pour cette possibilité ouvre au *Dasein* son pouvoir-être le plus propre où « il y va » donc de l'être du *Dasein*.

2) Cette possibilité la plus propre coupe le *Dasein* de *tout rapport* et le rejette sur lui-même. Elle singularise le *Dasein* et le responsabilise à avoir à assumer son propre être.

3) Cette possibilité est « *indépassable* » au sens où, en tant que possibilité *ultime*, elle dévoile toutes les autres possibilités (factuelles) comme *finies* et comme procédant d'elle. Et, ce qui est décisif, le devancement *se libère* pour cette possibilité indépassable. Cela veut dire que face à la mort (en tant que *devancée*, bien sûr), le *Dasein* se libère des possibilités factuelles qui le contraignent. Le devancement lui permet à la fois de se préserver du fait de s'accrocher à telle ou telle possibilité *déjà réalisée* et de se mettre sans cesse à nouveau devant ses possibilités propres. Heidegger conclut enfin que c'est *dans la mesure où le devancement dans la possibilité indépassable ouvre en même temps à toutes les possibilités factuelles* que le

²¹ *Ibid.*, § 53, p. 262.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, § 53, p. 263.

Dasein s'anticipe en entier, c'est-à-dire en tant que possibilité d'exister comme pouvoir-être entier.

4) Or, la possibilité extrême ne peut être certaine que si le *Dasein* rend pour lui-même possible cette possibilité en tant que pouvoir-être le plus propre. Le fait que le devancement dans la mort soit le mode d'être propre du *Dasein* lui-même implique une « possibilisation (*Ermöglichung*) »²⁴ devançante de l'ouverture de la possibilité. « L'ouverture de la possibilité est fondée dans la possibilisation devançante. »²⁵ Ce point est essentiel – Heidegger achève par-là la fondation du transcendantalisme concernant l'existential du comprendre et du souci comme être du *Dasein*. Le *Dasein* comme être-possible rend lui-même possible son être-possible. Il y a une sorte de revirement (caractéristique de l'attitude transcendante) de ce qui rend possible en une possibilisation, c'est-à-dire en ce qui rend possible cela même qui rend possible²⁶. Et c'est donc l'être du *Dasein* qui est caractérisé par ce revirement, par cette possibilisation.

3. La « possibilisation » comme détermination fondamentale du « projet du monde »

Dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* Heidegger esquisse une « métaphysique du monde ». Sa thèse fondamentale étant que le fait que l'étant devienne manifeste correspond très exactement à la configuration du monde (*Weltbildung*) dont répond le *Dasein* en son essence métaphysique. Heidegger dit dans le § 68 des *Concepts fondamentaux de la métaphysique* que la possibilisation (*Ermöglichung*) du *Dasein* tient à la configuration du monde, c'est-à-dire, plus simplement, que le *Dasein* est rendu possible par cette dernière²⁷. Ce point est important dans la mesure précisément où Heidegger, en utilisant ce terme de « possibilisation », fait ici encore directement allusion au § 53 de *Sein und Zeit* où cette possibilisation

²⁴ *Ibid.*, § 53, p. 264.

²⁵ *Idem.*

²⁶ On peut remarquer en passant que ce revirement – décisif pour la compréhension du sens du transcendantal – a déjà été constaté par Fichte dans son analyse du « Soll » (du « devant-être ») qu'on trouve (entre autres) dans la *Doctrine de la Science* de 1804² (voir en particulier le chapitre II de la première partie de notre livre *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*). Nous le retrouverons à des endroits cruciaux de l'évolution ultérieure de la pensée heideggerienne (nous avons traité en détail de ce point dans le cinquième chapitre de notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925–1930*, Paris, Vrin, 2005).

²⁷ Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992 (2^{ème} éd.), p. 414 ; *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, tr. par Panis, D., Paris, Galilard, 1992, p. 413 (cité : CF).

avait été ancrée dans le devancement de la mort, c'est-à-dire *dans le Dasein lui-même*. Le fait que cette possibilisation relève ici de la configuration du monde est un indice tout à fait significatif pour l'abandon du subjectivisme de *Sein und Zeit* en faveur d'une « métaphysique du monde » qu'implique le « tournant métontologique » de 1928.

Heidegger appelle « projet (*Entwurf*) » le caractère unitaire de ce qui permet de rendre compte de la « configuration du monde ». Ce projet n'est plus, comme dans *Sein und Zeit* le projet du pouvoir-être du *DASEIN*, mais, compte tenu d'une *transformation* fondamentale de l'homme, un projet *du monde*. C'est certes l'« homme », le *Dasein*, qui est configurateur de monde, non pas certes telle existence factuelle et concrète²⁸, mais l'homme en son *essence* intime : quand Heidegger développe cette essence, il n'est plus du tout question du *Dasein*, mais de ce qui *dépasse* cette essence, de ce qu'il y a de *transcendant* en elle, à savoir justement la « structure fondamentale de la configuration du monde » qu'est donc le « projet du monde » lui-même.

En quoi ce « projet du monde » constitue-t-il effectivement la structure originelle, en son caractère unitaire, de ce que Heidegger appelle l'« événement historial fondamental » qu'est la « transformation de l'homme dans le *Dasein* » ? Heidegger nous donne la réponse en livrant (dans les quatre pages les plus importantes de tout l'ouvrage²⁹) une analyse fondamentale du « pro-jet » en tant qu'il est en rapport étroit avec la notion qui traverse d'une manière absolument essentielle toute la pensée de Heidegger depuis *Sein und Zeit* jusqu'en 1930 : celle de la « possibilisation (*Ermöglichung*) ». Le pro-jet (*Entwurf*) exprime un *double* mouvement : un mouvement « centripète » et un mouvement « centrifuge » (si l'on prend l'étant projetant – le *Dasein* – comme centre). En effet, le « *ent-* » correspond à peu près au « *ex-* » ou au « *dys-* » en français, c'est-à-dire qu'il désigne un mouvement d'éloignement, d'écart, de *prise de distance*. Donc, en pro-jetant, le *Dasein* s'éloigne, se détourne, s'écarte (de soi). Mais, en même temps, il y va également d'un singulier « tourner » du *Dasein* vers lui-même – mais en aucun cas vers un état d'immobilité, fût-ce en vertu d'un retour réflexif. Heidegger identifie ce double mouvement là encore comme celui de la *possibilisation*. En enlevant le *Dasein* de la sorte, le projet l'« élève (*enthebt*) » vers le possible possibilisant (c'est-à-dire vers le possible qui *rend possible*). Cela veut dire que, dans le projet, le *Dasein* est dans une perpétuelle *tension*, dans un *mouvement*, qui s'exprime à travers le fait décisif que « ce qui est projeté dans le projet *contraint* [à se placer]

²⁸ CF, p. 527 ; tr. fr. p. 520.

²⁹ CF, p. 527–531 ; tr. fr. p. 520 (en bas)–524.

devant le possible effectif, c'est-à-dire que le projet *lie* – non pas au possible ni non plus à l'effectif, mais bien à la *possibilisation* [...] »³⁰. Nous comprenons dès lors ce qu'implique le projet *du monde* : il est l'événement historial (*geschichtlich*) qui est à la source de tout lien, c'est-à-dire de toute *nécessité* – une nécessité qui suppose toujours une possibilité, plus exactement : ce qui *rend possible* la possibilité (c'est-à-dire la possibilisation).

À travers le fait de rendre ainsi possible le possible, la possibilisation lie le *Dasein* à un effectif possible. Dans ce lien, l'effectif opère comme une contrainte (Heidegger dit : comme une « borne ») qui permet au possible de *faire croître* sa possibilité (c'est une vérité aussi bien connue que profonde qu'une limitation – au sens de la contrainte – du possible entraîne de fait une augmentation de réalité). Or, ce qui rend cette croissance possible, c'est une « extensibilité (*Ausbreit-samkeit*) » en une « entièreté »³¹ que Heidegger caractérise ainsi :

Le projet est en soi ce qui 'rend entier' au sens du *configurer* projetant d'un 'en entier', dans le domaine duquel s'étend une dimension tout à fait déterminée d'effectuation possible. Chaque projet élève au possible et ramène, en même temps, dans le champ étendu de ce qui a été rendu possible par lui.³²

Cela veut dire qu'en se liant et en s'étendant, le projetant se tient en face d'une entièreté au sein de laquelle tel effectif peut le devenir en tant qu'effectif du possible projeté.

Dans le projet se fait alors événement une extension qui élève et qui lie. En même temps se manifeste ici un « *s'ouvrir* » (qui est un troisième moment structural de l'événement historial fondamental (à savoir le *dévoilement*)). Un « *s'ouvrir* » de quoi ? Non pas, *statiquement*, du possible (parce que cela le figerait et l'anéantirait en tant que possible), ni du simple effectif (parce que là encore nous perdriions le possible), mais de la *possibilisation*. Le « *s'ouvrir* » en est un *pour* la possibilisation. Le possible n'est en son essence sa possibilité qui si nous nous lions à lui en sa possibilisation (en ce qui le rend possible).

L'« objet » du projet, ce n'est ni la possibilité, ni l'effectivité – le projet n'a pas d'objet : il est le fait de *s'ouvrir pour la possibilisation*. En cette ouverture est désoculté le fait que

³⁰ CF, p. 528 ; tr. fr. p. 521.

³¹ Heidegger n'explique pas davantage pourquoi une telle extension s'étend précisément à une « entièreté » et non pas simplement à un champ d'ouverture indéterminé.

³² CF, p. 528 ; tr. fr. p. 522.

le possible soit originairement en rapport à l'effectif, que la possibilité en tant que telle le soit à l'effectivité en général en tant que telle.³³

En récapitulant : quelles sont alors les différentes acceptions du possible et de la possibilité que nous trouvons au cours de la période considérée (entre 1927 et 1930) ? 1) le pouvoir-être du Dasein (*DASEIN*) ; 2) la possibilisation à laquelle ouvre le devancement de la mort (devancement qui procède évidemment *du Dasein*) (NÉANT) ; 3) la possibilisation du projet du *monde* comme ce qui ouvre le *Dasein* au possible ainsi qu'au nécessaire (MONDE).

Nous voudrions à présent confronter ce qui vient d'être exposé à un texte du début des années 1950, afin de mettre en évidence (sous forme d'une première ébauche) quelle évolution la pensée heideggerienne a connu dans les points évoqués après le « tournant » des années 1930. Il s'agit là du cycle de conférences *Was heißt Denken?* de 1951/1952.

Selon Fichte, le transcendantalisme est caractérisé, depuis Kant, par la corrélation être/penser (pour laquelle l'auteur de la première *Critique* a cherché une légitimation transcendantale). Or, il est tout à fait remarquable que Heidegger, pour qui la question de l'être est au centre de tout son projet philosophique et qui a ouvert après le « tournant » une perspective *relevant de l'histoire de l'être*, s'est explicitement tourné – à une époque à laquelle il s'est consacré à des thèmes fort variés (la poésie, la technique, l'architecture, etc.) – au *penser*. Voyons de quelle manière cette nouvelle approche permet de compléter ce dont il a été question jusqu'ici.

Was heißt Denken ? consiste en deux brèves séries de conférences tenues au semestre d'hiver 1951/1952 ainsi qu'au semestre d'été 1952. Dans les deux parties, Heidegger procède à chaque fois d'une manière différente (tant en ce qui concerne les références historiques qu'en *égard à la perspective systématique*). Ce qui frappe avant tout, c'est que l'accès au penser et la détermination de la nature de « ce qui donne le plus à penser » sont présentés au début de chaque semestre d'une manière différente. Citons les passages clé à ce propos :

« [*D*]as *Bedenkliche* » [...] est ce qui nous donne à penser. Prenons-y bien garde et laissons dès maintenant son poids à chaque mot. Il y a ce qui est tel, qu'il nous donne à penser lui-même, à partir de soi, comme de naissance (*von seinem Hause aus*). Il y a ce qui est tel, qu'il s'adresse à nous pour que nous gardions attention à lui, pour qu'en pensant nous nous tournions vers lui : pour que nous le pensions.

Ce qui nous donne à penser n'est par conséquent en aucune façon institué par nous ; il ne nous a pas attendu pour être établi, il ne se présente pas non plus grâce à nous

³³ CF, p. 529 ; tr. fr. p. 522.

seuls. Ce qui de soi-même nous donne le plus à penser, c'est [...] *que nous ne pensons pas encore*.³⁴

Au début du second semestre nous lisons :

Nous nommons ce qui est tel qu'il nous donne à penser « ce qui donne à penser (*ein Bedenkliches*) ». Mais ce qui donne à penser non pas seulement occasionnellement, et à chaque fois sous un aspect restreint, ce qui donne plutôt par origine (*von Hause aus*) à penser, donc depuis toujours et à jamais, cela est ce qui donne à penser purement et simplement. Nous le nommons « ce qui donne le plus à penser ». Ce que celui-ci donne à penser, le don qu'il nous offre n'est rien de moins que *lui-même* [souligné par A.S.], lui qui nous appelle à penser.

La question « *Was heißt Denken ?* » demande ce qui voudrait être pensé d'une façon si excellente qu'il ne se contente pas de nous donner quelque chose, ni même de se donner lui-même à penser, mais qu'il nous fait le premier don du penser, qu'il nous le confie comme la détermination de notre être et, de la sorte, nous rend tout premièrement propres à penser.³⁵

Nous commenterons ces deux citations en faisant trois remarques. Les deux premières caractériseront à chaque fois le teneur propre de « ce qui donne le plus à penser » au début des deux semestres. La dernière remarque mettra en rapport ces deux caractérisations et renverra tout particulièrement à un concept décisif de la pensée du « second » Heidegger : celui de la contingence. L'une des marques essentielles de l'évolution de la pensée de Heidegger « avant » et « après » le fameux « tournant » étant en effet le déplacement de la problématique de la *possibilité* vers celle de la *contingence*.

1. « Il » y a « quelque chose » « qui » donne à penser, qui *nous* donne à penser. Le penser est alors *originairement* en rapport à « quelque chose » qui le dépasse. Le penser nous met donc d'emblée en rapport à une « *transcendance* ».

Comment devons-nous concevoir cette transcendance ? Dans *Was heißt Denken?*, Heidegger nous donne à ce propos une indication qui nous met non pas sur une voie théologique, mais relie ses réflexions de la première partie de ce cycle de conférences – qui s'étaient proposées de *rejeter* le « re-présenter » en tant que détermination insigne du penser – avec des compréhensions décisives de *Sein und*

³⁴ Heidegger, Martin, *Was heißt Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1954, p. 3 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. fr. par Becket A. et Granel G., Paris, P.U.F., 1992, p. 24 (souligné par A. S.).

³⁵ Heidegger, *Was heißt Denken?*, p. 85 sq. ; tr. fr. p. 136 sq. (traduction légèrement modifiée).

Zeit autant que des *Beiträge zur Philosophie*. Cette indication consiste dans la mise en rapport des verbes « *stehen* » (être debout) et « *stellen* » (poser) ainsi que dans l'exploitation réflexive de la teneur du réseau de significations qu'ils constituent.

« *Stehen* » et « *stellen* » sont en effet dans un rapport originaire l'un avec l'autre. Tout « *Stehen* » est précédé par un « *Stellen* » et tout « *Stellen* » débouche sur un « *Stehen* ». Toutes les formations linguistiques essentielles à partir de ces deux verbes constituent un réseau de significations qui traversent toute l'œuvre de Heidegger : *verstehen*, *ausstehen*, *innestehen*, *vorstellen*, *nachstellen*, *bestellen*, *Gestell*, *Gegenstand*, *Bestand*, *Instand*, *selbständig*, *inständig*, etc. « *Ver-stehen* » est la traduction presque littérale de « *ek-histemi* » dont provient « *exister* » qui est, pour Heidegger, l'être du *Dasein*³⁶. L'expression décisive est ensuite celle de l'« *ausstehendes Inne-stehen* » au sujet de laquelle Heidegger écrit dans *L'origine de l'œuvre d'art* :

La résolution, pensée dans *Sein und Zeit*, n'est pas l'action décidée d'un sujet, mais l'ouverture du *Dasein* à l'ouvert de l'être, hors de l'engoncement dans l'étant. Cependant, dans l'existence, l'homme ne sort pas d'abord d'un dedans pour accéder à un dehors, mais l'essence de l'existence, c'est l'instance ek-stante dans l'un-en-dehors-de-l'autre essentiel de l'éclaircie de l'étant.³⁷

« *Ausstehen* » et « *innestehen* » renvoient l'un à l'autre. Pas d'« *innestehen* » qui ne soit en même temps un « *Ausstehen* » et pas d'« *Ausstehen* » qui ne soit ancré dans un « *Inne-stehen* ». « *Ausstehen* » est la traduction littérale d'« *ek-histemi* » (cf. plus haut), alors que « *Inne-stehen* », « *Instand* », « *Inständigkeit* » doivent être compris par opposition à « *gegenstehen* », « *Gegenstand* », « *Gegenständlichkeit* », mais aussi comme un tenir « *endogène* » dans l'instance (*Inständigkeit*) du *Dasein*. Les *Beiträge zur Philosophie* développent cela davantage : « l'instance de l'exposition au dehors (*Inständigkeit des Ausstehens*) du *Dasein* n'est rien d'autre [...] que l'habitation dans l'espace-temps de l'événement qui advient comme fuite des dieux »³⁸. Cela signifierait-il que l'« *ausstehendes Inne-stehen* » serait le nom pour le

³⁶ Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*.

³⁷ « Die in *Sein und Zeit* gedachte Ent-schlossenheit ist nicht die decidierte Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Befangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins. In der Existenz geht jedoch der Mensch nicht erst aus einem Innern zu einem Draußen hinaus, sondern das Wesen der Existenz ist das ausstehende Inne-stehen im wesenhaften Auseinander der Lichtung des Seienden » (Heidegger, Martin, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, p. 53 sq.).

³⁸ « Die Inständigkeit des Ausstehens des Da-seins <ist> nichts anderes [...] als die Anwohnerschaft im Zeit-Raum jenes Geschehens, das sich als die Flucht der Götter ereignet » (Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994 (2^{ème} éd.), p. 52 ; voir aussi p. 64, 260).

rapport à la transcendance du *Dasein* après la « mort de Dieu » et, du coup, pour une *dissolution* de la transcendance ? Précisément *non* : l'oscillation réciproque (ou le clignotement) entre *Dasein* et *être* – qui sépare le point de vue de Heidegger dans les *Beiträge* des positions focalisées en premier lieu sur les projets du *Dasein* dans *Sein und Zeit* (où ces oscillations *étaient* limitées unilatéralement à la fondation du rapport à l'*être au sein même du Dasein*) – insiste justement sur le rapport *réciproque* entre *Dasein* et *être* – ce qui témoigne du caractère irréductible de la transcendance.

Lorsque Heidegger parle du fait que nous ne pensons « pas encore », cela ne signifie pas que s'annonce par là une incapacité ou une défaillance qui ne serait pas encore dépassée jusqu'à présent, mais qu'il est tout simplement *impossible* de penser ce qui donne le plus à penser *puisqu'il se dérobe par principe au penser*. S'exprime par là une certaine modalité de la contingence – celle de l'« inconcevabilité » au cœur de ce qui est à penser (de ce qui donne le plus à penser).

2. Un deuxième point essentiel concerne le fait que Heidegger, dans la seconde partie du cycle de conférences, assigne à ce qui donne le plus à penser la place que, dans la philosophie classique allemande, avait occupé la conscience de soi. Dans les *ébauches* réflexives de la philosophie post-kantienne, toute conscience d'un objet a été reconduite, on le sait, à la conscience de soi, tout rapport sujet/objet a eu comme présupposé une structure dans laquelle l'objet qui se tenait face au sujet a été identifié au sujet – ce qui fondait par là même cette conscience de soi (ainsi, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, pour ne prendre que cet exemple-là, la vérité de la conscience est la conscience de soi). Or, le concept heideggérien de « ce qui donne le plus à penser » se substitue à cette structure de la conscience de soi dans la mesure où l'objet de ce qui donne « le plus » à penser n'est pas identifié avec *celui qui pense* (le sujet, la conscience, etc.), mais avec lui-même *en tant que ce qui est à penser* : « Ce que celui-ci [à savoir ce qui donne le plus à penser] donne à penser, le don qu'il nous offre n'est rien de moins que *lui-même* » (cf. *supra*). Au lieu d'identifier le « sujet » avec le « sujet », c'est pour ainsi dire l'« objet » qui est identifié à l'« objet ». Rien ne saurait exprimer plus clairement le fait que Heidegger se détourne ici de la philosophie de la subjectivité que cette mise en place de l'identité de ce qui donne le plus à penser à l'endroit de l'identité de la conscience (de soi)³⁹.

³⁹ Cela se confirme par ailleurs par le fait que Heidegger parle dans la première citation de « ce qui est tel, qu'il nous donne à penser lui-même, à partir de soi, comme de naissance (*von seinem Hause aus*) » (sachant que l'expression « *von seinem Haus aus* » n'existe pas en allemand), tandis que la deuxième citation contient l'expression correcte « *von Haus aus* », dans laquelle le rapport à quelque

3. Cette idée peut être approfondie par la mise en rapport de ces deux démarches – ce qui permet d'établir d'une autre façon le rapport évoqué plus haut au concept de contingence. Le retrait et le rapport à la transcendance s'accomplissent sur le terrain d'une neutralité de la pensabilité (ou de la concevabilité) où le pouvoir constitutif de la subjectivité est certes radicalement remis en cause, mais où Heidegger prend en même temps tout à fait au sérieux l'« appel » *du* penser et *dans le* penser. Dans la tautologie « ce qui donne le plus à penser est ce qui donne le plus à penser » s'exprime autant une *contingence absolue* que – en tant que son expression peut-être la plus radicale – la *dissolution absolue* de la contingence. Dans ce qui est le plus proche il y a ce qui est le plus lointain. Ce qui est le plus lointain s'adresse à nous dans ce qui est le plus proche. Heidegger n'offre ici pas de solution, certes – comme du reste personne d'autre non plus –, mais il nous rend sensible de façon décisive aux problèmes fondamentaux. Et ce n'est assurément pas la moindre des choses que l'on puisse exiger d'un philosophe.

chose de subjectif (« *seinem* » = « sa ») est éliminé, ce qui dénote donc cet abandon de toute perspective subjective sur un plan *linguistique* également.

FACTICITÉ ET ÉVÉNEMENT CHEZ MERLEAU-PONTY LECTEUR DE FREUD

ANNE GLÉONEC¹

Abstract

The task of this article is to develop Merleau-Ponty's reading of Freud in the lesser known courses at Le Collège de France of 1954–1955 – *Institution and Passivity* – towards a new phenomenology of event, based on Merleau-Ponty's conception of intercorporeality and his "metaphysics" of sexuality; a conception that links together Freud and Mélanie Klein's works on embodiment.

Introduction

Ce sont paradoxalement des mots d'Henri Maldiney, et non de Merleau-Ponty lui-même, qui serviront ici d'*incipit* ; des mots qui dans *Penser l'homme et la folie* sont au croisement d'une double influence, celle de Ludwig Binswanger bien sûr, et celle de Viktor von Weiszäcker. De ce dernier et de son analyse de l'interaction entre l'organisme et le milieu, impliquant non face-à-face mais « cercle structurel » entre le vivant et le monde, qui peut connaître des crises, des moments de suspens, Maldiney retiendra la nécessité d'un retour au *sentir* comme à ce niveau originaire de l'expérience par lequel nous pouvons être ouverts à l'événementialité de l'existence, qui est tout ensemble sa contingence et son être de fait. C'est ce concept-clé d'événementialité, à penser par-delà tout ce dont nous sommes passibles, depuis ce que Maldiney nommera la « transpassibilité », qui permettra à la fois une reprise de l'analyse binswangerienne de la psychose – en tant que fermeture à ce même

¹ Cet article est basé sur une conférence prononcée le 16 juin 2012 à l'Université de Paris 1, sur l'invitation de F. Dastur et P. Cabestan, pour la journée de clôture du séminaire annuel de l'École française de *Daseinsanalyse* : « Le corps souffrant ». Il a été écrit dans le double cadre de nos travaux à la faculté des Humanités de l'Université Charles de Prague et de notre post-doctorat à l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de la République tchèque.

niveau originaire du sentir qui nous ouvre au « hors d'attente » qu'est l'événement – et une radicalisation de la différence tripartite en elle entre manie, mélancolie, et schizophrénie. Cette dernière s'efforce de rencontrer l'événement là où les deux autres l'excluent ou le fuient, pourrions-nous dire ; et c'est là l'essence même du délire : diviser la compacité du terrifiant, nier le caractère de première fois de l'événement traumatisant. Ce faisant, ce que révèle au mieux Maldiney, relançant l'entente phénoménologique du rapport à la facticité et à la contingence, c'est que l'événement ne se comprend que depuis une paradoxale capacité d'attente de la surprise, mais d'attente sans objet.

Or celle-ci n'est autre que cette « passivité de notre activité » que toute la lecture merleau-pontienne de Freud visera à dévoiler, et qui est au fond sans doute le véritable problème de toute phénoménologie². *Capacité* de *pâtir* et de *subir*, activité immanente au *pathein*, que ni la catégorie d'effort opposée par Michel Henry à la *Daseinsanalyse* et à la *psychanalyse*³, ni celle de pulsion seule, ne permettent sans doute de comprendre, car elles la resituent dans les dilemmes classiques de l'autonomie ou de l'instinct. A lire Maldiney, l'effort lui-même devrait plutôt être ramené, depuis son analyse de la schizophrénie, à *l'incapacité d'habiter son propre corps* (Gisela Pankow). Et à lire Merleau-Ponty, c'est bien cette pensée maldynéenne de l'événement et du corps propre, dans son caractère de vivant, dans ce retour au sentir et au pâtir, qui trouve encore à s'approfondir, ou mieux à s'élargir, et c'est là que la *Daseinsanalyse* reste encore en attente d'un *autre* dialogue avec Freud. Cet autre dialogue, nous voudrions montrer ici qu'il a eu lieu dans l'œuvre merleau-pontienne, mais en un lieu que d'elle souvent on ignore. Un lieu qui n'est pas celui de la chair⁴ du *Visible et l'invisible* pas plus que celui de la lecture de Binswanger de 1945, mais celui des cours du milieu des années 1950, *La Nature*, et surtout *L'Institution-La Passivité*, où l'institution se voit reconquise sur le modèle même de la naissance⁵ – événement inaugural – et où se déploie une lecture foisonnante

² Pour une lecture systématique de la phénoménologie en ce sens et le dévoilement attendant de la centralité de l'événement déjà chez Husserl et Heidegger, voir tout particulièrement Dastur Françoise, « Phénoménologie de l'événement : l'attente et la surprise (Husserl et Heidegger) », *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004, et C. Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998.

³ Voir sur ce point le texte de Henry Michel, « Psychanalyse et Phénoménologie », *Psychiatrie et Existence*, Grenoble, Millon, 2007.

⁴ En ce sens, la critique deleuzienne de Merleau-Ponty *via* le rejet de la chair, opérée comme l'a montré J.-C. Goddard depuis un certain héritage de Maldiney, notamment dans le Ch. 7 de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, pourrait bien trouver ici un répondant, puisque nous le verrons c'est en deçà de la chair telle que l'entendra *Le visible et l'invisible*, et de ses indéniables apories, que se tient ici Merleau-Ponty.

⁵ Merleau-Ponty Maurice, *L'Institution-La Passivité (Notes de cours au Collège de France 1954–1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 38 : « L'institution réside dans le même genre de l'Être que la naissance et

et complexe de Freud, *via* d'abord les cas Dora et Gradiva⁶. Des cours où appert cette notion-clé d' « épines dans le corps », qui nous le verrons ouvrir à une nouvelle phénoménologie du corps souffrant, invitant même à re-formuler si ce n'est à radicaliser – sur un bord du moins, puisqu'ici il s'agit d'abord de la névrose – la conclusion de Maldiney reprise à G. Pankow : ce n'est plus tant une incapacité à habiter son *propre* corps qui définit la maladie, mais bien plutôt une incapacité à quitter la *propriété* même du corps. Sur le fil de cette lecture de Freud et de l'expérience souffrante de la passivité, nous montrerons que c'est à la fois l'événementialité qui découvre un autre sens *via* une redéfinition de l'inconscient, et la facticité qui, se voyant radicalement ramenée à l'altérité, se voit comme démultipliée.

1. Vers l'événement : vie et institution

Mais pour comprendre ce nouveau, il faut dans un premier temps faire retour à ce qui rapproche *et* distancie Merleau-Ponty de Maldiney, au cœur même de cette pensée de l'événement que le terme d'épines cristallisera donc dans la langue merleau-pontienne. Ce qui les rapproche, c'est le point de départ : l'analyse du vivant dans son rapport à l'*Umwelt*, et le sens du sentir qui s'y dévoile. Ce qui les distancie par contre radicalement, et aucun phénoménologue n'est allé aussi loin en ce sens que Merleau-Ponty, c'est qu'avec ce vivant, Maldiney reste comme « embarrassé », pour ainsi dire prisonnier du risque inhérent à un tel retour, qui serait la négation de la différence anthropologique, la négation tacite de ce concept même d'*existence* sur lequel repose tout son effort. Ainsi, le retour au vivant et l'analyse par lui gagnée du sentir, se voit opposer sans détour le propre de l'humain et la réitération de l'abandon heideggerien de la notion même de vie⁷, mais sans tenir sans doute

n'est pas plus qu'elle un acte : il y aura plus tard des institutions décisives ou contrats, mais ils sont à comprendre à partir de la naissance et non l'inverse ».

⁶ Certes l'usage de ces notes de cours, de la main même de Merleau-Ponty, reste problématique, puisque l'on sait que leur auteur s'en distancie largement dans la parole orale, et n'en souhaitait pas lui-même la publication. Cependant, et Claude Lefort l'a montré au mieux dans sa préface, ces notes sont non seulement le centre des recherches que mène alors Merleau-Ponty, et qui se continueront dans les cours sur *La Nature*, mais plus encore elles éclairent nombre de Notes de travail de *Le visible et l'invisible*, et refont enfin, mieux que tout autre texte peut-être, le lien entre les voies multiples – de la phénoménologie du corps à la politique, et à la psychanalyse – qui font la particularité insigne de cette philosophie.

⁷ Maldiney Henri, « Rencontre et Psychose », in *Cahiers de psychologie clinique*, 2003/2, no21, p. 20 : « Quand est-ce que Heidegger a découvert sa propre pensée ? À la sortie de la première guerre mondiale, au moment où il a découvert le caractère dramatique de l'histoire constitutive du monde de tous et du monde de chacun. "Normal" ou "pathologique", "*die Welt weltet*" : le monde se fait monde. Aussi, l'idée de vie, d'abord retenue par Heidegger, ne peut pas en rendre compte. La vie n'implique

la « zoologie privative » qui sous-tendait ce dernier, au point que c'est l'appel premier à l'analyse du vivant qui fait naître ici le soupçon d'une circularité peut-être vicieuse de la méthode⁸. Or, cet embarras et ce risque, n'est-ce pas celui-là même qui n'aura de cesse de creuser la distance entre la psychanalyse et la *Daseinsanalyse*, une distance jamais comblée malgré l'apparent retour à Freud de Binswanger⁹ ? Sans doute, et sans doute encore, cet embarras est-il bien plus devant nous que derrière nous. Et pourtant, la discussion entamée avec Freud par Merleau-Ponty nous permet de l'affronter de manière tout à fait autre, non en régime de négation mais bien d'assomption. Autrement dit : c'est de se taire, ou du moins de ne plus se chercher, s'auto-posner, se réclamer d'elle-même, que la différence anthropologique appert le mieux sous la plume de Merleau-Ponty et re-donne sens aux dualités lisibles chez Freud, à ce que d'aucuns nommeront ses *hésitations*.

Certes avec elles, ces hésitations, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* restait sans doute encore en butte, et le langage du chapitre sur le corps sexué où Binswanger côtoyait Freud, en était l'exemple marquant. Ainsi y lisions-nous, alors qu'il s'agissait de comprendre le corps souffrant depuis les troubles sexuels en tant que ceux-ci en offrent « comme le grossissement », comme ils expriment disait Merleau-Ponty le « drame fondamental » des névrosés, ainsi y lisions-nous que « *même chez Freud* on aurait tort de croire que la psychanalyse exclut la description des motifs psychologiques et s'oppose à la méthode phénoménologique », que « chez Freud (lui-même), le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un *instinct* », c'est-à-dire – et c'est toujours Merleau-Ponty qui parle – « une activité orientée naturellement vers des *fins* déterminées, (mais) (elle) est le pou-

pas l'événement-avènement d'un monde. Seul l'implique, selon Heidegger, ce qu'il nomme à partir de 1924 "Dasein". Être le là de ce qui a lieu d'être, c'est ouvrir le projet d'un monde auquel pouvoir être, se faire projet de soi » (nous soulignons).

⁸ Le fait même que dans l'analyse de Maldiney, la conception heideggérienne du rapport du vivant à son *Umwelt* développée dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, mais sous l'égide stricte et méthodique de la « zoologie privative », se joigne sans autre procès à la conception pourtant toute différente et *gestaltiste* de Viktor von Weiszäcker en est peut-être le meilleur signe. Au fond, si l'opposition entre l'humain et le vivant joue bien un rôle primordial chez Maldiney, au point qu'elle sert d'appui si ce n'est de fondement à la définition même de la crise existentielle, c'est sur le sol mouvant d'une double méthode et d'une double approche du vivant dont la légitimité demande à être assise, ce que précisément Maldiney ne nous semble pas avoir fait. Voir notamment, sur le rôle inaugural de l'opposition elle-même : J.-C. Goddard, « Henri Maldiney. Transpassibilité et psychose », in *ALTER*, no14/2006, p. 199–202.

⁹ C'est en effet le rapport à la vie et à l'anthropologie freudienne qualifiée de « naturaliste » par Binswanger, qui explique au mieux le conflit si complexe que la *Daseinsanalyse* a toujours entretenu avec Freud. Voir sur ce point l'éclairante synthèse de F. Dastur et P. Cabestan : « Confrontations : *Daseinsanalyse* et psychanalyse freudienne », *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin, 2011.

voir général qu'a le sujet *psychophysique* d'adhérer à différents milieux, d'acquérir des structures de conduite »¹⁰. Ce pouvoir qui fait qu'un homme a une histoire, Merleau-Ponty ne fera qu'en renforcer la présente compréhension comme libido ; ce que par contre il quittera, et ce geste est essentiel pour une nouvelle lecture de Freud et partant du corps souffrant depuis la dimension sexuelle, c'est la guise hésitante, dualiste, de ces lignes, d'une pensée qui – selon l'aveu répété et non circonstancié de son auteur – ne s'était pas encore trouvée¹¹ : cette langue qui de l'instinct voit les *fins*, qui du sujet dit le *psychophysique*, qui de la vie voit les *processus*.

A l'inverse et à rebours, termes à termes, l'œuvre merleau-pontienne, à partir du milieu des années 1950 – mais peut-être pas jusqu'à sa fin¹² – opérant un retour à l'*Ineinander* physique-animal-humain, non depuis une autre philosophie mais bien depuis les sciences contemporaines elles-mêmes et l'ontologie nouvelle qu'elles secrètent¹³, se défera tout ensemble de la paralysante opposition entre vie et existence, et d'une phénoménologie du corps propre, qui de la souffrance du corps, masque peut-être autant, si ce n'est plus, qu'elle ne dit¹⁴. Car à l'écoute de la biologie et de la synthèse ruyérienne des nouvelles conceptions de l'instinct, c'est l'animalité elle-même qui va être à comprendre en deçà de l'instinct au sens des lignes précitées, parce que le *thème*¹⁵ qu'est la vie de chaque espèce est un style et non une détermination, que l'instinct peut marcher à vide, et peut même aller contre la fin qu'habituellement nous lui donnons, qu'elle soit la reproduction de l'espèce ou l'utilité en général. Ce danger qu'il peut être, son caractère morcelé, c'est sa non-solidité. Une non-solidité qui laisse place à une variété de conduites immense, qui est histoire déjà et institution parce que référence à un sens, c'est-

¹⁰ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1946, p. 185 (nous soulignons).

¹¹ On cite généralement la seule et fameuse note de *Le visible et l'invisible*, mais c'est en fait dans le cours sur *La Passivité* que Merleau-Ponty s'explique peut-être le mieux avec l'ouvrage de 1945, dans une discussion très serrée avec ceux qui en furent à l'époque les plus grands critiques. Voir sur ce point *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 164–177.

¹² Voir, sur les apories de la chair et le monisme ontologique du dernier ouvrage merleau-pontien, l'analyse de Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 80 et suivantes.

¹³ Voir sur ce point les *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 117–118 ; particulièrement ceux de l'année 1957, où Merleau-Ponty synthétise au mieux ce rapport à la science, dans une perspective bien plus accomplie que ne l'était celle – négative au fond – de *La structure du comportement*.

¹⁴ Pour une analyse substantielle de ce nouveau rapport aux sciences et de la compréhension *asubjective* du corps qui se déploie sur son sol, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article « Corps animal et corps humain : l'« effacement » de la propriété. A la naissance de l'institution chez Merleau-Ponty », in *Studia Phaenomenologica XII – Possibilities of Embodiment* –, Romanian Society for Phenomenology & Humanitas, Bucharest, p. 109–132.

¹⁵ Voir notamment sur cette notion de thématisme telle que la reprend Merleau-Ponty le début du cours sur *L'Institution*, op.cit., p. 52–54.

à-dire *champ*, et « pas seulement durée irréversible – pas seulement histoire cyclique que la durée produit »¹⁶. Parce qu'il y a référence à sens, il y a donc déjà événementialité pour l'organisme¹⁷, et partant ce que Merleau-Ponty reconnaît comme étant la première marque de l'institution : il y a possibilité d'une *Prägung*, d'une empreinte, qui précise le schéma par un objet non prévu par la Nature, mais en dépendance des rencontres et obstacles.

Le thème, c'est donc une dimension, l'instauration d'un certain champ de gravité qui chez l'animal est tout ensemble manque et appel. Les événements, depuis lui pensés, se révèlent comme groupés autour d'une certaine absence, et le corps animal, être-interrogatif en tant que vivant, sera lui-même dit « corps propre »¹⁸. C'est dès lors l'animalité qui se révèle comme ayant déjà des conduites humaines, des déplacements « quasi-freudiens », dit Merleau-Ponty, des *falling in love*, et une certaine forme d'enracinement, de *sweet home*. Ce n'est donc plus depuis la conscience, le sujet, ou un quelconque esprit, que l'existence, comme différence anthropologique, devra être pensée, mais comme « une autre manière d'être corps », renouvelant en profondeur les dilemmes si usés du psychique et du physique, et la richesse de l'interprétation freudienne de notre institution pré-archaïque, celle-là même de la sexualité, là où le modèle de l'institution devient donc la naissance. Dévoilant, en somme, un chemin au-delà du corps propre, en forçant la pensée à le ressaisir en deçà de sa propriété, depuis son émergence à même la vie¹⁹.

La description merleau-pontienne patiente du corps vivant comme *Gestalt*, c'est-à-dire ni agrégat, ni totalité, mais *totalisation* selon un style et les hasards qui en font la mélodie mais aussi la suspendent, va ainsi dévoiler la vacuité des théories fixistes de l'*instinct* : ce dernier, c'est bien l'onirisme qui déjà l'habite, au point que

¹⁶ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité (Notes de cours au Collège de France 1954–1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 50.

¹⁷ Merleau-Ponty va même jusqu'à penser ce rapport de l'être à la rencontre à même l'animalité hors des limites de l'espèce et de la monstruosité qui lui sont généralement imposées, et va jusqu'à écrire dans *L'Institution*, op.cit., p. 51 : « le rapport de l'être et de l'événement n'est pas seulement contamination de l'être par "compétence" d'un lieu ou par thème mnémique de l'espèce. Mais *Prägung* par rencontre extérieure et hors des limites de l'espèce ».

¹⁸ Merleau-Ponty M., *La Nature – Notes, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994 p. 249.

¹⁹ Merleau-Ponty M., *La Nature*, op.cit., p. 269 : « Notre sujet : à propos de la Nature, il s'agissait de l'étudier comme feuillet ontologique – et, en particulier, de la vie, il s'agissait d'étudier le dédoublement du feuillet de la Nature – à propos de l'homme, il s'agit de le prendre à son point d'émergence dans la Nature. De même qu'il y a *Ineinander* de la vie-physico-chimie réalisation de la vie comme pli ou singularité de la physico-chimie – ou structure – de même l'homme est à prendre dans l'*Ineinander* avec animalité et Nature. Nous avons vu animalité mécanisme, il y a même des institutions animales (l'amour des animaux) (le *Kumpfan*), une plasticité, qui n'est pas toujours mesurée par l'"intelligence animale". Réciproquement l'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison – Et c'est pourquoi on s'occupe de son corps : avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité ».

la vie elle-même ne semble plus pouvoir se définir autrement que comme *puissance de visibilité*²⁰, que tout corps, en tant qu'il est en vie, semble ne chercher qu'à être vu, sans que l'on sache par qui ni pourquoi ; et c'est cette spécularité dite « inter-animalité » qui amène Merleau-Ponty à user ici aussi de l'expression « corps propre », sans pour autant nier la différence avec cette autre corporéité vivante qu'est la corporéité humaine. *Quid* alors du corps vivant humain lui-même ?

Ce corps vivant humain, dans la spécificité de la *réflexivité* qui habite l'expérience de son corps touchant-touché – « corps témoin » – qui n'est plus seulement spécularité offerte, mais contact à soi *imminent*, mais seulement imminent, parce que voué à se déchirer dans le moment même où la coïncidence semble si proche, Merleau-Ponty va alors magistralement le décrire au-delà du dualisme selon une dialectique du désir, qui elle, dit déjà, a toujours déjà dit, le qui et le pourquoi de *notre* expression, de notre *tendance au visible* : la pluralité de ces autres publics, que nous désirons et voulons rejoindre dans leur publicité même, et que partant nous ne posséderons jamais. C'est là la force mais aussi la fragilité que dessine le désir, depuis lequel devra maintenant être pensé notre rapport multiple et différencié à la facticité. Et c'est là aussi, nous l'aurons compris, depuis cette hyperdialectique de la pluralité – où l'*hyper* de la dialectique est fidèle à son être d'épithète, de non-synthèse²¹ – que s'ouvre un autre rapport des corps entre eux et des corps à la souffrance, qu'il va s'agir maintenant de repenser *avec* et *contre* Freud.

2. Une hyperdialectique de la pluralité : intercorporéité et sexualité

Avec Freud d'abord : car Merleau-Ponty pourra maintenant pleinement dévoiler – l'homme étant justement pensé comme une autre manière d'être *corps* – la

²⁰ Merleau-Ponty M., *La Nature*, op.cit., p. 247–248 : « Le fait qu'il y ait une relation entre l'aspect extérieur de l'animal et sa capacité de vision semble le prouver : l'animal voit selon qu'il est visible. Cela nous ramène aux mêmes considérations philosophiques. De même que, tout à l'heure, il y avait un rapport perceptif avant la perception proprement dite, de même, ici, il y a un rapport spéculaire entre les animaux : chacun est le miroir de l'autre. Ce rapport perceptif redonne une valeur ontologique à la notion d'espèce. Ce qui existe, ce ne sont pas des animaux séparés, mais une interanimalité. L'espèce, c'est ce que l'animal a à être, non au sens d'une puissance d'être, mais au sens d'une pente sur laquelle tous les animaux de la même espèce sont placés. *La vie, ce n'est pas, suivant la définition de Bichat, "l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort", mais c'est une puissance d'inventer du visible. L'identité de celui qui voit et de ce qu'il voit paraît un ingrédient de l'animalité* » (nous soulignons).

²¹ Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 126 : « Alors que la dialectique est par principe épithète, elle devient, dès qu'on la prend pour devise, dès qu'on en parle au lieu de la pratiquer, une puissance d'être, un principe explicatif ».

libido en tant que devenir de notre rapport *total* avec le monde et avec autrui, non comme formel et/ou imaginaire, mais bien comme effectif²². Or ce devenir effectif, il faut répéter que c'est bien la psychologie justement empirique de Freud qui nous l'a révélé, et que Merleau-Ponty en tire la première leçon concrète de sa critique de la psychologie eidétique husserlienne²³, et de la hiérarchie qu'elle impliquait, rendant secondaire le *working out* lui-même, la genèse concrète du sens. Ainsi écrit-il, dans le cours sur *L'Institution* : « En réalité, retenant les deux et parlant d'un *working out* de la *schedule*, Freud a une intuition profonde : pas seulement « explication psychologique » et dialectique idéelle, mais dialectique concrète »²⁴.

Mais de là *contre Freud*, il s'agira aussi pour Merleau-Ponty de dénier toute compréhension réifiante de l'inconscient, ce qu'il fera au mieux dans les cours sur *La Nature* qui suivront, sur le sol d'une toute nouvelle compréhension du schéma du corps propre comme système d'équivalence entre le dedans et le dehors : puisque je me vois, je suis *participable* par tous les autres corps que je vois. Il y a un accomplissement de mon corps *dans* les autres, et inversement, qui est le lexique humain de la corporéité en général, et cet accomplissement de l'un dans l'autre, étant le nerf même du désir, l'esthésiologie devra donc bien se prolonger dans une théorie du corps libidinal, mais en évitant la tendance dualiste avec laquelle la *Phénoménologie de la perception* se débattait encore. Ce « prolongement » ne signifiant pas – comme on a pu l'avancer²⁵ – secondarité, ou passage, dans l'ordre de la *ratio essendi*, mais bien seulement dans celui de la *ratio cognoscendi*, pourrions-nous dire. « Remarquons », en ce sens et avec Merleau-Ponty, selon ses

²² Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 61.

²³ Voir sur ce point : Merleau-Ponty M., *Parcours deux*, Lagrasse, Verdier, 200, p. 100 et suivantes.

²⁴ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 56.

²⁵ Voir par exemple : Cleret Alexandre, « Qu'attendre d'une psychanalyse de la chair ? », in *ALTER*, no14/2006, p. 147–173, défendant l'idée d'une redéfinition merleau-pontienne de la libido – négation prétendue de son caractère quantitatif et énergétique – la rendant acceptable au sein d'une pensée qui serait au fond rivée à la seule intentionnalité sexuelle et ignorerait l'infrastructure sexuelle propre à Freud. Si une telle lecture, allant jusqu'à ranger Merleau-Ponty parmi les « spiritualistes » et le rapprocher de Binswanger plutôt que de Freud, est peut-être juste quant à *La phénoménologie de la perception* puis à *Le visible et l'invisible* – quoique pour des raisons quasi opposées –, elle ignore cependant l'effort ici fait dans les cours du milieu des années 1950, où la libido, si elle est acceptée et même généralisée, ne l'est en fait que depuis une redéfinition de l'instinct, elle-même gagnée *via* cet « autre retour perçu » qui engage le nouveau rapport merleau-pontien aux sciences de la Nature ; front à partir duquel se joue tout le présent dialogue avec Freud, et qui sans hasard se fait explicite dans le cours de 1954 juste après l'introduction ruyérienne aux nouvelles conceptions de l'instinct.

mots mêmes – des mots où la chair ne nomme bien ici que le corps sensible-sentant²⁶ – remarquons que :

Le corps, comme schéma corporel, le corps esthésiologique, la chair, nous a déjà donné l'*Einführung* du corps avec l'être perçu et avec les autres corps. C'est-à-dire que le corps comme pouvoir d'*Einführung* est déjà désir, *libido*, projection – introjection, identification – *la structure esthésiologique du corps humain est donc une structure libidinale*, la perception un mode de désir, un rapport d'être et non de connaissance.²⁷

Et ajoutons que ce n'est pas ici une redéfinition, voire une négation du caractère « naturel » et énergétique de la libido qui permet la reprise et le prolongement merleau-pontien de Freud, mais bien plutôt la déconstruction précédente de l'*instinct*, et avec lui de l'opposition classique de l'inné et de l'acquis, comme du dualisme psycho-physique, d'où cette parenthèse juste après les mots précités, et en direction d'une étude du corps libidinal, consistant, dit Merleau-Ponty, à développer « l'enracinement *naturel* du pour autrui » : « nous avons vu Portman : le corps animal comme organe du pour autrui, le mimétisme comme identification, l'espèce, déjà inscrite dans la générativité, inscrite aussi dans cette incorporité »²⁸. D'où encore cette conclusion on ne peut plus claire, avant les derniers mots sur Freud de la troisième ébauche sur le corps humain : « comme pour l'esthésiologie, cela émerge de la vie sans coupure absolue : comme l'esthésiologie émerge du rapport à un *Umwelt*, le désir humain émerge du désir animal »²⁹. Et enfin, c'est bien sûr ici même, au cœur de ces ébauches sur le corps humain – plus précisément de la huitième, qui met en branle l'étude de la libido – que le travail de Mélanie Klein fera figure de reprise et d'assouplissement explicite des concepts freudiens³⁰ à par-

²⁶ Si Merleau-Ponty écrit en effet dans ces ébauches sur le corps humain, que « cette chose-ouverture aux choses, participable par elles, ou qui les porte dans son circuit, c'est proprement *la chair* », c'est pour d'emblée demander ici : « la chair comme "*Empfindbarkeit*", comme sensible-sentant, mesurant, étalon, – comment apparaît-elle dans la vie ? », et répondre encore – retenant donc bien le risque du monisme ontologique affleurant dans *Le visible et l'invisible* – : « il faut dire d'elle ce qu'on a dit de la vie par rapport à la physico-chimie : elle est point singulier où apparaît une autre dimensionnalité [...] elle surgit par investissement *dans la vie* – par ouverture d'une profondeur », in *La Nature*, *op.cit.*, p. 186.

²⁷ Merleau-Ponty M., *La Nature*, *op.cit.*, p. 272 (nous soulignons).

²⁸ *Idem*.

²⁹ Merleau-Ponty M., *La Nature*, *op.cit.*, p. 288.

³⁰ Merleau-Ponty M., *La Nature*, *op.cit.*, p. 347 : « Mélanie Klein : elle fait apparaître les instances et les opérations freudiennes comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps (...) Cela étant, la corporéité comme rapport aux choses et aux autres va comporter toutes sortes de formules selon la structuration du schéma corporel : les phases de Freud sont de telles structurations : Ex : organisation orale : morsure, cannibalisme : c'est de l'incorporation (faire passer l'autre au-dedans)

tir de la corporéité ainsi comprise littéralement comme *pouvoir d'incorporation* : ni entéléchie du sexe, ni sexe comme cause totale et finale, mais sexualité comme dimension³¹ inéluctable, hors de laquelle – va jusqu'à dire Merleau-Ponty – rien d'humain ne peut demeurer³².

Le problème capital aux yeux de Merleau-Ponty ce n'est donc pas l'existence de représentations inconscientes, toujours secondaires, la dualité implicite/explicite, et c'est ici même que son dialogue avec Freud révèle toute son originalité. L'inconscient est bien plutôt à ramener au *sentir* lui-même – rappelons-nous encore Maldiney, mais pour peut-être aller au-delà –, parce que le sentir est cette étrange indivision qui est dépossession de nous-mêmes, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître, et que l'incorporation – pensée depuis le corps sexué – n'est donc pas à comprendre unilatéralement comme pouvoir de réduction à soi, mais doit au contraire s'entendre comme *entrée dans l'autre qui est dépossession de soi*. Le faire-corps, l'« un seul corps » de notre être-ensemble, n'est rien d'autre que cela : désir répondant à un manque, circularité entre passivité et activité, depuis une inertie première, une facticité, qui nous *expose* littéralement aux autres et au monde, et à laquelle nous répondons en nous *enracinant* dans les autres comme dans le monde.

Or ce pouvoir d'*incorporation*, cet enracinement tissé de et par nos dépossessions, qui est le contraire d'une fusion réussie parce que son principe même est

orale. Introjection. Mais le faire passer dans mon corps, c'est aussi faire passer en moi un corps qui, comme le mien, mord. *Retaliation*. Cette action est donc passion, le sadisme est masochisme ».

³¹ Voir sur cette *dimensionnalité* de la libido chez Merleau-Ponty, et la manière dont elle ouvre une autre interprétation du chiasme depuis l'angle pulsionnel, la très éclairante analyse de Pierre Rodrigo, « A la frontière du désir : la dimension de la libido chez Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty aux frontières du visible*, Milan, Mimésis, 2003, p. 89–98, ainsi que « Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme grandeur négative », *Chiasmi international*, no. 4, p. 27–48.

³² Notons qu'ici et ainsi Merleau-Ponty dépasse ce qui est resté une des grandes limites de la *Daseinsanalyse*, la considération de l'homosexualité comme perversion, pour une entente polymorphiste du sexuel. Voir notamment : M. Merleau-Ponty, *La Nature*, op.cit., p. 350–351 : « En réalité, dans le pré-génital, le sexuel n'est pas simplement un surplus inemployé – mais aussi un développement qui dépasse, une cumulation, un réarrangement, la construction d'un système improbable. Ceci ne veut pas dire entéléchie : la *libido* justement n'est pas précisément une orientation univoque vers tel sexe, mais un polymorphisme fantastique, une possibilité de diverses "positions sexuelles". C'est donc un champ, une polarité, l'initiation à une dimension i.e. à un "rayon" corps-monde. Cette dimensionnalité est primordiale ("prescience" sexuelle comme "prescience" sensorielle) – non au sens d'une entéléchie ou d'une illusion rétrospective, mais parce que le désir oral ou anal contient en filigrane le schéma intercorporel de la copulation (2 désirs se liant dans *Erfüllung* unique) en tant que celui-ci est une *Gestalt* prégnante de la corporéité. Prématuration active, dépassement des lacunes et de l'inconnu ("Théories sexuelles" des enfants) qui sont le *Vorhaben* même du sexuel, un sexuel imaginaire qui investit tout le corps et dont le génital est la cristallisation. Donc le sexuel est coextensif à l'homme non comme une cause unique, mais comme une dimension hors de laquelle rien ne reste ».

l'absence de celle-ci, la fêlure dans son imminence, appelle à penser notre capacité à habiter notre propre corps comme capacité – selon les mots de Proust – de « l'ouvrir à ce qui peut le déchirer »³³. Or n'est-ce pas ainsi la *souffrance du corps* qui, en deçà de la défaillance, retrouve son être de radicale possibilité ? Les autres sont *stricto sensu*, dira Merleau-Ponty : épines dans mon corps, « dictature de la figuration »³⁴ de mes rêves, événementialité de ma chair. Trois expressions qui ne se comprennent qu'ensemble, et que le dernier temps de notre propos va tenter d'esquisser, *via* un retour aux cas Dora et Gradiva, où Merleau-Ponty parvient à généraliser cette complaisance à la souffrance, ce pithiatisme qui d'abord le ramenait à Freud. Cela, *versus* donc toute réification, mais aussi toute néantisation de l'inconscient, au-delà tout ensemble de Freud et de Sartre.

3. Au-delà de Freud : inconscient et événementialité

Revenant de manière critique sur un des rêves analysés par Freud dans le cas Dora, où clef et chambre seraient symboles des organes mâle et féminin, Merleau-Ponty écrit en ce sens :

M. K prenant la clef, s'ouvre chemin jusqu'à Dora, Dora s'enfermant, se referme (*stricto sensu*) : il n'y a pas besoin d'évocation inconscientes d'images (visuelles), parce que tout le champ perceptif interpersonnel est tissu de rapports de corporéité, parce que toute la spatialité extérieure suppose le rapport mon corps-le monde, et que donc l'espace est projection du je peux corporel.³⁵

Et en ce sens, encore, Sartre avait sans doute raison, doublement même : il n'y a pas un autre moi qui penserait derrière moi, pas plus que l'image elle-même n'est vision. Mais ce que Sartre n'a pas vu, et que Freud cette fois nous aide à penser, alors même qu'il analyse les symptômes et les troubles physiques de l'hystérie, c'est que l'image pour autant n'est pas rien, que l'imaginaire n'est pas mauvaise foi, ou que s'il l'est, dit Merleau-Ponty, il faut alors assumer que toute perception d'autrui est d'« aussi mauvaise foi » que lui, « en ce sens qu'elle est projection et introjection, qu'elle m'offre un tableau de moi autant que de l'autre, et qu'ici aussi, je vois

³³ *Ibid.*, p. 75.

³⁴ *Ibid.*, p. 210.

³⁵ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 244.

presque ce que je veux »³⁶. Il y a, en somme, un onirisme de la veille³⁷, que nous ne comprendrons qu'à inverser la tendance sartrienne, qui est celle de toute pensée subjectiviste, en partant non de la pensée, de la conscience transparente, mais du rêve : retour à la facticité, « à l'archéologie de la naissance », dira Merleau-Ponty, et à l'onirisme fonctionnant comme à plein, impuissance et toute puissance³⁸, substitution du « de même que » à toutes les relations³⁹, *analogie* incessante qui ne prend sens que comme structure du corps connaissant, dont le « je peux », pouvoir d'accouplement, élabore un magnétisme premier, qui avec chaque couleur, chaque son, chaque être, emporte un certain style, ouvre un champ symbolique, un systèmes d'échos⁴⁰.

C'est ce rapport corps-spectacle qui est non pas tableau mais rapport de deux variables, qui permet à mon corps d'avoir justement prise, de s'y retrouver dans l'espace, *via* les *analogons* qu'il y dessine, et d'avoir une *mémoire*. Le passé, dira Merleau-Ponty, s'il est vraiment avoir-été, reste en nous comme une corporéité ancienne⁴¹, et les images du rêve de Dora, parce qu'il n'y a pas de scission entre l'imaginaire et le réel, parce que toute perception est déjà gonflée d'*images*, sont

³⁶ *Ibid.*, p. 195.

³⁷ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 194 : « Notre vie réelle, en tant qu'elle s'adresse à des êtres, est déjà imaginaire. Il n'y a pas de vérification ni d'*Erfüllung* pour l'impression que nous donne quelqu'un dans une rencontre. Il y a donc un onirisme de la veille, et inversement un caractère quasi-perceptif du rêve – Le mythique ».

³⁸ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 198 : « Le rêve se dissout dans la vie éveillée comme l'image monoculaire (le "fantôme") dans la perception binoculaire. Il siège comme elle dans le présatial – mais non dans le néant. *Le sommeil est le corps et le champ d'existence se retirant du monde (et se permettant des variations que le monde ne contrôle plus, pour empêcher le drame de renaître)*, et revenant à leur facticité. La description de la conscience onirique comme néantisation (Sartre) omet qu'il y a là non seulement toute puissance, mais encore impuissance, retour à l'archéologie de la naissance qui est à préciser par analyse du symbolisme. » (nous soulignons).

³⁹ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 208–209 : « Ne pas se représenter le "je vis" par simple prolongement du je rêve : il comporte aussi le "je pense" et nous aurons à le reconstituer en son entier. Mais il faut commencer par décrire le "je rêve". Le "je rêve" – sur quoi est fondé cette condensation, cet universel subjectif ? (...) substitution du "de même que" à toutes les relations : il n'y a pas de véritables branches de *lis* qui sont aussi camélias rouges qui sont aussi fleurs de cerisier à aspect exotique. Mais il ne faut pas dire que le rêveur ne voit rien : ce n'est pas déterminé parce que c'est tout ; proximité vertigineuse du monde, de nos champs (...) On se vautre dans l'être sans se quitter, on abuse de présence au monde par le corps pour faire un pseudo monde où sujets et objets sont indistincts ».

⁴⁰ Voir pour un développement de cette question de l'imaginaire et du symbolisme dans la lecture merleau-pontienne de Freud, la belle étude de Mauro Carbone, « La parole de l'augure. Merleau-Ponty et la « Philosophie du Freudisme » », in *Merleau-Ponty aux frontières du visible*, Milan, Mimésis, 2003, p. 99–116.

⁴¹ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 253 : « Se souvenir de quelque chose est se souvenir de la manière dont on accédait à ce quelque chose. Or nous avons vu que c'est par le corps, c'est donc se souvenir d'une certaine manière d'être corps. Or comment se souvient-on d'une corporéité ancienne ? On s'en souvient comme d'un possible du corps actuel qui, par principe, ne

à concevoir « comme manifestation immédiate de noyaux historiques cristallisés » en elle. Si l'image est donc non-vision, ce n'est pas parce que la conscience est toute livrée à son pouvoir de signifier, « mais parce que, écrit Merleau-Ponty dans *La Passivité*, le père de Dora est installé en elle, comme une épine dans son corps, comme un poste fixe sur lequel elle se relève constamment »⁴². Ajoutons : auquel elle se heurte tout aussi constamment, s'écorche, se saigne. L'épine, c'est à la fois le poste, le volant de son corps, ce qui fera système elle-monde, et l'ancre de sa souffrance, ce lieu sur lequel son corps peut aussi s'ériger, se faire enceinte⁴³, ne vivre *que* de sa propriété. Car rappelons-nous ce qu'avait par contre déjà dit *La Phénoménologie de la perception* : si le corps est ce qui peut me fermer au monde, peut devenir selon le mot de Binswanger la « cachette de la vie », plus encore faire exploser dans et par sa souffrance le réel, le faire sauter, c'est parce qu'il est aussi et inextricablement ce qui m'y ouvre.

La complaisance de l'hystérique, la « cachette », Merleau-Ponty nous permet maintenant enfin de la comprendre pleinement depuis la métaphore, disons non éclairée en 1945, selon laquelle : « le malade se sépare de sa voix comme certains insectes tranchent leur propre patte. À la lettre, il demeure sans voix »⁴⁴. *Demeure* : tel cet organisme qu'il a réduit, l'événement traumatisant en fermant l'avenir, opère – comme dans l'aphonie – une étrange perte de mémoire, qui reconduit le sujet aux comportements *favoris* de son corps, à une autre mémoire, certaine, quoique défaillante parce qu'elle subsume le passé au donné, nie donc son caractère d'*avoir-été*. Incapacité d'oubli, cette mémoire-fixée, depuis laquelle Merleau-Ponty reprend la catégorie du refoulement – entre Proust et Freud – nie notre mémoire secrète, seule vraie, pour laquelle le temps n'est temps que d'être *perdu*, l'oubli qui est mémoire est « relation oblique avec un passé qui ne nous est présent que par le vide déterminé qu'il laisse en nous ». Mais cette « transcendance du passé qui plante en moi sa flèche comme une blessure »⁴⁵, nous devons toujours et encore à Freud d'avoir révélé qu'elle contient toujours son possible refus⁴⁶ – à l'origine de l'hal-

saurait passer au présent (à la différence du possible d'avenir), c'est un possible éminemment, parce qu'il a été un réel ».

⁴² *Ibid.*, p. 244.

⁴³ Notons que c'est ici que Merleau-Ponty retrouve l'inconscient énergétique et assume une compréhension de la libido en termes de causalité, mais comme situation justement *limite*, « impasse vitale ». Voir *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 238.

⁴⁴ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op.cit., p. 190.

⁴⁵ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 258.

⁴⁶ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 230-231 : « Freud dit que le retour du refoulé est opéré par instance refoulante elle-même (...) Comment est-ce possible ? Il faut que ce à quoi on dit "non" ne soit pas identiquement ce à quoi on s'abandonne et qui s'affirme. Et en effet, ce à quoi s'applique le non, c'est le refoulé dessiné par son contour seulement, c'est le négatif du refoulé, sa

lucination négative de N. Hanold dans *Gradiva* – : surrection de l'inconscient et érection du corps, qui prend « l'apparence de destin, écrit Merleau-Ponty, de sujet, s'autonomise, justement parce qu'on le refuse, par scotomisation ou autotomie »⁴⁷.

Le retour amont à l'animal, à la puissance vitale du corps n'était pas ici, nous nous en doutons, de hasard, car le refoulement, le passé comme causalité, *destin*, s'il est bien l'essence du délire, c'est pour Merleau-Ponty comme impasse *vitale*, c'est-à-dire intercorporelle et interrogative. Ce qui saute ici, dans l'érection, ce n'est pas le propre, c'est l'inter-, où se loge tout événement. En ce sens, dira le cours sur *La Passivité* :

La perception d'un événement, c'est une *certaine posture de mon corps social, de mon être pour autrui*, prenant position envers quelque chose en quoi il se retrouve, comme l'espace est pour moi une certaine polarisation de mon schéma corporel reprenant à mon compte une part de l'espace extérieur.⁴⁸

L'inconscient d'indivision ancré dans le sentir et le charnel, dans mon être-corps, ne nie donc pas les rapports à des valeurs qu'on intègre et à des idées ou pulsions qu'on refoule, ou s'il les nie c'est seulement comme ordre d'une détermination *du dehors*, bien plutôt les ramène-t-il à cette coexistence du monde perceptif dont ils sont les enfants, et dont ils rejouent la modalité de non-savoir qui n'est pas illusion. Sans doute la faiblesse la plus marquante de Freud aux yeux merleau-pontiens reste-t-elle donc de n'avoir pas ramené la latence à cet ordre de la perception, sans lequel il est toujours tentant d'en faire le niveau simplement implicite que la pensée conventionnelle amènerait enfin à son dit. Des mots du cours sur *La Passivité* le disent au mieux : « l'amour physique n'est le symbolisé universel (...) que parce qu'il symbolise au mieux l'incarnation, la corporéité, le rapport charnel avec autrui ». La psychanalyse est bien, en dernière analyse, conclut Merleau-Ponty :

Psychanalyse existentielle, mais non pas au sens de Sartre, c'est-à-dire comme révélation d'une position prise par « la liberté », mais comme révélation de l'intercorporéité, du montage Ego-autrui, tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre.⁴⁹

trace en creux, c'est lacune systématique, vide efficace, vide qui n'est pas simple absence, mais vide en ce sens que le passé refoulé est représenté devant notre non par son *type*, non dans son déroulement événementiel, est pourvu d'une force qui nous déborde, justement en tant qu'il n'est pas connu historiquement, mais seulement dans sa trace. La productivité, la fécondité du délire, son aspect de destin, cet immense tissu né en une nuit comme un champignon, tissu creux, faux tissu et pourtant imposant, c'est la puissance de ce que nous avons désiré, d'autant plus grand que nous l'avons aussi réprimé ».

⁴⁷ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 231.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 246.

C'est au fond, avec ces mots, le strict inverse de la critique sartrienne de Freud⁵⁰ qui se dévoile *in fine* : l'inconscient freudien, pensé comme im-puissance, n'est pas assez, au sens où le corps percevant de *La phénoménologie de la perception*, pensé lui-même comme pré-objectif, ne l'était pas. « Qu'est-ce qu'une perception qui n'est pas savoir, dira-t-on ? Comment pourrait-on aimer, désirer, sans penser qu'on aime, qu'on désire ? » Freud comme Sartre dirait, écrit Merleau-Ponty : « il faut là une pensée, Freud la mettant dans un autre sujet, Sartre faisant commencer l'amour avec la prise de conscience. »⁵¹. Or si la question de l'amour, *via* l'analyse du cas Dora dans le cours de 1954, devient la pierre de touche de la compréhension merleau-pontienne de l'inconscient, c'est bien parce que cette fois au-delà de Freud, le premier amour figure au mieux, « la nature de toute perception », et la « dialectique du primordial » que ne quitte jamais notre rapport aux autres.

Que nous dit, de lui, le fameux cas Dora ? Que l'amour de Dora pour son père, cet amour primordial qui est ce à travers quoi le monde et les êtres pour elle valent, est justement *tel* de ne pas se savoir amour. Non au sens où ce savoir serait à venir, logé quelque part dans un autre sujet, dans un autre moi, ou ne serait rien de ne pas l'être, mais au sens où sa vérité même est de ne pas être connaissance, saisie catégoriale. Tout le primordial de notre coexistence avec les autres, en tant qu'il relève de ce primordial de la perception qui nous fait être *en eux* sans l'ignorer et pourtant sans *stricto sensu* le savoir, est à l'image de « cette dialectique ». Dans toute perception, la carapace visible est toujours « concrétion d'un visible beaucoup plus ample », « conviction du monde comme unité de ce spectacle et de tous les autres spectacles concordants possibles », *foi* qui serait justement impossible, m'interdisant l'accès à un monde un et partagé, si je la savais telle, si je la connaissais, tout comme sans le premier amour le monde n'aurait pour moi pas d'ancre, pas de volant, pas d'épines non plus, de ne pas offrir un être dont les autres seront les « reflets », « différentes manières de ne pas être » lui, assise du système moi-les autres.

Or de même que ce premier amour persiste en nous comme manière originare d'être corps, comme première ouverture à l'*espace* des autres et du sensible, systèmes d'équivalences et de doublés originaires, de même tout véritable événement rejouera cette *Urstiftung* en continuant et en modifiant tout ensemble notre *schéma praxique*. « Insertion du perçu » dans notre « machine à vivre », l'inconscient est à ré-entendre ici depuis le rapport de la trace au tracé que Merleau-Ponty trouvait

⁵⁰ Notons que c'est seulement ici que s'éclaire l'emprunt infidèle de l'expression sartrienne de « psychanalyse existentielle », qui était sans hasard restée imprécise et problématique dans la *Phénoménologie de la perception*, op.cit., p. 186–187.

⁵¹ *Ibid.*, p. 216.

originaires présent dans l'embryogenèse et dans la phylogenèse, où il découvrirait les germes de la *Stiftung*, et nous rappelle que le corps n'est pas compréhensible dans l'actuel, qu'il y a en lui, mais donc aussi dans l'agir, une épaisseur de passé. Le sujet pratique prolonge le sujet percevant, en tant que celui-ci est pouvoir de prise de moi sur les autres et des autres sur moi, pouvoir d'incorporation⁵², avions-nous dit. Comme telle, sa *praxis* est donc toujours lourde d'un inconscient dont se libérer signifierait au fond pour elle n'avoir ni lieu, ni temps, ni double/s.

En quel sens a-t-elle un ou des doubles ? Au sens exact de ce qu'il faut ainsi retenir du primat de l'indivision intercorporelle, et de ce que Merleau-Ponty dit du cas Dora *versus* Freud : il n'y a pas à déjouer les masques et les illusions, comme s'il y avait plus de vérité du couple Dora-son père, Dora-M.K..., Dora-Mme K..., parce que dès ce premier amour l'identification n'est pas moi-autrui, Dora-son père, mais « relation avec un système en interaction », pas tant des substituts que des dédoublements, « pas tellement personnages écrans, de couverture, dit Merleau-Ponty, que *doubles, bougé* »⁵³. C'est-à-dire d'emblée investissement multiple, pluriel, et donc pluralité des interprétations comme des êtres. « Les autres sont substituables, parce que le moi est pervers, polymorphe, imaginaire. » En un mot, qui est celui que les cours sur *La Nature* opposeront à Freud : le moi est extatique⁵⁴, et, conclura Merleau-Ponty :

L'essentiel de l'inconscient, c'est ceci que notre vie justement parce qu'elle est non pas une conscience d'autrui, en équilibre indifférent, mais un nœud de significations qui sont des traces d'événements, comporte des excroissances, des lacunes, forme un système baroque. Exactement comme un corps adulte ou vieux a sa dynamique, ses positions privilégiées, son style de gestes, sa syntaxe, un implexe a ses rides, ses procédés d'équilibration propres, et l'inconscient est notre schéma pratique, où tout s'inscrit en schillings et en pence.⁵⁵

⁵² L'interprétation de l'incorporation se voit donc étendue à l'interprétation de l'amour et de l'institution du sentiment, et Merleau-Ponty commentant la recherche de Proust écrit encore en ce sens dans *L'Institution*, op.cit., p. 66 : « Nature du désir : à travers les corps, il y a besoin de l'autre comme autre. "Affinité" de l'amour pour les corps : en tant que les corps sont vie instituée, regard, existence exposée à d'autres, qui peut être aimée par d'autres, et nous donnent l'illusion de pouvoir posséder tout cela. C'est illusion : car ils ne sont tout cela qu'en tant que non possédés. Mais l'illusion est dans l'accomplissement, non dans le projet qui est réel par le fait que nous devenons vraiment l'autre, qu'il nous envahit ».

⁵³ *Ibid.*, p. 240.

⁵⁴ Merleau-Ponty M., *La Nature*, op.cit., p. 252.

⁵⁵ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 260.

Conclusion

« Ce moi qui n'est pas moi, ce poids, ce surplus en deçà de ce qui de moi m'apparaît », reste à rappeler pour conclure qu'en plus d'être la persistance sans laquelle la cohésion d'une vie est impensable et impossible, il est aussi le lieu d'une insurrection qui peut la briser, parce qu'il y va donc d'un *drame*, qui est notre rapport même à la facticité. D'un drame, c'est-à-dire d'une suite d'événements. L'inconscient ramené à la perception, n'est plus un ensemble de pensées du même type que nos pensées conscientes, quoiqu'encore implicites. Il est à décrire en termes non de catégories ou de concepts, de pensées conventionnelles, mais d'*existentiaux*, de « pensée événementielle », dit Merleau-Ponty.

Que signifie une telle « pensée événementielle », que nous retrouvons donc à la fin du chemin ? Qu'il n'y va pas, précisons maintenant, de masques, d'illusions, ou de mensonges, dans les substituts et les doubles que Dora trouve à son amour archaïque, pas plus que dans le rêve prémonitoire de Mme B, mais de la cristallisation en schéma praxique d'un événement qui fut *drame* en tant qu'il a touché quelque chose de *l'essence du désir ou de la rencontre*. Cette essence n'étant pas catégorie, ne se disant pas, ne se vivant pas non plus comme telle, elle n'apparaît que dans la figure d'un autre qui emporte et configure avec lui tout le système moi-autres, dictature originaire de la figuration. N'apparaissant jamais en personne comme mode d'organisation subjectif, elle est structure *non analysée* à partir de laquelle nous comprenons les autres structures et êtres : *existential*. L'inconscient, en ce sens, est toujours matrice symbolique laissée par l'événement, non causalité universelle, mais situation. Des paires de bras et grappes de visages de l'Eros, si bien nommées par Merleau-Ponty, l'événement est à chaque fois *une* cristallisation différente du système moi-autres, rejoue l'institution des rapports intersubjectifs comme *dialectique de l'incorporation*. « C'est volant, écrit Merleau-Ponty, grain de sable sur lequel l'huître fait sa perle avec le temps »⁵⁶. La sexualité, faut-il donc avec lui conclure, n'est signifié universel que parce qu'elle est d'un être conscient, *i.e.*, qui à travers son corps aime, et donc souffre, prématurément.

« À force, dira Merleau-Ponty lecteur de Proust tout autant que de Freud, toute la contingence, même radicalement contingente, finit par être voulue : évidence du toi comme réalité nue, *i.e.*, comme institué, irrévocable, quoi qu'il fasse »⁵⁷. L'institution, ce sera donc cette « marche oblique », ce sens à travers la contingence qui fait l'histoire, et qui pas plus que la naissance n'est un *acte*, ni constitution ni même intention, parce qu'elle est l'épreuve d'une facticité que Merleau-Pon-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁷ Merleau-Ponty M., *L'Institution-La Passivité*, op.cit., p. 77.

ty – depuis l'interprétation de son impossible assumption dans la souffrance du et des corps – révèle comme toujours déjà plurielle : ni expérience solitaire, ni avènement d'un Autre, puisque *les autres* ici rien ne les précède, que ce sont eux qui dans l'événement inaugural de la naissance me lèguent à moi-même⁵⁸.

⁵⁸ En ce sens, la pensée merleau-pontienne est peut-être la seule à répondre pleinement aux réquisits d'une *phénoménologie* de l'événement, au sens où l'a très justement redéfinie C. Romano : « Le statut phénoménologique de l'autre advenant – ou de l'advenant comme autre – exige dès lors d'être pensé à partir de deux affirmations conjointes : premièrement, *l'autre ne se déclare que par l'événement d'une rencontre singulière* où, comme en tout événement, je suis en jeu moi-même comme moi-même ; deuxièmement, bien qu'autrui ne se déclare qu'au travers de rencontres, *il n'y a pas de première rencontre pour une aventure* : parce que l'advenant vient au monde en y naissant, autrui est toujours là dans ce monde de manière immémoriale. Ces deux affirmations ne se contredisent qu'en apparence. La première permet d'exclure que le problème d'autrui puisse être résolu par une structure formelle-*apriorique* analogue à l'être-avec (*Mitsein*) heideggérien. La seconde consiste à rejeter toute idée d'une clôture préalable de l'advenant en vertu de laquelle son "intérieurité" devrait être en un second temps "brisée" par l'effraction incompréhensible et, par là même, entièrement irrationnelle d'autrui conçu, à la manière lévinassienne, comme le Tout Autre », in *L'aventure temporelle*, Paris, PUF, 2010, p. 40–41.

**CON-TANGENCE ET ARCHI-FACTICITÉ.
JACQUES DERRIDA ET DIDIER FRANCK
AUTOUR D'EDMUND HUSSERL**

MASUMI NAGASAKA

Abstract

The aim of my paper is to articulate the intersection of two different readings of Husserl's phenomenology proposed by Didier Franck and Jacques Derrida. In his first work on Husserl, *Flesh and Body* (1981), Franck translates the notion of *Leib* as *flesh* (*chair*), stressing the difference between *flesh* and *body* (*corps/Körper*). This work, apparently influenced by Merleau-Ponty and Levinas, and seeking to provide a solution to the aporias of Husserl's phenomenology, was a direct response to Derrida's reading of Husserl in the 1960s. In the text, Franck proposes to depart from the 'tactuality' of flesh that grounds all objectivity. Thus, he conceives the constitution of the Other as emerging through the contact of the subject with the Other, or 'con-tingency', which at the same time signifies con-tangency as a mutual touching and contingency as an accidental archi-facticity. Derrida replies to Franck's reading in a chapter entitled 'Tangent IV' in his work *On Touching – Jean-Luc Nancy* (2000). Therein, Derrida insists on the necessity of untying con-tangency and contingency as archi-facticity. By this, he means that there are various contingent archi-facts which are not concentrated in mutual touching. In another chapter entitled 'Tangent II', he analyses passages from Husserl's *Ideen II*, especially those used by Franck to support his argument. Derrida draws the conclusion that even a touching needs a kind of non-contact, or more properly, a non-coincidence of what touches and what is touched – what he calls the *spacing* of a non-presence or the very possibility of phenomenology in its impossibility. Franck and Derrida therefore suggest two different approaches towards the aporias of Husserlian phenomenology: the former proposing to find a solution to the aporia, the latter to live in the experience of the aporia.

Introduction

L'article suivant mettra en relief le croisement de deux lectures, celles de Jacques Derrida et de Didier Franck, autour des concepts de tactualité et d'archi-facticité chez Husserl.

La première œuvre de Franck, *Chair et corps* (1981), constitue un prolongement riche de la phénoménologie husserlienne, aux « limites »¹ mêmes de celle-ci. En traduisant le terme husserlien *Leib* par « chair »², et en soulignant la différence entre « chair » et « corps (*Körper*) », qu'il qualifie de « différence charnelle »³, l'auteur tente, dans cet ouvrage, de développer sa thèse consistant à formuler que tout phénomène présuppose – y compris la temporalité – l'expérience de l'autre dans le tact – tangence⁴. Il s'agit de l'expérience du toucher entre le soi et l'autre – contangence, considérée comme contingente et archi-factice. On trouve ici, d'une part, l'influence de Merleau-ponty – privilège accordé à la thématique de la chair⁵ – et d'autre part, celle de Levinas – subordination de la temporalité à la relation à l'autre⁶ – et, entre autres, un défi au Heidegger du *Sein und Zeit* qui cherche le fondement le plus profond de la facticité dans l'être et la temporalité.

Néanmoins, nous tenons à nous concentrer sur cette œuvre parce qu'elle renferme des références explicites ou implicites aux lectures derridiennes de Husserl datant des années 60. De ce point de vue, l'on peut également lire ce livre comme un travail qui hérite des questions posées par Derrida à Husserl. Nous commencerons donc par rappeler brièvement les questions principales. Ensuite nous verrons qu'en prolongeant l'argumentation derridienne et en mettant en relief d'une manière aiguë les apories que la phénoménologie husserlienne renferme, Franck tente de résoudre ces apories du point de vue de la « différence charnelle », à travers un recours systématique à plusieurs manuscrits de Husserl devenus ultérieurement accessibles. De son côté, Derrida consacre à ce livre un chapitre de son œuvre, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*⁷, intitulé « Tangente IV », et y montre, de manière différente de Franck, la nécessité de délier la contingence / archi-facticité de la contangence. Dans le chapitre nommé « Tangente II » du même ouvrage, Derrida lit

¹ Franck, Didier, *Chair et corps*, Paris, Minit, 1981, p. 113. Pour les toutes citations qui suivent, pourvu que nous ne précisions pas, les soulignages appartiennent aux textes originels.

² Le mot « chair » dans l'usage de Franck doit être compris comme un néologisme pour désigner le mot « *Leib* » qui n'existe pas en français. Néanmoins, cet usage n'est pas exempt de la force de la langue française enracinée dans son contexte historique. Comme nous le verrons, ce terme revêt, chez Franck, en particulier une signification sexuelle, ce qui est bien le cas de l'adjectif « charnel » dans la langue française.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ Franck emprunte le mot « contingence » pour signifier à la fois le fait de se toucher mutuellement et le caractère de ce qui se passe par hasard. Dans notre article, nous empruntons le terme « contangence » pour désigner le premier, et le terme « contingence » pour désigner le deuxième.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 43 note 6. « La chair met en scène la perception » (*Ibid.*, p. 47 note 14). « Le corps [*Leib*] n'est rien de moins, mais rien de plus, que condition de possibilité de la chose » (Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 219).

⁶ Cf. Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre* [1947], Paris, P.U.F., 1994, pp. 68–69.

⁷ Derrida, Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000 (désormais *Le toucher*).

minutieusement les quelques passages des *Ideen II* que Franck a empruntés pour son argumentation. À la différence de Franck, il se montre critique à l'égard de la tentative de fonder toute l'objectivité sur la tactualité, et se concentre plutôt sur le non-contact comme condition de possibilité et d'impossibilité de la tactualité même. Bien au-delà, il relève, à partir de ce texte de Husserl, la nécessité de la non-présence au moment de la tactualité.

Nous verrons ainsi que ces deux auteurs, en partant du problème commun de l'impossibilité de l'intuition, parviennent à des conclusions différentes, qui nous porteront à envisager deux attitudes différentes face à l'aporie qu'implique la phénoménologie.

1. L'impossibilité de l'intuition et le crédit donné à la phénoménologie

Dans *Ideen I*, Husserl évoque le concept d'« idéation, qui est l'intuition d'une "Idée" au sens kantien [*eine Kantische "Idee" erschauend[e] Ideation*] »⁸, intuition qui se distingue de l'intuition de l'essence (*Wesen*). Dans plusieurs écrits des années 50 et 60 consacrés à la lecture de Husserl, Derrida problématise cette « intuition d'une "Idée" au sens kantien », en prenant pour exemples de ces Idées « l'unité totale du flux de vécu »⁹, le « monde [de la vie] »¹⁰, « la chose »¹¹ ou « la philosophie »¹². Derrida oppose une objection à l'obtention de l'« idée » comme « intuition », discute de l'impossibilité de l'intuition de l'idée, et proclame que Husserl « croit à » l'obtention de l'Idée au sens kantien¹³.

Bien qu'il ne s'y réfère pas¹⁴, Franck nous semble reprendre ce problème en empruntant une autre voie, lorsqu'il se pose la question de « l'unité du monde » :

⁸ Hua III/1, p. 186 (Pour les citations de *Husserliana*, Den Haag, Nijhoff, etc., 1950 sqq., nous les désignons par le sigle « Hua » avec le numéro du tome) ; *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 (désormais *Idées I*), p. 281.

⁹ Cf. Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1953–1954], Paris, P.U.F., 1990 (désormais *Le problème de la genèse*), p. 169 sq.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 192.

¹¹ Cf. Derrida, Jacques, [L'introduction à] Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 152.

¹² Cf. Derrida, *Le problème de la genèse*, p. 217 sqq.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 169.

¹⁴ Selon son témoignage, Franck a découvert la dissertation de Derrida, *Le Problème de la genèse*, dans l'archive d'Husserl à Paris ultérieurement, ce qui l'a conduit de conseiller à Derrida de le publier. Il va de soi que Franck n'a pu lire ce texte que bien postérieurement à l'achèvement de *Chair et corps*. Néanmoins, ses citations du livre de Derrida, par exemple celles de l'introduction à *L'Origine de la géométrie*, montrent bien qu'il était un lecteur très attentif de Derrida.

« La phénoménologie ne repose-t-elle pas alors sur un crédit préalable à l'unité du monde, [...] crédit sans lequel elle ferait banqueroute ? »¹⁵

Il hérite ici du motif derridien de « croyance », à savoir, de la croyance husserlienne en l'unité du monde. Il se demande ensuite : « Et ce crédit n'est-il pas de l'ordre de la facticité ? »¹⁶ suggérant ainsi qu'au sein de la phénoménologie husserlienne, il pourrait exister des phénomènes-limites que l'on ne peut plus fonder sur l'intuition, auxquels l'on est obligé d'accorder du « crédit », et que l'on ne peut pas ne pas accepter comme facticité.

2. La résolution franckienne de l'aporie de l'impossibilité intuitive

2.1 L'intuition catégoriale réinterprétée au sein de la chair

Ainsi, Franck prend à nouveau en considération le motif derridien de l'aporie de la phénoménologie impossible qui, d'une part, exige l'intuition pour critère de vérité par son « principe des principes », et qui, d'autre part, porte sur ce qui dépasse l'intuition. Franck prend surtout en considération la notion d'intuition catégoriale. Comme nous l'avons suggéré, dans *Ideen I* Husserl distingue deux sortes d'intuition : celle de l'Idée et celle de l'essence, mais on peut toutefois considérer qu'elles ont été toutes les deux préparées par la notion d'« intuition catégoriale » dans le sixième chapitre de la dernière des *Recherches logiques*¹⁷.

Husserl y présente un exemple d'intuition catégoriale qui porte sur « du papier étant blanc », qui *excède* l'intuition sensible portant sur « du papier blanc »¹⁸. Heidegger met en avant cette notion d'intuition catégoriale dans le séminaire de Zähringen en 1973. Étant sensible à cet « excédent » dans l'intuition catégoriale, il thématise cet « excédent » comme l'« être »¹⁹. À la différence de Heidegger, Frank interprète cet « excédent » par le caractère d'être « incarné »²⁰. Afin de défendre cette position, il emprunte un passage des *Ideen I* en le soumettant à sa propre traduction : « La vision de l'essence [*Wesensschauung*] est donc une intuition [*Anschauung*] ; et, si elle est une vision au sens fort et non une simple et peut-être vague re-présentation, elle est une intuition donatrice *originnaire* qui saisit

¹⁵ Franck, *Chair et corps*, p. 49.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Hua XIX/2, p. 657 sqq.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 660.

¹⁹ Heidegger, Martin, *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, p. 462.

²⁰ Cf. Franck, *Chair et corps*, pp. 163 sq.

l'essence dans son *ipséité* "incarnée" [*das Wesen in seiner "leibhaften" Selbstheit erfassend*] »²¹.

À partir de là, Franck interprète l'élargissement de la notion d'intuition au niveau de la « chair », plutôt que de l'« être ». Une telle interprétation s'avère assez audacieuse car Husserl explique ici plutôt le caractère originnaire de l'intuition libérée de la facticité et de la sensibilité, mais elle ne sera pas forcément exclue, si, comme nous le verrons plus tard²², l'on distingue la sensibilité liée à la réalité, d'une part, et la sentence ou la sensation qui peuvent être détachées de la réalité, d'autre part, et si l'on entend par la chair le lieu de la sentence ou de la sensation au-delà de la sensibilité²³. Ce choix interprétatif trouverait sa signification dans le fait qu'il nous permettrait d'interpréter l'intuition catégoriale comme étant liée à la facticité contingente de la chair, qui se distingue de la facticité du sensible attachée à la réalité.

2.2 L'*eidos* de l'égo qui présuppose le fait de la chair

Il devrait donc s'agir d'une facticité plus profonde que la facticité du sensible. Comment peut-on penser cette facticité ?

Comme Derrida le signale dans son œuvre de 1962, Husserl affirme, dans *La philosophie comme science rigoureuse*, que la pure facticité existentielle comme singularité sauvage est toujours hors de portée pour toute « subsomption » éidétique, éternellement « ἀπειρον »²⁴. Néanmoins, Derrida met en lumière le « fait » décrit, dans *Méditations cartésiennes*, comme « *a priori* concret »²⁵. Derrida regrette seulement que Husserl n'ait pas réalisé l'« herméneutique de la facticité » dans le sens où l'évoque Heidegger²⁶.

D'autre part, dans « Violence et métaphysique » [1964] (1967), Derrida déploie sa réflexion sur le concept husserlien de l'« archi-factualité (*Urtatsache*) [...]

²¹ Hua III/1, p. 15 ; *Idées I*, pp. 22–23, §3 ; cité et traduit par Franck ainsi in : *Chair et corps*, p. 19 et p. 164, note 15.

²² Voir plus bas, le passage sur lequel se rapportent les notes 85 et 86.

²³ Sur ce point, voir aussi : Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris : P.U.F., 2001, p. 28.

²⁴ Hua XXV, p. 36 ; *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Lauer, Quentin, Paris, P.U.F., 1955, p. 93 ; voir Derrida, l'introduction à *L'Origine de la géométrie*, p. 169, note.

²⁵ « [...] le *Fait* lui-même, avec son *irrationalité*, est un *concept structurel* dans le système de l'*apriori concret* » ; (Hua I, p. 114 ; *Méditations cartésiennes*, tr. par Gabrielle Peiffer, Emmanuel Levinas, Paris, Colin, 1931, p. 68).

²⁶ Cf. Derrida, L'introduction à *L'Origine de la géométrie*, p. 169, note ; cf. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* [1927], Niemeyer, 2001, p. 72, note 1.

transcendante »²⁷. Derrida a tout d'abord recours à cette notion de *Logique formelle et logique transcendante*, en citant les phrases suivantes de Husserl :

[Le] je suis est [...] le fondement primitif intentionnel pour mon monde (*der intentionale Urgrund für meine Welt*) [...]. Que cela convienne ou pas, que cela puisse me paraître monstrueux [...] ou non, c'est le fait primitif auquel je dois faire face (*die Urtatsache, der ich standhalten muss*), dont en tant que philosophe je ne peux pas détourner les regards un seul instant.²⁸

Cette « archi-factualité (*Urtatsache*), factualité non-empirique, factualité transcendante »²⁹ de l'égoïté est le fait face auquel le sujet demeure totalement impuissant. Derrida thématise cette archi-factualité transcendante – que le sujet n'est pas en mesure de dépasser – en termes de violence transcendante.

On peut dire que Franck remet en avant cette thématique de l'archi-facticité à partir des *Méditations cartésiennes*, en soulignant la notion husserlienne d'« ego transcendental factice [*das empirisch-faktische transzendente ego*] »³⁰. Ainsi, Franck souligne la nécessité de l'« herméneutique de la facticité »³¹ aux limites de la phénoménologie, mais d'une manière différente de Heidegger. En la qualifiant d'« analytique de l'incarnation »³², il relève la relation particulière entre l'*eidōs* et le fait dans la chair. Nous le verrons.

Selon Franck, cette relation n'est pas décrite dans des *Méditations cartésiennes*, mais dans les manuscrits sur l'intersubjectivité. Dans le cadre des *Méditations cartésiennes*, tout en pensant à la facticité, afin d'éviter de tomber, comme le dit Franck, dans le « psychologisme transcendantal » « raffiné »³³, Husserl recourt à la « réduction éidétique » de l'*ego* par le biais de la variation imaginaire de mon *ego*, qui se passe de la réalité de l'autre. Husserl y écrit : « [...] dans le passage de mon *ego* à un *ego* en général, n'est présupposée ni la réalité ni la possibilité d'une extension aux autres. L'extension de l'*eidōs ego* est déterminée par l'auto-variation de mon *ego*. Je ne fais que m'imaginer comme si j'étais autre, je n'imagine pas un autre »³⁴.

²⁷ Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 192. En raison de l'absence d'une traduction fixe pour cette notion à cette époque, à savoir 1964, Derrida utilise le mot français « archi-factualité », toutefois ce mot désigne ce que nous appelons « archi-facticité ».

²⁸ Hua XVII, p. 244 ; *Logique formelle et logique transcendante*, tr. par S. Bachelard, pp. 317–318 ; cité par Derrida in : *L'Écriture et la différence*, p. 193.

²⁹ Derrida, *L'Écriture et la différence*, p. 192.

³⁰ Hua I, p. 105 ; cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 65.

³¹ Franck, *Chair et corps*, p. 169, note 31.

³² *Ibid.*, p. 171.

³³ *Ibid.*, p. 65.

³⁴ Hua I, p. 106, note ; cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 67.

Toutefois, cela engendre deux problèmes selon Franck. D'une part, « la réduction éidétique présuppose la temporalité immanente »³⁵, c'est-à-dire que la variation imaginaire présuppose la temporalité. D'autre part, « [l]a variation préalable à l'intuition de l'*eidōs ego* supposerait que d'autres *ego* puissent être donnés »³⁶. La variation imaginaire de mon *ego* est prise dans l'aporie suivante : pour qu'elle puisse être accomplie, elle doit déjà être accomplie. C'est pour cette raison que Franck qualifie cette solution husserlienne de la réduction éidétique de « "solution" impossible »³⁷.

Franck se tourne ensuite vers un texte écrit en novembre 1931 où, différemment des *Méditations cartésiennes*, Husserl reconnaît l'archi-facticité de l'*eidōs ego* : « Nous avons ici un cas unique et remarquable quant à la relation du *factum* et de l'*eidōs*. [...] [L]'*eidōs* de l'*ego* transcendantal est impensable sans l'*ego* transcendantal en tant que factice »³⁸. Husserl poursuit : « Je suis l'archi-fait [...]. Je porte en moi un noyau d' "archi-contingent" [...] »³⁹. Cette archi-facticité de l'égoïté est encore appliquée à l'archi-facticité de l'être-avec des autres : « Je ne peux transgresser mon être factice ni l'être-avec les autres qui y est intentionnellement inclus [...] »⁴⁰. Cela correspond au fait que, dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl confère à l'intersubjectivité, elle aussi, l'ordre des « faits (*Tatsache*) »⁴¹. Bien au-delà, comme Franck tente de le montrer, c'est la chair qui est déjà archi-factice. Ainsi, s'ouvre la perspective selon laquelle la chair est le lieu de l'archi-facticité sans lequel il est impossible de penser l'*eidōs* de l'*ego*.

2.3 Les paradoxes de la ressemblance et du transfert aperceptif

Franck nous conduit ensuite à la thématique de l'intuitivité impossible apparaissant dans l'intuition de la « chair » de l'autre. Selon Husserl, la figure de l'autre comporte deux aspects qui s'entrelacent : il est en premier lieu offert en tant que corps matériel à l'intuition de la subjectivité⁴². Néanmoins, en tant que *Leib*⁴³ dans

³⁵ Franck, *Chair et corps*, p. 66. Pour Husserl, la réduction éidétique s'accomplit sans durée temporelle au sens empirique. Néanmoins, la variation imaginaire dont il est ici question nécessite inévitablement la temporalité.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Franck, *Chair et corps*, p. 67.

³⁸ Hua XV, p. 385, Nr. 22 ; traduit et cité par Franck in : *Chair et corps*, pp. 67–68.

³⁹ « *Ich bin das Urfaktum [...]. [Ich] trage in mir einen Kern von „Urzufälligem“ [...]* » (Hua XV, p. 386, Nr. 22, tr. pers.).

⁴⁰ *Idem.* ; cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 68.

⁴¹ Hua I, p. 122 ; *Méditations cartésiennes*, §42 ; cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 86.

⁴² Cf. Hua I, pp. 149–150.

⁴³ Dorénavant, afin d'éviter la confusion due à la traduction, pour la considération des textes d'Husserl, nous laisserons le terme « *Leib* », « *Körper* » ou « *Empfindnis* » sans les traduire.

lequel le psychique ou la capacité de mouvements ou d'organes sont impliqués, cette intuition est exclue⁴⁴.

En partant de là, Franck reprend la thématique derridienne de l'aporie entre le principe de la phénoménologie qui se fonde sur l'intuition et ce qui dépasse l'intuition, en étudiant plus particulièrement l'aporie de l'impossibilité originaire de l'intuition de la chair de l'autre⁴⁵. À cette impossibilité intuitive est entrelacée l'impossibilité pour ma chair d'apparaître comme corps ou, plus précisément, l'*incomplétude* de l'incorporation de ma chair que nous verrons dès maintenant.

Afin d'examiner le fait de l'incorporation de ma chair, Franck recourt aux *Ideen II*, notamment au chapitre III de la deuxième section, intitulé « La constitution de la réalité psychique au travers du *Leib* ». Franck attire notre attention sur la notion husserlienne d'« *Empfindnis* » qu'il traduit, à l'instar de Levinas, comme « sentance »⁴⁶.

Nous examinerons en premier lieu le texte de Husserl, avant d'entrer dans la lecture franckienne. Husserl explique ainsi : « [e]n soulevant une chose, j'éprouve son poids, mais j'ai, en même temps, des sensations de poids qui ont leur localisation dans mon *Leib* »⁴⁷. Dans un contact avec un presse-papiers par exemple, je le sens non seulement « sur [*auf*] » ma main, mais aussi « dans [*in*] » elle, ce qui nous permet de localiser en lui cette sensation. Husserl nomme « *Empfindnis* » ce genre d'« événements somatiques spécifiques », qui se distinguent d'« événements physiques » en rapport avec des « choses touchées »⁴⁸. Husserl dénomme une telle coexistence de ces deux sortes d'événements « *Doppelauffassung* [double appréhension] »⁴⁹. Néanmoins, à cette étape, je ne me constitue pas encore comme un *Leib*.

C'est dans le cas du contact d'une partie de mon *Leib* avec l'autre partie du même *Leib* que la constitution de mon *Leib* se déclenche, par exemple, lorsque je touche ma main gauche avec ma main droite. Dans ma main gauche, touchée par ma main droite, les sensations sont « *localisées* [lokalisiert] », et ainsi, la main gauche se révèle comme un « *Leib* » qui « *sent* [empfindet] »⁵⁰. Dans ce cas, dit Husserl, « nous avons [...] deux sensations et chacune peut faire l'objet d'une

⁴⁴ Voir aussi : Franck, *Chair et corps*, p. 88.

⁴⁵ « [I]l n'y a pas d'intuition originaire d'autrui. Détermination négative de l'autre être qui vient contredire l'intuitionnisme phénoménologique » (*Ibid.*, p. 119).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁷ Hua IV, p. 146 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. par Éliane Escoubas, Paris, P.U.F., 1982 (désormais *Idées II*), p. 208.

⁴⁸ Hua IV, p. 146 ; *Idées II*, p. 208.

⁴⁹ Hua IV, p. 147 ; *Idées II*, p. 210.

⁵⁰ Cf. Hua IV, p. 145 ; voir aussi Franck, *Chair et corps*, p. 96.

double appréhension [*doppelt auffaßbar*] »⁵¹, à savoir, cette double appréhension se dédouble dans « les doubles sensations [*Doppelempfindungen*] [...] »⁵². Ces *Doppelempfindungen* donnent la priorité à la tactualité à l'égard d'autres sens concernant la constitution de mon *Leib* : « Nous n'avons rien de semblable pour l'objet qui se constitue de façon purement visuelle »⁵³. C'est à partir de là qu'il établit le statut de la tactualité en tant que fondement de l'ensemble de l'objectivité. En contraste avec cette tactualité, il explique la non-coïncidence du voyant et du vu, en raison de quoi la vision n'est pas considérée comme l'exemple privilégié pour la constitution de mon *Leib*. Le voyant – qui est l'œil – et le vu – qui n'est pas l'œil – ne coïncident jamais, tandis que le touchant et le touché peuvent coïncider.

En se référant à ce passage, Franck attire notre attention sur le fait que la description husserlienne de la constitution de mon *Leib* ne permet pas de comprendre sa fonction comme le « "point de virement [*Umschlagpunkt*]" où la libre conditionnalité s'insère dans la causalité »⁵⁴, le point de virement à partir duquel ma chair se révèle comme un corps physique. Il voit ici la difficulté de l'incorporation de ma chair ou plus précisément, l'incomplétude de l'incorporation. Husserl dit : « Le même *Leib* qui me sert comme moyen de toute perception, me gêne dans la perception d'elle-même et est, de manière remarquable, une chose *incomplètement* constituée »⁵⁵.

Ainsi, Franck se penche-t-il plus particulièrement sur l'entrelacement de ces deux sortes d'impossibilité ou d'incomplétude – celle de l'incarnation d'un autre corps et celle de l'incorporation de ma chair, qui rend impossible la constitution de l'autre. La raison de cela est que l'incarnation de l'autre corps et l'incorporation de ma chair constituent selon lui « deux conditions » pour l'« accouplement » du moi et de l'autre⁵⁶.

Cela correspond au fait que Husserl explique la constitution de l'autre dans les *Méditations cartésiennes* par le « transfert aperceptif » : « [...] il faut que le *Körper* là-bas, qui est pourtant saisi comme *Leib*, tienne ce sens d'un *transfert aperceptif* [*apperzeptive Übertragung*] issu de mon *Leib* [...] »⁵⁷. En ce cas, afin d'accomplir l'incarnation d'un autre corps, un « transfert aperceptif » de ma chair vers l'autre corps devrait s'accomplir. Dans le cadre de cette œuvre, la solution husserlienne consiste dans la « ressemblance » : « [...] seule une ressemblance (*Ähnlichkeit*)

⁵¹ Hua IV, p. 147 ; *Idées II*, p. 209.

⁵² Hua IV, p. 147 ; *Idées II*, p. 210.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ Franck, *Chair et corps*, p. 98 ; cf. Hua IV, p. 160.

⁵⁵ Hua IV, p. 159 ; traduit et cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 98, note 22, nous soulignons.

⁵⁶ Cf. Franck, *Chair et corps*, p. 149.

⁵⁷ Hua I 140 ; cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 123.

liant, à l'intérieur de ma sphère primordiale, ce *Körper là-bas* avec mon *Körper* peut fournir le fondement de la motivation pour la saisie *analogisante* [analogisierend] de ce *Körper là-bas* comme *autre Leib* »⁵⁸.

De là découlent selon Franck toutes les « difficultés » : comment peut-on chercher une ressemblance entre ma chair qui de prime abord n'apparaît pas comme corps et l'autre corps qui en premier lieu ne se présente pas comme chair ? Pour qu'il y ait une ressemblance, l'autre corps doit déjà être une chair et, pour qu'il puisse être une chair, il faut qu'il y ait déjà un « transfert aperceptif ». Franck se demande alors : « [...] la constitution de l'*alter ego* ne se présuppose-t-elle pas elle-même ? »⁵⁹

Ce problème est lié à une autre difficulté : celle de l'impossibilité de la variation de l'*ici* absolu, en d'autres termes, à l'« indéclinabilité » de l'ego. L'« *ici* absolu » est « [u]n *ici* par rapport auquel tout *ici* et *là* dans l'espace peut prendre sens, un *ici* qui par conséquent n'appartient pas à cet espace »⁶⁰. De ce fait, l'« *ici* absolu » est « l'annulation de toute perspective »⁶¹ qui résiste à toute variation⁶². Néanmoins, pour qu'ait lieu la constitution de l'autre pour laquelle le sujet a besoin de la « ressemblance », celui-ci doit avoir « la re-présentation "comme si j'étais là-bas" »⁶³ – là où il perçoit l'autre corps – à savoir, il doit « varier » cet *ici* absolu, ce qui n'est pas possible. Et en ce sens, « la re-présentation "comme si j'étais là-bas" » constitue « les horizons des impossibilités intuitives »⁶⁴.

À travers son approche, Franck met donc en avant l'« impossible intuitivité » qui est en contradiction avec « le principe des principes » de la phénoménologie. Nous voyons ici clairement que la thématique derridienne pénètre le cheminement de la question franckienne.

2.4 Le transfert aperceptif rendu possible par la pulsion sexuelle

Afin de résoudre ce problème, Franck revient sur les *Ideen II*. Comme nous l'avons vu, Husserl y décrit la tactualité comme quelque chose de privilégié dans la constitution de mon *Leib*. Par-là, il conclut : « Le *Leib* peut seulement se constituer comme telle et originairement dans la tactualité [*Taktualität*] »⁶⁵. Bien au-delà de cela, en s'appuyant sur le passage dans lequel Husserl décrit que « le fonde-

⁵⁸ Hua I, p. 140 ; cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 123.

⁵⁹ Franck, *Chair et corps*, p. 124.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁶¹ *Ibid.*, p. 142.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 147.

⁶³ *Ibid.*, p. 147, note 22.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁵ Hua IV, p. 150, cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 140, note 5.

ment de l'objectivité est l'objectivité du *Leib* »⁶⁶, Franck montre que la constitution de toute objectivité se fonde tout d'abord sur la constitution de la chair. Toute la constitution phénoménologique présuppose l'expérience contingente de la con-tangence, le tact du soi à soi⁶⁷. Franck montre ainsi qu'elle se fonde sur la facticité contingente de la chair que l'on ne peut plus traiter comme *eidos* : « Si la chair est contingente, si la facticité est son essence (et comme telle invariable, rebelle à la variation), n'enraye-t-elle pas, dans la mesure où elle intervient dans toute constitution de transcendance [...], la prétention éidétique de toute analyse constitutive ? »⁶⁸ Une telle hypothèse nécessiterait alors une alternative à l'égard de la solution impossible de la variation imaginaire.

Franck recourt pour cela même à la notion husserlienne de « pulsion (*Trieb*) »⁶⁹, qui apparaît dans un texte de Husserl intitulé « *Téléologie universelle* ». Husserl y écrit : « Il y a dans la pulsion elle-même référence à l'autre en tant qu'autre et à sa pulsion corrélatrice ». Il nomme cela « intentionnalité pulsionnelle universelle »⁷⁰. Et Franck de l'interpréter comme « pulsion sexuelle »⁷¹. Il nous faudrait prêter attention au fait que le mot « sexuel » n'est ici pas emprunté au niveau corporel, mais uniquement au niveau charnel, et donc qu'il ne s'agirait pas forcément du sexe biologique ou sociologique. Selon Franck, toutes les chairs sont sexuées, tandis que les corps ne sont pas sexués⁷². À travers cette pulsion sexuelle, le « transfert aperceptif » est donc rendu possible. Cette con-tangence est aussi le lieu de l'entrelacement entre l'*ici* et le *là-bas*. Cela permettrait de résoudre à la fois les problèmes de l'impossibilité de l'intuition et de la constitution de l'autre – l'impossibilité de l'incarnation d'un autre corps aussi bien que l'impossibilité de la corporation de ma chair.

2.5 La constitution du temps fondée sur la con-tangence

Franck tente bien au-delà de cela, et en se situant dans le sillage de Derrida qui problématisait la croyance en l'unité totale du flux du vécu, de résoudre la question de cette unité totale à partir de la chair. Franck considère que la temporalité doit tout d'abord être fondée par l'intentionnalité pulsionnelle, à savoir, le transfert aperceptif à travers les deux chairs. Afin de le démontrer, Franck cite un manuscrit du groupe

⁶⁶ « *Fundament der Objektivität ist die Objektivität des Leibes* » (Hua XV, p. 490, tr. pers.).

⁶⁷ Cf. Franck, *Chair et corps*, p. 153.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 168–169.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁰ Respectivement, Hua XV, pp. 593–594 et pp. 594–595.

⁷¹ Franck, *Chair et corps*, p. 153.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 148, p. 149, note 26, p. 167.

C, dans lequel Husserl note : « dans la temporalisation du temps immanent, la perception de mon *Leib* traverse continûment ce temps dans son entier »⁷³. Franck interprète cette « perception de mon *Leib* » comme « la perception de ma chair par elle-même », à savoir, « contact »⁷⁴. Selon Franck c'est puisque « [l]a chair constitue le temps », « la différence et la relation charnelles temporalisent le temps »⁷⁵.

Par-là, Franck tente de résoudre l'aporie posée par Derrida dans l'introduction à *L'origine de la géométrie* : « tout maintenant n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche »⁷⁶. Franck y répond en ces termes : « c'est parce que la chair, originellement altérée, est constituante. [...] La différenciation origininaire est l'œuvre de la différence charnelle »⁷⁷. La thèse derridienne de « différance » est ainsi reformulée chez Franck en tant que « différence charnelle ».

3. Réflexions derridiennes autour de la tactualité

3.1 Les objections exprimées par Derrida

Tout en respectant hautement cet extraordinaire programme interprétatif de Franck, Derrida, dans *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, prend une certaine attitude critique. Nous énumérons en premier lieu quatre points que Derrida problématise.

Premièrement, Derrida se montre perplexé face au fait que Franck associe l'intuition catégoriale à la chair. Rappelons la citation de Husserl que Franck emprunte pour son argument : « La vision de l'essence [*Wesensschauung*] [...] est une intuition donatrice *originnaire* qui saisit l'essence dans son *ipséité* "incarnée" [*das Wesen in seiner "leibhaften" Selbstheit erfassend*] ».⁷⁸ Derrida la conteste :

Le fait que Husserl inscrive le mot « *leibhaften* » entre guillemets signale ou souligne que le mot ne signifie pas ici, à proprement parler, « incarné dans de la chair » [...]. [...] [N]'est-il pas clair que pour Husserl il ne s'agit ici ni de corps, ni de chair, ni de « personne » ni d'incarnation ? [...]»⁷⁹

⁷³ Hua Materialien VIII, p. 112, C 6, Nr. 23 ; cité par Franck in : *Chair et corps*, p. 190.

⁷⁴ Franck, *Chair et corps*, p. 190.

⁷⁵ *Ibid.*, respectivement, p. 190, p. 191.

⁷⁶ Derrida, L'introduction à *L'Origine de la géométrie*, p. 171.

⁷⁷ Franck, *Chair et corps*, p. 191.

⁷⁸ Voir plus haut, note 21.

⁷⁹ Derrida, *Le toucher*, pp. 263–264, note 3.

Le deuxième point consiste dans le fait que Franck fasse converger toute la thématique de l'archi-facticité transcendante vers celle de la chair, « le motif d'une archi-facticité de l'*eidōs ego* comme "chair" »⁸⁰. Selon Derrida, il y a pluralité de l'archi-facticité transcendante qui ne se concentre pas uniquement sur le *Leib*.

Le troisième point de l'objection derridienne concerne le fait que Franck emprunte dans son argumentation le privilège que Husserl donne à la actualité sur d'autres sensations pour la constitution de l'*ego*, afin d'en faire le fondement de toute objectivité. Comme nous le verrons dans le paragraphe prochain, Derrida problématise plutôt ce privilège chez Husserl.

Le quatrième point renvoie à l'objection face à l'attitude consistant à aller jusqu'à fonder la constitution du temps sur la con-tangence⁸¹. Derrida montre son embarras à l'égard de la lecture interprétative de Franck de la phrase du Manuscrit C que nous avons citée plus haut, en la qualifiant d'« intéressant forçage interprétatif »⁸². Nous citerons de nouveau la phrase de Husserl : « dans la temporalisation du temps immanent, la perception de mon *Leib* traverse continûment ce temps dans son entier »⁸³. Derrida objecte en ces termes : « Husserl ne parle nullement ici de quelque "priorité" de la chair sur le temps [...]. Husserl parle, et c'est autre chose, d'une omnitemporalité – et d'une traversée continue »⁸⁴. Pour lui, le dehors de la constitution ne pourrait pas être uni à une seule instance. Ainsi, Derrida se distancie de la lecture franckienne de Husserl.

3.2 Le *réal* en tant que condition de possibilité et d'impossibilité de la con-tangence

Dans le chapitre intitulé « Tangente II » de la même œuvre, Derrida propose sa lecture des *Ideen II* de Husserl, en traitant notamment minutieusement du chapitre III de la deuxième section, sur lequel Franck s'appuyait afin de décrire la constitution de ma chair à travers la actualité.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 270.

⁸¹ Dans « Violence et métaphysique », Derrida évoque l'« analogie » (*L'écriture et la différence*, p. 194) entre l'altérité de la temporalité et l'altérité d'autrui, que Husserl évoque dans §52 des *Méditations cartésiennes*. À la différence de Derrida qui ne dit qu'« une racine structurelle commune » (*Ibid.*, p. 194) ou l'identité de « mouvement » (*Ibid.*, p. 195) de la libération de l'altérité et celle de la temporalité, en partant de la même analogie (*cf. Chair et corps*, p. 40), Franck va jusqu'à fonder la temporalité sur l'altérité dans la con-tangence.

⁸² Derrida, *Le toucher*, p. 259.

⁸³ Voir plus haut, note 73.

⁸⁴ Derrida, *Le toucher*, p. 259.

Comme le fait Franck, Derrida se concentre également sur la notion d'« *Empfindnis* » qu'il traduit, à l'instar de la traduction publiée, « impression sensible », et sur la notion de « double appréhension [*Doppelauffassung*] » que l'*Empfindnis* provoque. Derrida souligne que cette *Doppelauffassung* se reflète dans la distinction entre ce qui est *réel* et ce qui est observé *phénoménologiquement*, deux choses qui sont « radicalement hétérogènes ».

Afin de démontrer cela, Derrida cite le passage suivant de Husserl, dont Franck avait cité également une partie, en empruntant la traduction publiée : « si je suis convaincu qu'une chose que je perçois n'est pas, si je succombe à une illusion, alors en même temps que la chose tout ce qui est étendu, dans son extension, est écarté. Par contre, les impressions sensibles, elles, ne disparaissent pas. Seul le *réel* disparaît de l'être »⁸⁵. Derrida découvre ici une variation de la « réduction phénoménologique, au moins implicite »⁸⁶. Tandis que le *réel* subit la neutralisation, l'*Empfindnis* dispose de sa propre évidence apodictique qui ne peut pas être neutralisée.

Or, comme nous l'avons vu, lorsque je touche avec une partie de mon *Leib* une autre partie, la *Doppelauffassung* se dédouble et ainsi m'apporte les *Doppelempfindungen*, qui me permet de constituer mon *Leib* par la coïncidence du touchant et du touché, tandis que d'autres sensations, telles que la vision, ne le peuvent pas, en raison de la non-coïncidence du voyant et du vu.

Derrida attire notre attention sur une note de bas de page ajoutée au passage dans lequel Husserl explique la non-coïncidence du voyant et du vu. Dans cette note, Husserl avertit qu'il convient d'exclure le cas où l'œil se voit lui-même par l'intermédiaire d'un miroir.

Naturellement, il est exclu de dire que je vois mon œil dans le miroir ; car je ne perçois pas mon œil, l'œil qui voit, en tant qu'œil voyant ; je vois quelque chose dont je juge indirectement par « intropathie » qu'il s'agit de quelque chose d'identique à la chose-œil qui est la mienne [...].⁸⁷

L'œil a besoin, pour être voyant vu, du miroir qui n'appartient pas à mon *Leib*, et à travers lequel il y a « intropathie » dans mon image sans *Leib*. Derrida s'intéresse à cette « non-coïncidence de mon corps voyant et de mon corps vu, par opposition à la coïncidence avec soi de mon corps touchant-touché »⁸⁸. Il y intro-

⁸⁵ Hua IV, p. 150 ; *Idées II*, p. 213 ; cité par Derrida in : *Le toucher*, p. 199. Voir aussi Hua IV, p. 146.

⁸⁶ Derrida, *Le toucher*, p. 198.

⁸⁷ Hua IV, p. 148 ; *Idées II*, p. 211.

⁸⁸ Derrida, *Le toucher*, p. 206, note 1. Derrida traduit le « *Leib* » par « corps propre » ou, s'il est rendu clair par le contexte, tout simplement « corps » à l'instar de la traduction française.

duit toute la thématique de la « technicité »⁸⁹ en tant que quelque chose d'autre que le *Leib* vivant et animé.

En partant de cet exemple, Derrida indique que, même dans le cas de la tactualité, le touchant-touché n'est possible qu'à travers un intervalle – quelque chose d'autre que le *Leib* vivant. C'est en s'appuyant principalement sur le mot « *doppel* » de « *Doppelauffassung* » que Derrida thématise cette question : « La duplicité de cette appréhension ne serait pas possible sans qu'un dehors, avec sa "qualité réelle de chose" s'annonce dans l'impression sensible [*Empfindnis*], et déjà dans son contenu hylétique. Il y faut cette extériorité »⁹⁰. Nous ne pouvons comprendre la duplicité de l'appréhension qu'après que nous ayons accompli la réduction, après que nous ayons compris qu'il y a aussi bien du *réal* que quelque chose qui peut être détaché du réal dans la sensation du toucher. Derrida insiste ainsi sur la nécessité du *réal* au sein de la double appréhension, et soutient par-là que la constitution du moi fondée sur la tactualité de moi à moi-même n'est pas possible sans la non-présence qui est également une condition de l'impossibilité de l'intuition. La position même du moi nécessite du *réal*, le dehors du touchant-touché. C'est pour cette raison qu'il déclare :

Sans doute le touchant et le toucher, c'est moi, encore moi, dans l'impression sensible [*Empfindnis*], mais si du non-moi (chose matérielle, espace réel [...]) ne venait pas s'insinuer entre le touchant et le touché, je ne pourrais pas me poser comme moi [...].⁹¹

Il s'agit de « l'intervalle entre deux surfaces » qui « est à la fois la condition du contact et l'ouverture originairement espacée qui appelle [...] la prothèse technique »⁹².

3.3 L'introjection préalablement nécessaire pour la constitution du moi

D'autre part, Derrida attire notre attention sur le terme que Husserl emprunte, « *Introjektion* (introjection) ». À ce sujet, nous commencerons par confirmer la définition d'« introjection » chez Avenarius. Pour la subjectivité, les mouvements (*Bewegungen*) d'un autre homme, avec lequel elle partage ce monde, ou, comme le dit Avenarius, le *Mitmensch*, a quelque chose d'*autre* que de tous simples mou-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 249.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 200.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 200–201.

⁹² *Ibid.*, p. 258.

vements mécaniques⁹³. Car la subjectivité introduit dans ce *Mitmensch* ce qui est au-delà de ses mouvements, à savoir, elle met dans lui (*hineinlegen*) les perceptions des choses empiriques qu'elle avait par avance eues elle-même, la pensée, le sentiment, la volonté, bref, l'expérience et la reconnaissance en général. Avenarius pré-nomme cette introduction (*Einlegung*) du nom d'« introjection »⁹⁴. La subjectivité éprouve ainsi que son *Mitmensch* a sa propre perception, son propre sentiment, sa propre volonté, sa propre expérience et sa propre reconnaissance, et par là qu'il est aussi un « sujet »⁹⁵. Elle attribue ainsi à son *Mitmensch* le monde interne qu'elle ne peut pas connaître directement, et le monde externe qu'elle avait eu par avance⁹⁶. Bien au-delà de cela, Avenarius affirme que la subjectivité accomplit cette introjection pour elle-même, en transférant son introjection sur elle-même. En d'autres termes, le moi éprouve qu'il est le sujet de son expérience, et qu'il a des mondes externe et interne. Il y a donc, au-delà d'une introjection primaire, une introjection au deuxième degré, à savoir, l'introjection dans le sujet introjectant lui-même. Avenarius appelle cela la « *Selbsteinlegung* (*auto-introduction*) »⁹⁷.

Le fait que Husserl emprunte les termes « *Introjektion* » ou « *introjizieren* » avec guillemets⁹⁸ nous permet de voir que ces termes n'appartiennent pas à sa propre terminologie mais qu'ils sont empruntés à Avenarius, un auteur beaucoup lu à l'époque. Husserl n'articule pas explicitement les deux degrés d'« introjection », mais la distinction de ces deux degrés nous permet de bien comprendre ses propos.

L'« introjection » dans le premier degré, celle que le moi accomplit en autrui, révèle une distinction entre deux choses : ce que Husserl appelle « *archi-présence* (*Urpräsenz*) » qui se donne originairement, et « *apprésence* (*Appräsenz*) » qui ne se donne qu'indirectement et qui doit être renvoyée à l'archi-présence⁹⁹. D'autres *Leiber* qui se donnent extérieurement à moi, sont éprouvés par moi, d'une part, comme des choses matérielles dans l'archi-présence, et d'autre part, comme les *Leiber* avec leur intériorité psychique à travers l'apprésence¹⁰⁰. Lorsque je vois la main d'autrui toucher un objet, cette main m'apprésente (*appräsentiert*) aussi bien la sensation de cet objet *sur* la main d'autrui que la sensation du toucher (*Tastemp-*

⁹³ Avenarius, Richard, *Der menschliche Weltbegriff*, 2. Auflage, Leipzig, O. R. Reisland, 1905, p. 26.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 27.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁹⁶ Cf. *Idem*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁸ Hua IV, pp. 161, 166, 167.

⁹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 162 sqq.

¹⁰⁰ Cf. Hua IV, pp. 163-164.

findung) dans la main d'autrui¹⁰¹. En effet, sans rencontrer l'autre, cette distinction entre l'archi-présence et l'apprésence n'arrive même pas à mon idée. Husserl le décrit ainsi :

[...] il ne me viendrait pas du tout à l'idée, dans l'attitude de l'« auto-expérience » de loger sérieusement dans mon *Leib* tout mon psychique, mon *ego*, mes actes, ainsi que les apparences qui sont miennes avec leurs *data* de sensation, etc., et de les y « introjeter ». [...] Ce n'est qu'avec l'intropathie [*Einfühlung*] et avec l'orientation constante de l'observation propre à l'expérience sur la vie psychique apprésentée avec *Leib* d'autrui et en constante association objective avec ce *Leib*, que se constitue l'unité close homme, et c'est elle que je transfère ensuite sur moi-même.¹⁰²

Le moi en tant qu'homme ne se constituerait pas si j'observais mon *Leib* uniquement dans l'expérience solipsiste. Je peux « introjeter » ma vie psychique dans mon *Leib*, mes sensations ou mon expérience, seulement après avoir rencontré un autre *Leib*, après avoir transféré l'« introjection » au premier degré (que Husserl décrit ici comme intropathie) en « introjection » au deuxième degré¹⁰³.

Derrida poursuit ces propos en allant encore plus loin : il soutient qu'une telle introjection (au deuxième degré) doit être présupposée pour que je puisse me constituer dans la tactualité, au moment où le moi me touche :

[C]ette introjection (située par Husserl comme une couche tardive et supérieure de l'expérience, un moment de sortie hors du solipsisme), elle doit être déjà supposée, déjà à l'œuvre dans l'expérience dite « solipsiste » du touchant-touché manuel. Sans le commencement d'une telle « introjection », comment la duplicité de la double appréhension pourrait-elle apparaître?¹⁰⁴

Nous remarquons ici une différence capitale entre la thèse de Husserl et la poursuite radicale que lui donne Derrida. Husserl explique que c'est après l'introjection que je me *découvre* moi-même comme un homme dans lequel le psychique et la capacité sont « introjetés ». Par contre, Derrida relève encore que je ne peux faire l'auto-expérience qui me constitue qu'après avoir transféré l'introjection (au premier degré) à moi-même (en tant qu'introjection au deuxième degré). En effet, seule cette introjection au deuxième degré me permet de reconnaître que j'ai la *Doppelauffassung*, me permet de faire la distinction nette entre la sensation

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 166.

¹⁰² *Ibid.*, p. 167; *Idées* II, pp. 235–236. Traduction légèrement modifiée.

¹⁰³ Sur ce point, voir aussi Hua IV, p. 161 ; citée par Derrida partiellement dans *Le toucher*, p. 201.

¹⁰⁴ Derrida, *Le toucher*, p. 201.

sur mon *Leib* et l'*Empfindnis* dans mon *Leib*. C'est pour cette raison qu'en allant à l'encontre de la thèse de Husserl selon laquelle l'expérience du toucher au plan solipsiste « passe ensuite [*dann*] dans l'intropathie »¹⁰⁵, Derrida conteste le terme de « *dann* »¹⁰⁶. Ainsi, Derrida démontre que l'apparence qui ne se donne jamais originairement est constitutive de mon auto-expérience dans la *Doppelauffassung*.

Il découvre de cette façon, dans le texte de Husserl lui-même, la résistance à l'encontre de la solution fondée sur l'intuition, sur l'apparaître du soi à soi. Ce dehors est, pour lui, à la fois la condition de la possibilité et de l'impossibilité de la constitution phénoménologique. De ce fait, contrairement à Franck, qui cherche à fonder la constitution de l'autre chair sur la con-tangence, Derrida voit plutôt dans l'impossibilité radicale de celle-ci une chance pour la phénoménologie. À la différence de Franck qui s'intéresse plus à la « différence charnelle », Derrida prend particulièrement en considération la « différance de l'*entre* »¹⁰⁷, « l'espace-ment d'une distance, d'une désadhérence, d'une différance "au-dedans" même de l'haptique »¹⁰⁸.

Conclusion

Au cours de notre étude, nous nous sommes donc penché, d'une part, sur l'argumentation de Franck qui lie l'archi-factualité et la contingence à la contangence, et d'autre part, l'objection émise par Derrida, ainsi que sa lecture de Husserl marquée par une prise de distance à l'égard de celle de Franck. Dès le début de sa carrière, Derrida ne cesse de déclarer que l'apparaître du soi à soi a besoin de son dehors, que la présence nécessite la non-présence. Franck résout cette aporie selon laquelle la phénoménologie a besoin de son dehors par la considération de l'intentionnalité pulsionnelle qui ouvre la con-tangence. Derrida, quand à lui, ne résout pas l'aporie. Dès que la phénoménologie tente de traiter du dehors du soi, elle se trouve confrontée à la question qui dépasse son principe des principes. Selon Derrida, cette aporie ne doit pas être résolue, à l'inverse, cette aporie est la seule à pouvoir donner sa chance à la phénoménologie¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Hua IV, p. 166.

¹⁰⁶ Cf. Derrida, *Le toucher*, p. 205.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 258.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰⁹ Derrida s'exprime ainsi : « [...] il a l'immense mérite de ne jamais chercher à [...] tirer prétexte [de certaines apories de la phénoménologie] pour conclure à la paralysie, pour critiquer, discréditer, disqualifier [...] le travail phénoménologique – même quand ce travail travaille contre ses propres principes allégués » (*Ibid.*, p. 254).

L'enjeu est ici de voir que la notion de l'« autre » n'a pas la même extension pour chacun des deux philosophes. Pour Franck qui tente de suivre le plus fidèlement possible Husserl, l'« autre » est celui qui a un corps et qui peut avoir une chair. Derrida, lui, ne limite pas l'« autre » à cette caractéristique, ne fonde pas toutes sortes de « dehors » (au pluriel) de la phénoménologie sur le concept étroit de l'« autre » en tant qu'autrui. Il ne se permet pas de donner un cadre à l'altérité, et ainsi, lorsqu'il parle d'une altérité, il fait toujours intervenir un autre qu'autrui. C'est un espacement qui n'est limité en rien – et là réside ce en quoi l'altérité est altérité.

Après la déliaison de la con-tangence et de l'archi-facticité, effectuée par Derrida, nous revenons donc sur la question initiale posée par Franck, à savoir : « La phénoménologie ne repose-t-elle pas alors sur un crédit préalable à l'unité du monde, [...] crédit sans lequel elle ferait banqueroute ? »¹¹⁰ Ce crédit ne serait pas forcément celui de la croyance dogmatique en l'unité du monde, elle pourrait être qualifiée de croyance *réfléchissante*. En même temps, il ne serait pas non plus question de simplement dépasser la croyance dogmatique car la croyance réfléchissante renferme en elle son propre paradoxe : dès qu'elle se libère de son aspect dogmatique, elle s'efface elle-même. Et pourtant, si une certaine croyance précède l'objet de la croyance dans cette forme paradoxale, n'est-ce pas en elle que l'on peut parler de la possibilité de la phénoménologie au sein de son impossibilité même ?

¹¹⁰ Voir plus haut, note 15.

SUBJECTIVITY OF EMBODIMENT¹

KAREL NOVOTNÝ

Abstract

Levinas attempted to go beyond the correlation between life and world by taking a kind of metaphysical step back to the facticity of the body as an event still related to subjectivity. For Levinas, however, the examination of this facticity leads to the limits of phenomenology. In this paper I show that this double movement within and beyond phenomenology may help us to better understand its limits and to learn something about the bodily human condition itself.

The background of my contribution is not the contemporary debate between phenomenology and scientific research on the issue of embodiment, but rather the contemporary development of phenomenology itself in the framework of the Husserlian approach to the subjectivity of embodiment into the alternative approaches in post-classical phenomenology.

The notion of a self as based on a pure ‘I’ is certainly one of the elements of the classical, Kantian approach to subjectivity that the critical followers of Husserl needed to dissolve in favor of the embodiment of lived experience. Thus, after the war, this shift to incarnation and embodiment of subjectivity would become one of the main common features of post-classical phenomenology – particularly, but not only, in France. As Husserl realized already in the first edition of his *Logical Investigations* in 1901, the self-referentiality of every lived experience does not need any kind of substantial I constructed upon or beneath it. Rather, what we see in the phenomenological approach to subjectivity, also in Husserl already, are

¹ This paper stemmed out of the research project, “Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives” (GAP 401/10/1164), and its publication was supported by the The Ministry of Education, Youth, and Sports – Institutional Support for Longterm Development of Research Organizations – Charles University, Faculty of Humanities, PRVOUK P 18 (Charles Univ, Fac Human 2013).

attempts to frame the self-referential embodied (or incarnated) experience in different contexts. In this perspective, the self-referentiality of lived experience is not only thought of as mediated through, but even as given by embodiment or incarnation. Thus, when we try to determine what makes *my* experience a subjective one, we may think of the feeling of one's own body as the only real, experiential, not-constructed support of subjectivity. In effect, we may think of this feeling as a basis for the givenness of my particular self. Although I will not go deeper into this question here, let me ask a question of a possible limit of phenomenology when having to examine the subjectivity of embodiment that might have pre-phenomenal basis. In this paper I would take on a related question: Can the body, as given in these basic feelings supporting the subjectivity of lived experience, also be given – in lived experience – as something that I am not, something not only foreign to me, but also limiting myself, alien to subjectivity? On the one hand, this question cannot be answered by third-person perspective inquiry. However, on the other hand, what is at stake here is also a kind of limitation of the first-person (and second-person) perspective itself, and, moreover, of the phenomenological point of view. It is a limitation of subjectivity itself, as a lived experienced limitation, as given by the embodiment in my own body.

If we keep for a moment the Husserlian distinction *Leib/Körper*, we can start with the observation that the living body of lived experience [*Leib*] is bound to the physical body [*Körper*] that I can touch and see and that there is a syntopy between the two in such a way that despite their distinction (between a lived experience and an object) they are in a sense the same being, an inseparable unity. In other terms, we live in a kind of facticity of being materially (in a sense, we are objects or physical things) that is inseparable from our living unity. In the living experience of a living unity we might also live or feel what exceeds this unity. Because it is supposed to be a primitive lived experience (*Erlebnis*), such a feeling lived experience of facticity, if it exists, would not be an external intuition (touch, sight) or a thought, inference, understanding, or interpretation based on folk psychology or other pre-comprehensions. Again, we are referring to the lived, affective experience of being a body, an experience that might be not only a basis for subjectivity, but also its limit.

My question is if there should not be a place to consider, in the lived experience itself, so from the “First-Person Perspective”, a contact of life with facticity of the body. It would mean that this contact would be no relation to an object, as constituted by the consciousness, but it would be a kind of exposition of the living experience to a material thing or facticity. However, we wonder if we can think of this facticity as given or lived before the body is constituted as an object for our

experience. The question is how this facticity is lived and what subjectivity, if any, can be attributed to this pre-objective lived-experience as a bodily one, and what would be the experienced limit of such subjectivity. This here is the focus of my question on the subjectivity of embodiment.

Is it possible that the body has, as it were, its own life, which we are not aware of in any kind of proprioception? Let us consider an example. If there is a resonance of the bodily processes in the lived experience on the pre-conscious, or in any case pre-reflective, level, then we can ask if the same resonance can also reveal a limit of subjectivity.² In that case, the appropriate approach to examine these processes would be neither the first – nor the third – person perspective, but rather a kind of pre-personal stream, in which life and body meet in a lived experience.

The topic of an anonymous lived experience was introduced in phenomenology by Husserl and Merleau-Ponty. It seems clear that interest of the latter in an anonymous lived experience comes from his attempt to describe the intertwining between the body and the sensitive flesh of the world in such a way that our materiality is the same as the world's. One suspects that we do not experience this constantly; rather, it seems that what we ordinarily feel is both an intertwining between the body of the world and our own body and a split between them. The work of Levinas – one of the radical non-naturalistic thinkers of the subjectivity of embodiment – allows us to go deeper into this issue. Before introducing the second person perspective into his account of the subjectivity of embodiment, Levinas takes a step back to the radical opposition between being and life, which allows him to consider the limit of subjectivity in lived experience. Whereas Merleau-Ponty lets subjectivity emerge from a general anonymous milieu of the world that encompasses life and things, Levinas opposes to this large and universal correlation a confrontation with an element radically foreign to life and sense. One may wonder, however, if it makes sense to claim that the embodiment of human life, according to our lived experience of it, participates in this confrontation, that is to say, if the body necessarily contains an element that can be “lived experienced” (erlebt) as indifferent or foreign to life. This leads us back to the question of the limit of the subjectivity of life through its embodiment.

* * *

² I take the example from Thomas Fuchs' excellent book *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, dritte, aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart, Kohlhammer, 2010 which I will quote in the second part of my paper.

Now I would like to refer to a recent phenomenological account of subjectivity based on scientific research concerning the subjectivity of embodied life – Thomas Fuchs’ book *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. In the chapter on “Subjectivity and Life” he comes to some general conclusions about an ecological corporeal self pertaining to animals with a determinate form of organization.³ When it comes to animals having this level of organization, the general conclusion can be made that “just like subjectivity is necessarily embodied, the appropriately organized body is also necessarily subjective. [...] Subjectivity is primarily life, liveliness, and all lived experience is a certain form of life.”⁴ Now, the human body certainly has this kind of organization and we may ask if lived experience of the body can also include a lived experience of a limit of subjectivity as it seems to be suggested by Levinas. However, before addressing this issue we should look for a common basis between Levinas’ and Fuchs’ phenomenological analyses.

Thomas Fuchs examines an aspect of the duality that I would like to transpose onto the already mentioned distinction between *Körper* and *Leib*. Fuchs himself characterizes the phenomenological perspective on the subjectivity of embodied life as one for which the lived body [*Leib*] is experienced as the “*leibliche Grundlage der Subjektivität*.” However, Fuchs goes on to speak about “what corresponds to these conditions on the neurobiological level (*eine Entsprechung in den Verhältnissen auf der neurobiologischen Ebene*):” “Consciousness arises on the basis of an interaction of the body and the brain, and in such a way that the body not only becomes secondarily a certain object for consciousness, but also that the body is constitutive for the very construction of consciousness itself.”⁵ According to Antonio Damasio, there is a “core consciousness” (*Kernbewusstsein*) based on the interaction between brain and body that gives us an “elementary sensation of

³ This form of organization includes: 1. Autonomie: “Abhebung der geschlossenen Form vom Umland, die das Lebewesen in ein Gegenüber zur Welt bringt”; 2. “Ausbildung getrennter sensorischer und motorischer Organe und ihnen entsprechender Sinnes – und Bewegungsvermögen, die in komplementärer Beziehung zur Umwelt stehen und den Objekten Bedeutungen erteilen”; 3. “Ausbildung eines nervösen Zentralorgans, das die Rezeptor – und Effektororgane miteinander koppelt und die Einheit des Organismus noch einmal in gesonderter Form repräsentiert: Ein so beschaffenes Wesen lebt nicht nur, es erlebt auch, es ist (in welchen Graden auch immer) bewusst, es nimmt wahr und reagiert nicht mechanisch, sondern bewegt sich aus seinem Zentrum heraus” (Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*, p. 117).

⁴ “So wie die Subjektivität notwendig verkörpert ist, so ist ein geeignet organisierter Körper notwendig subjektiv ... Subjektivität ist zuallererst Leben, Lebendigkeit, und alles Erleben ist eine Form des Lebens” (*Ibid.*, p. 121).

⁵ “Bewusstsein entsteht auf Basis der Interaktion von Körper und Gehirn, und zwar so, dass der Körper nicht nur sekundär zu einem Gegenstand wird, sondern für seinen Aufbau selbst konstitutiv ist” (*Ibid.*, p. 137).

life”.⁶ It is based on “the synergy of the cortical and sub-cortical functions of the brain”, which at the same time resonate with the states of the whole organism, and consists mainly in “the sensations of the bodily background based on constant proprioceptive, vestibular, visceral, endocrine and other afferents of the body”.⁷ It is a “bodily lived experience of a background (*körperliches Hintergrunderleben*),” a kind of resonance between *Körper* and *Leib*, lived in the latter, that turns into a subjectively experienced body of my sensations only because it is embodied in the body in the sense of organism (*Körper*).

This brings us back to Levinas, who, in his book *Totality and Infinity* (1961), offers many descriptions of the bodily self of sensitivity as being self-referential (Levinas calls it “pleasure” – *la jouissance*). Could this body also be sensed as non-subjective?

* * *

In order to go beyond the phenomenality of the body as it is mediated through bodily experience and grounded in the affectivity of the flesh, I would now like to address this question by considering a more primitive experience in which the body (*Körper*) might give to feel its own materiality. In this experience, the body itself is in a way given in a kind of self-giveness of experience in which, however, our dependence on the body, i.e., the dependence of the sensuous self, and the flesh, on the body is made manifest [*kundgibt*] – yet in a somewhat different way than for Michel Henry. Here I wish to pursue a different condition of possibility for bodiliness [*Leiblichkeit*]. There is pleasure – and certainly there can also be “displeasure” – in gravity, i.e., in the experience of another kind of materiality, the experience of my own heavy body. In this experience my body is given, or rather sensed, in a non-thematic, non-intentional manner. In *Totality and Infinity* this pleasure is a moment of a more complex structure that has its own “intentionality”. In Levinas’ phenomenological analysis, this state, which is certainly sensuous in character, refers – albeit this is only apparent in certain contexts where Levinas points to the limits of phenomenology – to a kind of facticity within lived experience as a facticity not mediated by any specific intentional structure of pleasure.

⁶ Antonio Damasio, *Descartes’ Irrtum*, München, List, 1995, p. 207, quoted and commented by Fuchs, *ibid.*, p. 138: “Befinden” or “ein Empfinden des Lebens selbst”.

⁷ “Zusammenwirken kortikaler und subkortikaler Hirnfunktionen, die zugleich in Resonanz zu gesamtorganismischen Zuständen stehen”; “leiblichen Hintergründempfindungen, die auf den ständigen propriozeptiven, vestibulären, viszeralen, endokrinen und anderen Afferenzen des Körpers beruhen” (*Idem*).

An analysis of this sort seems to be proposed in an early essay of Levinas, *Existence and Existents*, where he sets specific limits for phenomenology, especially in connection with the concept of a “position” as outlined in the paragraphs on the “Here”, and “Sleep and Place” in this book. Initially we also find in Levinas a notion of materiality that is concealed in spatial things and bodies. This materiality consists in something that is foreign and entirely transcendent to our experiences of things that make sense for us: “For here materiality is thickness, coarseness, massivity ... It is what has consistency, weight, is absurd, is a brute but impassive presence.” This indicates matter grasped as a limit of phenomenology *qua* analysis of sense: one can understand absurdity as the limit of sense. On the other hand – this limit can and should be considered phenomenologically – this materiality is also lived, and can be somehow affectively given, for it is – at least, according to Levinas here – at the same time, “what is humble, bare, and ugly”⁸.

If an experience of this materiality were possible, it would have to be, according to Levinas, an experience of an “exterior”, which “remains uncorrelated with an interior”. That is why materiality exceeds the limits of intentional correlation, which constitutes a definition of perceptive experience. Thus, we cannot see or touch this materiality in the usual intentional way characteristic of perceptive experience. Still, within every intentionality of consciousness, Levinas finds a tacit, latent exposedness of man to this *il y a* [there is], the manifestation of which is an experience of horror, an emotion that might intensify the sensitivity to the facticity of things including our body as a thing, i.e., as something foreign to subjectivity and maybe even to life. “The rustling of the *il y a* ... is horror.”⁹ On the other hand, “[t]o be conscious is to be torn away from the *there is*, since the existence of a consciousness constitutes a subjectivity, a subject of existence; that is, to some extent a master of being, already a name in the anonymity of the night”.¹⁰

What interests us is the role of the body in this drama. The anonymous and senseless rustling of being, *le bruissement anonyme et insensé de l'être*, is all-encompassing in horror and terror, which are “de-personalizing.” On the other hand, consciousness, or subjectivity, is *here*, thanks to the materiality of the body. The pure materiality of impersonal being, of the “*il y a*,” is not conceived of beyond affectivity. Yet in the extreme emotion of a horror, consciousness is according to

⁸ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. by Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2001, p. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰ *Ibid.* p. 59.

Levinas bereft of its “subjectivity.” “What we call the I is itself submerged by the night, invaded, depersonalized, stifled by it.”¹¹

The excess of affectivity, the terror of the affective body or flesh, comes from the relation to the “*il y a*” itself, as a relation to an exterior without an interior, a relation without an I, without a ground. This relation takes place nowhere. An interior, a subject, emerges first and foremost in a “here.” This is a condition of its possibility, a condition that is corporeal and depends on the body [*Körper*] in its materiality. It is on the basis of this position of the material body that consciousness comes to itself, becomes subjective, and is self-given. This position is posited neither by the ‘I’ of consciousness, the self of experience, nor even by the affective flesh of the living body in its anonymity. This position does not hark back to the activity or passivity of experience, nor to sensations and sensuous affectivity; it is rather through this position that any, even the most primitive experience is first made possible. The position occurs to a certain extent even prior to the affective passivity of lived experience. And still, there is a dependence of consciousness and its subjectivity on this position, which is in a relation to subjectivity even as its limit. The body is also more than that limit, because, for Levinas, it is the position of the ground of consciousness, of self-given experience. The body is not any kind of thing or substance, but rather an event, the positioning of a “here.” This is a kind of positive givenness, the event of a position.¹²

If we speak of the physical body [*Körper*] and not of the living body [*Leib*] with Levinas in this particular context, then we are situated in a domain that, in a certain sense, eludes descriptive phenomenology. We say, “in a certain sense”, because what he is doing is still a kind of alternative phenomenological description conducted from his own experience, i.e., from the first-person-perspective. Levinas’s thesis goes as follows: The body in its position is the factual condition of all interiority and immanence. Hence, it is the condition, a factual limit of subjectivity. But it is discovered out of the subjectivity of the bodily lived experiences, it is not a statement made from an objective point of view, like “all bodies take place in a space, have a certain weight etc.”. As soon as the body takes place in its position, and it has always already happened, an interiority, an immanence, and a subjectivity are here. Without this “here”, which is one with the body as a position, no interiority, immanence, or subjectivity could be experienced.

¹¹ *Ibid.* p. 58.

¹² This event is generally not taken into account when, over and beyond the external experience of a body, one insists on its internal experience, like on kinaesthesia, in its closer or wider sense. But maybe it can be taken into account by the description of the resonance between the body (and brain) in its materiality and the materiality of the physical world.

How do we go from a descriptive phenomenology of the experience of phenomena to a domain preceding the field of phenomenality, of appearing? The answer is: through an analysis of the excess of affectivity. This analysis describes that kind of emotion that destroys the subjectivity of the subject, but remains a lived experience: “Emotion is a way of holding on while losing one’s base.”¹³ Now, this presupposes the body. Getting one’s footing again is what happens in the event of position [*événement de la position*]: “The very fact of localization is the body.” The boundary between the lived living body [*Leib*] and the physical body [*Körper*] is drawn in *Existence and Existents* in the section on “Sleep and Place:” “Kinesthesia is made up of sensations, that is, of elementary bits of information. The body is our possession, but the bond of possession is finally resolved into a set of experiences and cognitions. The materiality of the body remains an experience [*Erfahrung*] of materiality.”¹⁴

Levinas’s argument is that materiality cannot be grasped intentionally, through an experience based on sensations. In classical phenomenology, sensations would be conceived in contrast to the intentional acts of consciousness as the stuff of information, as a non-self-sufficient, dependent moment opposed to the intentional acts of supposition, which transforms everything into *noema*. Thus, as a moment of intentional consciousness, the object of sensation loses its materiality. Yet Levinas continues his argument as follows: “Will it be said that kinesthesia is more than a kind of cognition, that in the internal sensitivity there is inwardness that can go as far as identification, that I am my pain, my breathing, my organs, that I do not only *have* a body, but *am* a body?”¹⁵

To this question, I would like to reply in the negative. Sensation is not only a self-giveness of a content of life, as Levinas puts it in *Totality and Infinity*. Rather, the previous passage suggests that for Levinas the *Körper* is the means by which man is embroiled and situated in existence, whereas the lived body, the *Leib*, is rather a means of situating available to consciousness, a “kinesthesia.” For such a difference seems to be in play when Levinas says in the following passage: “But even then the body is still being taken to be a being, a substantive, eventually a means of localization, but not the way a man engages in existence, the way he posits himself.”¹⁶

What all this comes down to for Levinas is indicated by the fact that the materiality of one’s own body, which allows consciousness to be and to experience

¹³ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴ *Ibid.*, p. 71–2.

¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶ *Ibid.*

itself, is an event, something by means of which consciousness – in a certain factual yet essential respect – is instituted. The body is not something instituted by means of intentional consciousness – this being the usual significance of *Stiftung qua Sinnstiftung* (“institution of meaning” or “sense-endowment”). According to Levinas, the *Körper* in this context – as a position – is not a noema or an object. It is the factual ground of bodily existence. In this sense, it is a condition of the possibility of the bodily existence as it is lived in and from its interiority. Interpreted this way, Levinas’s thesis is not particularly new or uncommon: we are bodies, albeit we are capable only of a slight lived experience of our bodies *qua Körper*. There is a boundary between *Leib* and *Körper* with respect to lived experience. The *Körper* is the limit itself, which conditions all phenomenality and does not appear to itself, a *position* that we cannot get behind. However, when one goes beyond the perspective of lived experience, the body as a position, the body as a limit of experience, becomes difficult to conceptualize.

We were interested in the possibility of finding in Levinas such a conceptualization taking a step back into facticity as a way of trying to go beyond the correlation between life and world. And it is this step over the limits of phenomenology that helps us to better understand it and to discover also something about the human condition itself.

« TRANSCENDANCE DANS L'IMMANENCE » ?
**VARIATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES SUR LE
THÈME DE LA « MÉTAPHYSIQUE »**

ANDRÁS SCHULLER

*à Pierre Rodrigo,
en souvenir de nos discours infinis*

Abstract

H.-D. Gondek and L. Tengelyi note in their *New Phenomenology in France* that even if it is true that « phenomenology, since its beginning, is characterized by its opposition to the whole European metaphysical tradition », phenomenology does not consist so much in invalidating metaphysics as such, but rather in dealing with *metaphysical* issues proper without founding itself in speculation, by making use of its own means, and by liberating itself from all presuppositions. From this perspective – nuanced, discussed and partly disputed throughout the essay –, my contribution attempts to build a typology of different possible phenomenological interpretations of metaphysics. Doing so, I attempt to interpret the works of some representatives of the phenomenological movement in terms of four basic attitudes towards metaphysics: phenomenological critique of speculative metaphysics, phenomenology as first philosophy, metaphysics of grounds that cannot be founded in a phenomenological way, and ‘an-archival’ phenomenology.

I. Introduction

Cette étude traite du rapport de la phénoménologie à la métaphysique, ou plus exactement de la question suivante : comment la phénoménologie a-t-elle interprété la tradition métaphysique, comment a-t-elle évalué les positions de cette dernière au cours de son histoire vieille, désormais, plus de cent ans ? Son objectif est donc de construire une typologie des interprétations phénoménologiques possibles de la métaphysique.

Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi remarquent à bon droit dans leur monographie consacrée à la *Nouvelle phénoménologie en France* que « [l]a phénoménologie s'est déterminée à l'opposé de toute la tradition métaphysique européenne dès sa naissance »¹. Néanmoins, ils ajoutent sans tarder que dans le cadre de cette relation intimement critique de la phénoménologie à la métaphysique, il s'agit moins d'invalider la métaphysique comme telle, voire de la déclarer dépourvue de sens, que de traiter plutôt certaines questions *métaphysiques* sans se fonder sur les spéculations traditionnelles, mais par les moyens propres d'une phénoménologie qui serait – au moins selon sa propre auto-interprétation – libre de présuppositions, c'est-à-dire libérée des pures spéculations de la 'métaphysique'. Autrement dit, bien que « la phénoménologie s'excepte de la métaphysique », « la phénoménologie ne dépasse pas tant de fait la métaphysique, qu'elle n'ouvre la possibilité de droit de la laisser à elle-même »² – comme l'affirme Jean-Luc Marion dans son introduction à *Étant donné*.

C'est dans cet esprit que l'on fera ici, tout d'abord, une tentative pour dévoiler les causes du conflit originel entre l'école phénoménologique et la métaphysique traditionnelle, c'est-à-dire spéculative, et qu'on essayera ensuite d'isoler et de spécifier, à partir de leurs oppositions, certains aspects pouvant servir de fils conducteurs pour la description des variantes possibles de la *métaphysique phénoménologique*.

II. Le conflit des prétentions : phénoménologie versus métaphysique spéculative

Pourquoi « [l]a phénoménologie s'est[-elle] déterminée à l'opposé de toute la tradition métaphysique européenne dès sa naissance »³ ? On peut avancer que la raison en est que la phénoménologie et la métaphysique traditionnelle pratiquent, en fait, la philosophie avec des *prétentions exclusives* l'une de l'autre. Il convient dès lors de déterminer, chacune pour elle-même, la prétention ultime de la phénoménologie et celle de la métaphysique, afin que pouvoir par la suite retracer leur(s) conflit(s).

¹ Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 211 : « Die Phänomenologie wusste sich [...] von Beginn an im Gegensatz zur gesamten Tradition der Metaphysik. » J'indiquerai, comme ici, toutes les citations de cet ouvrage dans ma traduction provisoire. Pour cette raison j'ajouterai toujours l'original allemand dans des notes en bas de page.

² Marion, Jean-Luc : *Étant donné*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 9 ; paraphrasé par Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich*. *Op. cit.*, pp. 211–212.

³ *Ibid.*, p. 211. En allemand : cf. 1^{ère} note en bas de page de l'article.

Il semble aujourd'hui qu'il est devenu de plus en plus impossible de déterminer *un* principe dernier, *une* prétention fondamentale de la phénoménologie prise en général ; *un* principe qui vaudrait pour tous les représentants importants de la tradition phénoménologique. C'est ce qui explique que Paul Ricoeur ait parlé d'une « école de la phénoménologie »⁴ au lieu d'un courant monolithique, ou encore, que Carla Canullo ait introduit la notion de « *famiglie fenomenologiche* », de « *famiglie fenomenologiche* »⁵.

Néanmoins, malgré les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on cherche à spécifier un principe universel de la phénoménologie, un principe commun à des entreprises qui semblent si diverses mais qui sont cependant appelées phénoménologiques, il faut au moins supposer l'effectivité de ce principe en tant qu'hypothèse méthodologique. À défaut de quoi on ne pourra plus évoquer la phénoménologie, mais seulement *des* phénoménologies, donc *des* entreprises philosophiques hétérogènes sans le moindre dénominateur commun et, par conséquent, sans véritable prétention commune – laquelle ne peut être que celle de la phénoménologie comme communauté finale malgré les divisions apparentes. Pour le dire autrement, sans cette hypothèse la phénoménologie en tant que « science de l'essence »⁶ perdrait sa propre essence, et cela entraînerait cette conséquence additionnelle que l'on ne pourrait plus retracer l'histoire de la phénoménologie ou celle de son rapport à la métaphysique (ce qui est notre présent propos), mais seulement, au mieux, ses histoires.

⁴ Ricoeur, Paul : *À l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986, *passim*.

⁵ Canullo, Carla : *La fenomenologica rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino, Rosenberg & Sellier, 2004, p. 76 ; cité par Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich*. *Op. cit.*, p. 18, 19, 27.

⁶ Cette détermination de la phénoménologie domine toute l'oeuvre husserlienne. Cf. entre autres Husserl, Edmund : *Husserliana I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hg. und eingeleitet von S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, pp. 106–107, *Husserliana II : Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hg. und eingeleitet von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958, p. 3, *Husserliana III / 1 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Erster Halbband. Hg. von Karl Schumann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 148–149, 156–158, *Husserliana VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 268, *Husserliana VIII : Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hg. von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 172, 429, *Husserliana IX : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 45, 269. Je suis reconnaissant envers Bence Péter Marosán d'avoir attiré mon attention à ces références de l'oeuvre de Husserl.

Pour leur part, pour servir de principe dernier à toutes les tentatives du mouvement phénoménologique, Gondek et Tengelyi ont mis en exergue une formule husserlienne exprimant « la quintessence de la réduction phénoménologique »⁷. C'est la suivante : « Toutes les unités réelles sont 'les unités de sens'. » Husserl veut dire par là que « [l]a phénoménologie n'examine pas le monde en tant qu'un ensemble subsistant des choses ou des faits, mais en tant qu'une relation des configurations de sens – ou plutôt en tant qu'un 'fleuve héraclitéen' de substances de sens »⁸. Cela ne signifie rien d'autre que la nécessité de ramener et de réduire toutes nos connaissances relatives à la réalité au domaine des *vécus* et des *expériences* de notre conscience, c'est-à-dire aux configurations de sens qui sont données immédiatement, et dans leur totalité, dans et pour la conscience⁹. Ainsi la phénoménologie est-elle, – ou du moins prétend-elle être – une manière de pensée radicalement immanente dans la conscience, et qui aspire à « mettre entre parenthèses » toutes les connaissances qui n'apparaissent pas directement dans la conscience ou qu'on ne peut pas ramener à de telles apparitions en immanence. Et cela pour cette raison, précise Jean-Luc Marion, que « [l]a phénoménologie ne saurait, en aucune manière, admettre des arguments spéculatifs qui outrepassent le donné [...] et revendiquent un fondement non immanent »¹⁰.

Insistons bien sur le fait que, s'agissant du critère d'immanence à la conscience ainsi compris, il ne s'agit pas du tout d'opérer un retour à la tournure subjectiviste et idéaliste de Husserl, selon laquelle « [l]es unités de sens présupposent [...] [une]

⁷ Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, p. 21 : « ... dieser Satz [bringt] die Quintessenz der phänomenologischen Reduktion zum Ausdruck. »

⁸ *Ibid.*, p. 21 : « Die Phänomenologie betrachtet die Welt nicht als ein feststehendes Ganzes von Dingen oder Tatsachen, sondern als einen Zusammenhang von Sinngebilden – oder mehr noch als einen „heraklitischen Fluss“ von Sinnbeständen. »

⁹ Cf. Husserl, Edmund : *Husserliana III / 1. Op. cit.*, p. 51, *Husserliana IX. Op. cit.*, pp. 241–242, 435–436, *Husserliana XVII : Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten und hg. von Paul Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 166. Husserl va jusqu'à nommer « principe de tous les principes » (*Husserliana III / 1. Op. cit.*, p. 51) ce « principe de l'absence de présupposition » (*Husserliana XIX / 1 : Logische Untersuchungen. Zweiter Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Band, Hg. von Ursula Panzer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 24) et cette « évidence apodictique » (*Husserliana I. Op. cit.*, pp. 57–59) fondés sur les configurations données immédiatement, et dans leur totalité, dans et pour la conscience. Pour ces références husserliennes, je me suis appuyé sur Marosán, Bence Péter : *Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität*. https://www.academia.edu/5283389/Phänomenologie_und_Metaphysik_bei_Husserl, dernière consultation : le 30 juin 2014.

¹⁰ Marion, Jean-Luc : *De surcroît*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 33.

conscience donnant sens [...] »¹¹. Ce n'est pas cette position husserlienne, d'ailleurs fortement contestée dès le début, qui entre en jeu¹². Le critérium mis en avant par Gondek et Tengelyi n'implique qu'une conscience qui est capable de recevoir les phénomènes en tant que donnés, mais qui *n'est pas* forcément *capable de les donner* (ni, *a fortiori*, de se les donner). Il s'agit donc d'une simple *réceptivité* de la conscience, prise ici pour fondement ultime de la phénoménologie.

II / 2 : L'hétérogénéité de la métaphysique : de la transcendance de la métaphysique spéculative au concept de philosophie première chez J.-L. Marion

En ce qui concerne la tentative de définition universelle de diverses entreprises philosophiques traditionnellement intitulées « métaphysique », en trouvant un trait commun à tous les courants de la tradition métaphysique, elle peut sembler encore plus désespérée que celle qui vise à définir la phénoménologie comme telle. Il y a au moins deux causes à cet état de chose :

Premièrement, *une cause historique*, qui est que, bien que l'on considère Aristote comme le fondateur de cette discipline, Aristote lui-même n'a jamais utilisé la notion de « métaphysique ». Comme on sait, elle a été construite par Andronique de Rhodes au II^{ème} siècle de notre ère, en se référant aux livres aristotéliens qui, dans son regroupement, viennent *après* ceux de la physique. Quant à Aristote, il évoque ce domaine de la philosophie, tantôt comme la « philosophie première », tantôt comme la science visant la nature divine, c'est-à-dire la « théologie ».

Deuxièmement, pour mettre le comble à la confusion, on peut noter l'énorme *diversité thématique* de la discipline traditionnellement conçue comme « métaphysique ». Au premier abord, déjà chez Aristote, l'expression implique trois entreprises, dont l'unité est pour le moins problématique. Rappelons à cet égard l'interprétation des thèses aristotéliennes par Thomas d'Aquin : « [La métaphysique] est dite science divine ou *théologie*, pour autant qu'elle considère les substances dites au préalable (*praedictae substantiae*). [Elle est dite] *métaphysique*, pour autant qu'elle considère l'étant et ce qui s'ensuit de lui [c'est-à-dire qu'elle est ontologie – A. Sch.]. Elle est dite aussi *philosophie première*, pour autant qu'elle considère

¹¹ *Husserliana III / 1. Op. cit.*, p. 120 [traduit par A. Sch.], cité par Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, p. 21 : « Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewußtsein* voraus [...] »

¹² *Ibid.*, p. 21.

les causes des choses. »¹³. Ensuite, en se référant à Platon et à sa postérité, on peut parler d'une métaphysique du Bien ou d'une métaphysique de l'Amour. En outre, on peut interpréter les spéculations néoplatoniciennes concernant l'Un, « l'héno-logie » en tant que spéculations métaphysiques ; sans parler d'une métaphysique de la Vérité, de Socrate à Wittgenstein. De surcroît, on peut aisément trouver, dans la nouvelle historiographie de la philosophie médiévale, des interprétations qui considèrent les divers systèmes des « universaux » comme autant de tentatives métaphysiques singulières ne pouvant ni être ramenées ni être réduites à un élément premier qui dominerait et déterminerait les autres¹⁴. Pour finir, on peut également (sans que cette liste soit en rien exhaustive) construire l'histoire d'une métaphysique particulière de la subjectivité depuis les pères de l'Eglise grecs¹⁵ jusqu'au Paul Ricoeur auteur de *Soi-même comme un autre*¹⁶.

S'il est impossible de déterminer une communauté thématique rigoureuse pour des recherches métaphysiques si complexes, qu'est-ce donc qui *apparente* ces investigations philosophiques ? Pour répondre à cette question, nous pouvons nous adresser à Jean-Luc Marion. En ébauchant, dans son essai *Phénoménologie de la donation et philosophie première*¹⁷, son propre tableau de l'histoire de la métaphysique d'Aristote à Nietzsche et au-delà, Marion considère tout d'abord que l'appellation « philosophie première », que l'on tient usuellement pour synonyme de l'expression « métaphysique », est en effet apte à exprimer la caractéristique essentielle commune de toutes sortes de recherches métaphysiques visant à connaître les principes ultimes et les fondements principaux de notre réalité, quels qu'ils soient. Néanmoins, il ne s'en satisfait pas. À l'encontre de l'identification traditionnelle de la « métaphysique » et de la « philosophie première », il est en fait amené à les opposer l'une à l'autre. Ainsi, tandis qu'il limite le sens du terme « philosophie première » à l'idéal de connaissance *stricto sensu* les principes ou les fondements ultimes du monde, il reproche à la « métaphysique », soit à l'ensemble de raisonnements métaphysiques de Platon à Nietzsche, d'avoir *quitté* le chemin de la connaissance et de s'être perdue dans de pures spéculations¹⁸. Pour quelle raison ?

¹³ Thomas d'Aquin : *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Prooemium*. Roma, Cathala, 1964, p. 2, cité et traduit par Marion, Jean-Luc : *De surcroît. Op. cit.*, p. 8.

¹⁴ Sur la base de Trottmann, Christian : *Figures de la philosophie médiévale*. Conférence inédite donnée à l'Institut français de Budapest, le 11 avril 2012.

¹⁵ Cf. Kobusch, Theo : *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006 qui démontre que la subjectivité en tant que telle a été instituée par certains penseurs du courant patristique.

¹⁶ Ricoeur, Paul : *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.

¹⁷ Marion, Jean-Luc : *De surcroît. Op. cit.*, pp. 1-34.

¹⁸ On trouve une idée similaire de la philosophie première et de son opposition à la métaphysique spéculative dans les *Méditations cartésiennes*. Cf. Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes*. Traduit

Le motif de cette déviation est, selon Marion, que dès la modernité les philosophes ont élevé nombre d'objections à la possibilité de la connaissance des essences ou des causes ultimes des choses. Pensons à l'imperceptibilité de la substance chez Descartes, à la limitation de la connaissance chez Kant ou aux critiques nietzschéennes « à coup de marteau » envers l'essence en tant que telle. Ce qui est commun à ces objections, c'est qu'elles affirment que l'essence ou la cause *ne manifeste pas* dans nos impressions immédiates concernant les choses. L'apparence cache la réalité ultime, s'il en est une. Pour cette raison, les métaphysiciens se sont vus contraints de redéfinir leur tâche : ils étudient les traits d'essence de la réalité qui n'apparaissent pas dans nos expériences relatives à cette réalité. Par conséquent, quant à ces traits de la réalité, les métaphysiciens ne peuvent pas les *connaître stricto sensu*, quoi qu'ils en disent : ils ne peuvent que formuler des présuppositions, des spéculations sur eux. Dès lors, au mépris de son idéal, à savoir de l'idéal de la philosophie première, la métaphysique effective dépasse les limites de la connaissance, c'est-à-dire les limites tracées par l'ensemble de traits des phénomènes qui apparaissent immédiatement et dans leur totalité pour la conscience. La métaphysique est donc une manière de pensée transcendante : transcendante aux données de la conscience et, plus globalement, transcendante à la conscience.

III. Phénoménologie et/ou métaphysique ? – Des interprétations et des évaluations possibles de la métaphysique dans la tradition phénoménologique

À la lumière des prétentions fondamentales réciproques de la phénoménologie et de la métaphysique, retournons maintenant à notre problème initial, qui est celui de leur opposition. Remarquons que leur tension se fonde sur deux conflits différents, quoiqu'ils ne soient pas tout à fait indépendants l'un de l'autre :

– *Premier conflit* : selon l'aspiration ultime de la phénoménologie, il faut ramener toute notre connaissance de la réalité aux données qui sont accessibles immédiatement et intégralement dans les apparitions des phénomènes pour la conscience. La phénoménologie s'essaie ainsi à construire une *pensée* radicalement *immanente* à la conscience. À l'encontre de cet idéal de la phénoménologie, les métaphysiques traditionnelles, tenant compte du fait qu'elles ne pourront jamais

de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1953, p. 118 = *Husserliana III / I. Op. cit.*, p. 166, ou notre citation en *III / I*, note en bas de page no. 20.

connaître les principes et les fondements de la nature de la réalité, et prenant en considération le fait qu'elles ne peuvent avancer que des hypothèses sur eux, se voient amenées à réhabiliter la *spéculation*. Or la pensée spéculative dépasse *per definitionem* l'immanence de la conscience : c'est une *pensée transcendante* à la conscience. L'opposition entre cette l'immanence liée à la prétention ultime de la phénoménologie et la transcendance des métaphysiques spéculatives est radicalement antagonique : il faut lier parti soit avec l'une, soit avec l'autre.

– Quant au deuxième conflit, il est déterminé par l'idéal de la philosophie première et par la pratique des métaphysiques spéculatives. Étant donné que le but ultime de la philosophie première n'est autre que de connaître les principes et les fondements de la nature de la réalité, les partisans de la philosophie première doivent présupposer que ces fondements sont connaissables. À l'opposé des partisans de la philosophie première, ceux des métaphysiques spéculatives tiennent pour impossible qu'on puisse jamais connaître ces principes et ces fondements ultimes. On trouve donc ici une autre opposition : ou bien on s'engage vers l'idéal de la philosophie première, selon lequel ces principes et fondements sont connaissables, ou bien vers la reconnaissance résignée, celle des métaphysiques spéculatives, qu'ils sont inconnaissables.

En fonction du parti que l'on peut prendre dans les deux conflits qui précèdent, on peut (re)construire les quatre modalités du rapport de la phénoménologie à la tradition métaphysique :

Métaphysiques phénoménologiques		Deuxième conflit :	
		métaphysique spéculative	philosophie première
Premier conflit :	<i>pensée immanente</i>	Critique phénoménologique de la métaphysique spéculative (III / 1)	Phénoménologie comme philosophie première (III / 2)
	<i>pensée transcendante</i>	Métaphysique des fondements phénoménologiquement non-fondables (III / 3)	Phénoménologie anarchique (III / 4)*

* De prime abord il peut sembler étrange, voire contradictoire, qu'une phénoménologie dite « anarchique » réalise l'idéal de la philosophie première. Pour la résolution de cette contradiction apparente, cf. infra notre § III / 4.

III / 1 : Critique phénoménologique de la métaphysique spéculative

Cas III / 1 : les partisans de cette première éventualité s'en tiennent à l'idéal fondamental de la phénoménologie selon lequel il *faut* obtenir la connaissance dans l'*immanence de la conscience*. D'autre part, ils prennent la « métaphysique » – au moins d'un certain point de vue caractéristique – dans son sens traditionnel, *spéculatif*, c'est-à-dire comme ensemble des présuppositions non fondées par des expériences sur la nature de la réalité. Ils considèrent donc la métaphysique spéculative d'une façon négative, voire péjorativement, en tant qu'accumulation d'hypothèses phénoménologiquement invérifiables, non fondées et non fondables. Par conséquent, l'objectif principal des partisans de cette conception est de rejeter toutes les présuppositions spéculatives hors de leur phénoménologie. Ils entendent ainsi dépasser et déclasser toute forme de métaphysique traditionnelle.

On peut aisément repérer cette sorte de critique et de tentative de dépassement de la métaphysique spéculative dans nombre de textes programmatiques de Husserl et dans *Être et temps* de Heidegger. En ce qui concerne Husserl, il n'est que de penser au § 60 des *Méditationes cartésiennes* où il introduit les « [r]ésultats métaphysiques de [son] explicitation » précédente par le passage suivant :

« *Ils sont métaphysiques*, s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique. Mais *ils ne sont rien moins que de la métaphysique au sens habituel du terme* ; cette métaphysique, *dégénérée au cours de son histoire* [souligné par A. Sch.] n'est pas du tout conforme à l'esprit dans lequel elle a été originellement fondée en tant que '*philosophie première*' [souligné par A. Sch.]. La méthode intuitive concrète, mais aussi apodictique, de la phénoménologie, exclut toute '*aventure métaphysique*', tous les *excès spéculatifs* [souligné par A. Sch.]. »²⁰

Cette citation est intéressante sous plusieurs aspects. De prime abord, elle montre très clairement la motivation du rejet phénoménologique de la métaphysique traditionnelle : étant donné que la phénoménologie husserlienne entend se fonder sur les connaissances apodictiques qui se révèlent dans leur plénitude dans des expériences, il *faut* qu'elle *s'oppose* à, qu'elle refuse et déclare invalide toute forme de spéculation, par conséquent *toute forme de métaphysique s'appuyant sur de pures spéculations* – autrement formulé, toute métaphysique s'appuyant sur des présuppositions qui ne sont pas seulement non démontrées, mais qui ne peuvent *jamais* être démontrées par une quelconque expérience, en mode phénoménologique. Néanmoins, il n'est pas pour autant question, pour Husserl, d'une critique phénoménologique de *toute* la tradition métaphysique en tant que telle : ce qui est

²⁰ Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes*. *Op. cit.*, p. 118 = *Husserliana III / 1*. *Op. cit.*, p. 166.

en question – comme on l’a lu – ce n’est qu’une partie « dégénérée » de la tradition métaphysique, une partie déviée du chemin vrai tracé par l’idée originelle de la métaphysique en tant que discipline appliquée à la connaissance ultime de l’être. Aussi ce passage met-il en lumière une autre caractéristique de la critique phénoménologique de la métaphysique spéculative : un telle critique marche main dans la main avec la *réhabilitation* d’une idée positive de la métaphysique en tant que philosophie première (c’est le cas III / 2).

En définitive, la phénoménologie qui se pense capable de connaître des fondements ultimes de l’être ne dépasse pas seulement la métaphysique, mais elle affirme de plus qu’elle fonde *une tout autre sorte de métaphysique : la vraie philosophie première* exempte de toute présupposition, puisque dans son cas, les principes ultimes se donnent à la conscience phénoménologique aussi bien que les autres phénomènes. Il s’ensuit que Marion, Gondek et Tengelyi ont tout à fait raison de déclarer qu’ « [i]l s’agit moins de la relève de la métaphysique ou encore moins de sa liquidation que de son dépassement dans un débat critique et en même temps, à la base, d’une *ressemblance positive* [entre eux – disons la ressemblance de leur idée originelle ; souligné par A. Sch.] »²¹.

Quant à Heidegger, comme Husserl l’avait fait dans la citation précédente, il identifie la métaphysique à l’ontologie. De fait, *Être et temps* n’est pas autre chose qu’une tentative monumentale pour renouveler l’ontologie comme discipline cherchant à comprendre l’être. Néanmoins, Heidegger insiste sur la différence fondamentale entre l’être et l’étant : l’être n’est en rien un étant et, pour cette raison même, on ne pourra jamais comprendre l’être en tant que tel si l’on le considère comme un étant particulier, ou si on le déduit d’un quelconque étant. Heidegger accuse une grande partie de l’histoire de la philosophie occidentale d’avoir négligé cette « différence ontologique » et d’avoir essayé de comprendre l’être à partir de l’étant. Telle est la cause de « l’oubli de l’être » par toute la tradition métaphysique occidentale de Platon à Nietzsche. Par suite, il importe au plus au point de poser à nouveaux frais « la question de l’être » en respectant à la « différence ontologique », afin d’ouvrir la possibilité de comprendre l’être, c’est-à-dire de répondre enfin à la question de son sens. Toutefois, cette tradition métaphysique de fausseté eu égard à l’être détermine notre compréhension de cet être jusqu’à présent, à tel point que même pour poser « la question de l’être » proprement dite, il faut « détruire (*Abbauen*) » toute cette histoire de la métaphysique à l’aide de la phé-

²¹ Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, p. 211 : « [Es ging ...] weniger darum, die Metaphysik aufzuheben – oder gar zu beseitigen –, als sie vielmehr in kritischer Auseinandersetzung und zugleich in positiver Entsprechung zu überwinden. » Quant à Marion, cf. la citation appartenant à la 2^{ème} note en bas de page.

noménologie. Cette tâche aurait dû être achevée dans la deuxième partie, jamais écrite en fait, d'*Être et temps*, intitulée « Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie suivant le fil conducteur de la problématique de la temporalité »²². Son programme est annoncé dans le sixième paragraphe²³ du chef-d'œuvre de jeunesse de Heidegger. En bref, on peut aisément découvrir dans *Être et temps* une distinction analogue à celle de Husserl entre une *métaphysique* « dégénérée » qui est critiquée, et une *métaphysique propre à venir* et susceptible de pouvoir comprendre l'être. L'entreprise heideggerienne ne consisterait dès lors à rien d'autre qu'à détruire, et ainsi à dépasser, la métaphysique traditionnelle²⁴ par une ontologie phénoménologique propre qui – en tenant fidèlement compte de « la différence ontologique » – serait capable de laisser paraître l'être de l'étant dans son apparition pour le *Dasein*, pour l'être-là, c'est-à-dire pour la « conscience » dans sa version heideggerienne phénoménologique.

III / 2 : La métaphysique dans la phénoménologie : la philosophie première dans la tradition phénoménologique

Dans ce deuxième cas (III / 2), les phénoménologues n'abandonnent pas non plus le projet phénoménologique de fondation de toutes nos connaissances sur des expériences vécues dans l'immanence de la conscience. Néanmoins, ils entendent alors sous le nom de « métaphysique » l'idéal de la *philosophie première* : l'aspiration à la véritable connaissance des principes ultimes. Les deux points sont conciliables : s'il existe des données, des vécus cognitifs pouvant accompagner n'im-

²² Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1984, p. 39 (§ 8) [traduit par A. Sch.] : « Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität ».

²³ *Ibid.*, pp. 19–27.

²⁴ Néanmoins, Heidegger écrira – deux ans après la rédaction d'*Être et temps* – dans sa conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : « Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst. » (Heidegger, Martin : *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976, p. 122), soit, dans notre traduction : « La métaphysique est un événement fondamental dans l'être-là. Elle est l'être-là même. » ; ou, dans la traduction de Henry Corbin : « [La métaphysique] est l'historigial qui, fondement de la réalité-humaine, s'historigialise comme réalité-humaine. » (*Questions I et II*. Paris, Gallimard, 1968, p. 71). La question difficile qui se pose alors est de savoir s'il s'agit ici – surtout si l'on prend en considération l'inachèvement d'*Être et temps* quant à la réalisation d'une nouvelle ontologie susceptible de comprendre l'être – de la métaphysique qui est visée par Heidegger comme nouvelle ontologie, ou plutôt de la métaphysique traditionnelle qui est fortement critiquée dans le chef-d'œuvre de jeunesse, voire même de sa réhabilitation. Dans *Être et temps* déjà, Heidegger évoquait l'« aspect positif » de la tradition métaphysique, celle-ci étant pourtant critiquée et appelée à être dépassée en tant que structure déterminant notre actuelle (mé)compréhension de l'être (Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*. *Op. cit.*, p. 22–23).

porte quelle apparition de n'importe quel phénomène, on peut légitimement les considérer comme des principes ultimes de la phénoménologie. « La métaphysique des faits primordiaux », de Husserl, et la phénoménologie de la donation comme philosophie première, de Marion, sont d'excellents exemples de cette conception du rapport de la phénoménologie à la métaphysique, ou plus exactement, à l'idéal de la philosophie première. Synthétisons rapidement leurs conceptions²⁵.

Husserl entend par « faits primordiaux » les traits de l'expérience phénoménologique auxquels revient de droit une « nécessité factice »²⁶, soit les traits qui accompagnent n'importe quelle apparition de n'importe quel phénomène et cela de manière nécessaire. Il mentionne quatre groupes de tels faits primordiaux :

– *Premièrement*, le fait qu'il y a *nécessairement* un Je à qui et pour qui les phénomènes apparaissent²⁷. Les phénomènes présupposent un Je du moment, un Je actuel, puisque s'il n'y avait pas un tel Je auquel et pour lequel les phénomènes apparaissent il serait dépourvu de sens de parler d'apparition.

– *Deuxièmement*, le fait que ce Je du moment porte inévitablement un *monde* sur lui. Cela veut dire que les phénomènes apparaissent toujours et dès le début dans un monde, sur fond d'un horizon bien ordonné. Le Je actuel désigne un point absolu « ici » dans le monde et les phénomènes lui apparaissent toujours à partir de la perspective de ce point-là.

– *Troisièmement*, le fait que le Je du moment « porte en soi intentionnellement tous les autres *Moi* [souligné par A. Sch.] »²⁸. Étant donné que – je cite cette fois Tengelyi – ce Je, « [c]e porteur de l'ici absolu lève son regard sur le monde inévitablement d'une manière perceptive », il s'ensuit qu'« il désigne d'emblée la place des autres dans l'espace et le temps »²⁹.

– *Enfin, quatrièmement*, le fait primordial de l'*historicité*, qui signifie que le Je du moment ne porte pas seulement un monde, voire un horizon spatial sur soi, mais encore un horizon temporel. Il marque indispensablement un « maintenant » se renouvelant sans cesse à partir duquel les apparitions des phénomènes s'ordonnent temporellement.

²⁵ Dans ma récapitulation de ces idées de Husserl, je m'appuie fortement sur Tengelyi, László : *A fenomenológia mint első filozófia* in *Világosság* 2008 / 3–4, pp. 49–59 : pp. 50–51.

²⁶ Cf. Husserl, Edmund : *Husserliana XV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil : 1929–1935*. Hg. von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 385, cité par Tengelyi, László : *A fenomenológia mint első filozófia. Op. cit.*, p. 50.

²⁷ Cf. Husserl, Edmund : *Husserliana XV. Op. cit.*, p. 386, cité par Tengelyi, László : *A fenomenológia mint első filozófia. Op. cit.*, p. 50.

²⁸ *Ibid.*, p. 51.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

On peut ajouter encore que « l'apparition, le surgissement des phénomènes lui-même [...] est [aussi] un fait primordial »³⁰ qui, sous la forme spécifique de la « donation des phénomènes » chez Marion, représenterait l'idée centrale d'une conception nouvelle de la philosophie première. Tels sont donc les types principaux des « faits primordiaux ».

Néanmoins, il nous faut attirer l'attention sur le fait que dans le cas de la métaphysique husserlienne des faits primordiaux ou dans celui de la phénoménologie de la donation de Marion, il ne s'agit en aucun cas d'une fondation métaphysique au sens traditionnel de la « fondation », c'est-à-dire au sens où l'ensemble des « faits primordiaux » ou des données ultimes serait la « raison suffisante » de laquelle on pourrait déduire d'une manière causale tous les autres éléments du système métaphysique, toutes les apparitions de tous les phénomènes. Bien au contraire, cette sorte de *métaphysique phénoménologique* coupe court à l'idée de fondation. Pourquoi ? Parce que les « faits primordiaux » ne sont pas seulement des « nécessités factices », mais qu'ils sont, précisément à cause de leur facticité, inévitablement *contingents*. Étant donné alors, que, d'un côté, on ne peut absolument pas fonder un système métaphysique traditionnel sur des principes *contingents*, et que, d'un autre côté, les « faits primordiaux » constituent pourtant la structure *nécessaire* de la phénoménalité même, il faut reconnaître, en toute logique, que ce qui est en jeu ici est bien une nouvelle métaphysique ; une métaphysique phénoménologique qui se distingue de l'ancienne métaphysique par le fait qu'elle *résiste* à toute fondation. Et on doit reconnaître aussi que cette métaphysique est strictement phénoménologique dans l'exacte mesure où les « faits primordiaux » s'y donnent comme tels dans l'immanence de l'expérience de l'apparition des phénomènes elle-même.

Toutefois, la question délicate qui se pose est de savoir si la contingence inéluctable des « faits primordiaux » invalide l'exigence d'une fondation une fois pour toutes, ou si elle n'invalide que les tentatives *strictement phénoménologiques* de fondation par des données ultimes contingentes. Autrement dit, s'agit-il d'un abandon définitif de la nécessité d'une fondation, ou plutôt (et seulement) d'une auto-limitation de la phénoménologie. Plus concrètement encore : ces prises de position doctrinales phénoménologiques privent-elles de sens une fois pour toutes les questions métaphysiques portant sur l'origine et l'émergence des phénomènes, ou bien conduisent-elles seulement à admettre que la phénoménologie ne peut pas répondre à de telles questions (qui demeuraient donc valides, mais pas pour elle). On ne peut que laisser cette épineuse question sans réponse pour le moment.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

Mais, comme nous allons le voir, la troisième variation possible du rapport de la phénoménologie à la métaphysique fournit l'occasion de sortir de ce dilemme.

III / 3 : La métaphysique des *fondements non-fondables* de manière phénoménologique

Le principe de notre solution est celui-ci : pour peu que la phénoménologie abandonne le principe de l'immanence *en général* (mais pas du tout cependant en ce qui concerne sa propre méthode), il n'y a plus aucun inconvénient à ce qu'elle conçoive les principes et les fondements de la réalité comme phénoménologiquement inconnaissables, car cette conception des principes n'implique pas *de facto* que cette phénoménologie en vienne à se fondre dans la métaphysique *spéculative*. Dans ce cas, en effet, « métaphysique » veut simplement dire l'ensemble des présuppositions que l'on ne peut vérifier d'aucune façon phénoménologique, mais qui constituent néanmoins les fondements effectifs, les conditions de possibilité des expériences phénoménologiques. En appliquant ici une métaphore anatomique liée à la vision, on pourrait appeler ces présuppositions nécessaires pour les expériences les « taches aveugles de la phénoménologie »³¹, puisque, d'un côté, elles constituent les éléments premiers et indispensables des expériences, et que, d'un autre côté, ce sont des fondements qui transcendent l'immanence de la conscience à elle-même et qui ne peuvent se présenter à la conscience en tant que données immédiats. Dans l'expérience, ces éléments font, à vrai dire, signe vers leur être sur le mode de la *privation*, c'est-à-dire sur le mode de la *trace*.

De Heidegger jusqu'à nos jours, les phénoménologues ont effectivement découvert nombre de ces traces, dont il faut noter que la description impose une *transgression* du principe d'immanence. Ne reconnaît-on pas là la problématique du dernier Heidegger, celle de la « phénoménologie de l'inapparent » ? Et de même, Merleau-Ponty, Levinas, Ricœur ou du jeune Michel Henry n'outre-

³¹ Merleau-Ponty a appliqué pour la première fois cette métaphore de tache aveugle à la phénoménologie de la perception, dans l'une de ses notes de travail, datée de mai 1960 et publiée dans les annexes de Merleau-Ponty, Maurice : *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964 (pp. 301-302). Cette note a pour titre : *Cécité (punctum caecum) de la « conscience »*. Au-delà de cet emprunt, la question se pose de savoir si une interprétation des taches aveugles de la phénoménologie comme celle que nous présentons dans cette étude – selon laquelle de telles « taches aveugles » plaident en faveur d'un fondement nécessairement métaphysique de la phénoménologie – reste fidèle aux intentions originaires de Merleau-Ponty ou, au contraire, s'y oppose. La réponse à cette question pourrait faire l'objet d'une étude particulière que nous n'entreprendrons pas dans le cadre de cet article.

passent-ils pas les limites de l'immanence quand ils décrivent les « phénomènes hypers, paradoxaux » voire même les « non-phénomènes »³² ? Il n'est évidemment pas possible, dans le cadre limité de cette étude, de tenter une interprétation de l'ensemble de ces phénomènes paradoxaux en tant que dépassement des limites de l'immanence de la conscience. Pour cette raison, on se bornera à l'analyse de quatre de ces « taches aveugles » de la phénoménologie : celles de l'ego transcendantal, du monde, d'autrui, du temps – qui constituent autant de « faits primordiaux » husserliens. Cette analyse devrait permettre de mettre en évidence la différence profonde de deux manières de concevoir la phénoménologie : celle de Husserl et celle que nous proposons, à savoir celle qui va de pair avec la métaphysique des fondements non-fondables de manière phénoménologique.

1) *L'ego transcendantal* est la condition de toutes nos expériences, mais, et justement pour cette raison même, il ne peut pas être donné purement et simplement dans l'expérience. Du fait de l'intentionnalité qui le caractérise, lui qui est source de la donation de sens, il ne pourrait être représenté que comme un pôle *spéculatif*, mais, selon le strict point de vue phénoménologique, on ne doit précisément pas le séparer de l'expérience unitaire et indissociable que la conscience intentionnelle fait d'elle-même dans son rapport aux phénomènes. Autrement dit, l'ego transcendantal, le Je dans sa pureté, ne peut jamais apparaître dans l'expérience, et seul le Moi objectivé peut apparaître dans l'expérience en tant que « le pôle objectif » d'une intentionnalité caractérisant l'ego. Dès lors, en effet, que l'ego est « le pôle subjectif éternel », le Je pour qui les phénomènes apparaissent ou, dans ce cas spécial, le Je pour qui le Moi phénoménal apparaît, il ne peut jamais devenir simultanément le pôle *objectif* de l'intentionnalité ; pour cette raison donc, il ne se phénoménalise jamais. Par suite, on ne le connaît jamais à partir du contenu de l'expérience, c'est-à-dire à partir de l'apparition d'un phénomène. Ne pouvant pas le connaître, on ne peut que spéculer sur lui ; donc, pour le dire dans les termes du jeune Sartre³³, plutôt que « transcendantal », l'ego en soi devrait être considéré comme étant toujours « transcendant ».

2) *La connaissance du monde* en sa totalité pose elle aussi une difficulté qui est semblable à celle de l'ego transcendantal. Dans le cadre de « l'attitude phénomé-

³² Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, pp. 24–25. À cet égard, les auteurs auraient pu renvoyer à Waldenfels, Bernhard : *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987, qui traite des « limites de la phénoménologie » (pp. 51–52).

³³ Sartre, Jean-Paul : *La transcendance de l'Ego*. Paris, Vrin, 2003.

nologique », le problème du monde apparaît en fait double³⁴. D'un côté, le monde est *déjà là*, dans le sens où l'expérience ne peut qu'émerger de, et s'organiser sur, la base d'un monde déjà donné. Suivant Heidegger, le *Dasein* est « au monde » (et non pas « dans » le monde), autrement dit, le *Dasein* est préalablement jeté dans le monde. Ou encore, selon l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, « [j]e vise et je perçois un monde »³⁵. C'est dire qu'un « monde est toujours 'déjà là' avant la réflexion [souligné par A. Sch.] »³⁶, avant toute prise de conscience de la conscience ; qu'il la dépasse et la représente par suite comme une *donnée non-fondable* dans l'expérience par l'activité de la conscience. Mais, d'un autre côté, la phénoménologie insiste fortement sur le fait que le monde est visé en tant qu'« horizon des horizons » advenant (et se phénoménalisant) au terme des actes intentionnels de conscience. Un problème se pose alors, qui met en question la validité phénoménologique de cette conception du monde : on peut légitimement se demander, avec Emmanuel Levinas, si l'horizon des horizons est encore un phénomène³⁷. De là la question : est-ce que, dès Husserl, la conception du monde en tant qu'horizon des horizons ne *dépasse* pas les cadres strictes de la phénoménologie descriptive elle-même, c'est-à-dire de la phénoménologie qui se fonde strictement sur les expériences immanentes à la conscience ? Est-ce qu'elle *n'excède pas* d'elle-même la fondation phénoménologique, et est-ce qu'elle ne réclame pas une tout autre sorte de fondation ?

3) *Le visage d'autrui* dans son interprétation levinasienne³⁸ n'est pas un phénomène parmi d'autres, mais est la trace d'une extériorité et d'une altérité radicales

³⁴ Je m'appuie sur Ricoeur, Paul : *Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls « Krisis » und Marx' « Deutscher Ideologie »* in Waldenfels – Broekman – Pažanin : *Phänomenologie und Marxismus. Sozialphilosophie*. Bd. 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, pp. 207–241 : pp. 217–218 ; ainsi que Ricoeur, Paul : *A l'école de la phénoménologie*. Op. cit., pp. 292–293, où Ricoeur interprète ainsi certains passages de la *Krisis* de Husserl : « Husserl reconnaît "l'équivocité" (*Doppeldeutigkeit*) nécessaire, mais en même temps dangereuse, du monde en tant [que] "domaine" (*Gebiet*) [expressions soulignée par Ricoeur lui-même]. En un premier sens, le "domaine" est ce qui précède tous les buts ; il est au-delà de toute fragmentation ; c'est le sol (*Boden*) [souligné par Ricoeur]. Mais l'ensemble des buts à atteindre ou déjà atteints constitue aussi une sorte de "domaine". [...] Le paradoxal renvoi l'un à l'autre du "monde" objectivant vrai et du "monde de la vie" rend le mode d'être de chacun énigmatique (*Krisis*, p. 134) [souligné par Ricoeur ; voir : Husserl, Edmund : *Husserliana VI. Op. cit.*, p. 134 – A. Sch.]. L'énigme est que les deux mondes sont inséparablement unis et irrémédiablement opposés. »

³⁵ Merleau-Ponty, Maurice : *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945, p. XI.

³⁶ *Ibid.*, p. I.

³⁷ Levinas, Emmanuel : *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Edition de poche, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 208–209.

³⁸ *Ibid.*, pp. 161–194.

par rapport à l'immanence de la conscience du moment. Comme l'expérience, le visage d'autrui se caractérise par un paradoxe : au lieu de se phénoménaliser, il résiste à toute sorte de phénoménalisation en ce sens qu'il interrompt toute donation de sens. Il s'ensuit que l'expérience d'autrui ne peut être décrite par des moyens « purement phénoménologiques », et qu'en fait, elle ne cesse de mettre en question la validité d'une fondation phénoménologique *stricto sensu*.

4) Dans le cas de *la connaissance de la constitution du temps* en tant que tâche aveugle de la phénoménologie, on peut reprendre la critique que Jacques Derrida a déjà exposée dans *La voix et le phénomène*, selon laquelle la phénoménologie husserlienne ne rompt pas avec la doctrine de la métaphysique traditionnelle spéculative de la « présence » (*ousia, Anwesenheit, praesentia*, etc.), mais qu'elle le reconduit sous la forme de la présence à soi du vécu. En effet, malgré tous les efforts des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, si l'on suit l'interprétation de Derrida dans le cinquième chapitre de *La voix et le phénomène*, « [l]a pointe de l'instant, l'identité du vécu présent à soi dans le même instant, porte toute la charge de [la] démonstration [husserlienne] » en « assur[ant] également la possibilité d'une perception ou d'une intuition originaire en général, c'est-à-dire la *non-signification* comme 'principe des principes' »³⁹. Je pense néanmoins qu'en tenant compte de certaines des réinterprétations contemporaines les plus puissantes de la conception du temps des *Leçons...*, on peut récuser en partie la critique de Derrida (mais certainement pas son essence) et, plutôt que d'évoquer la « présence » de l'impression originaire, l'interpréter en termes de constitution d'un « point-source »⁴⁰ situable au commencement du déroulement de l'impression originaire⁴¹. Sans cette supposition d'un « point-source », en effet, un groupe des sensations diverses et simultanées ne pourrait jamais constituer l'expérience *unifiée* d'un sens formant un objet temporel. Prenons l'exemple célèbre donné par Husserl, celui de la mélodie. Un son sonne, puis un autre son sonne ; avec la sonnerie du deuxième son, le *sens* des deux sons se cristallise en tant que *rapport* de l'un à l'autre, et c'est en effet ce qu'est une mélodie. Partant de là, on pourrait croire (comme Husserl) être en mesure de reconstruire rétrospectivement le com-

³⁹ Derrida, Jacques : *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 67. Derrida parle ici des *Recherches logiques*, mais sa critique en son entier vise Husserl en général, c'est-à-dire aussi bien les *Leçons...* que les *Recherches*.

⁴⁰ *Ibid.*, *passim*.

⁴¹ J'ai développé ce sujet d'une manière plus détaillée dans Schuller, András : *Egy vakfolt az ideghártyán. Szélgjegyzetek a husserli időtudat kritikájához Jacques Derrida A hang és a fenomen című művében*. Parution dans les jours qui viennent in *Világosság*, 2015.

mencement, le point de jaillissement de cet objet temporel qu'est la mélodie. Mais en réalité, comment pourra-t-on reconstruire effectivement le début de la mélodie d'une sonate si, pendant le jeu du pianiste, la salle de musique est emplie des bruits divers de ceux qui l'écoutent ? Qu'est-ce qui pourra assurer et fonder réellement l'expérience unifiée de *la* mélodie malgré la divergence des sensations ?

Par ce simple exemple on voit que le commencement ou le jaillissement, le « point-source » du déroulement d'une impression originaire, ne peut pas être entièrement fondé par la constitution temporelle phénoménologique classique. Ce jaillissement présuppose plutôt une première thèse, celle du « point-source » qui ne peut jamais apparaître dans la conscience en tant qu'un phénomène parmi d'autres : le commencement ou le jaillissement du déroulement d'une impression originaire ne peut jamais se phénoménaliser en lui-même, mais seulement en tant qu'une partie *spéculativement séparable, mais phénoménologiquement inséparable*, du déroulement entier. Cette proto-thèse constitue bel et bien une *fondation métaphysique spéculative*, pour autant que la cristallisation d'un objet temporel en tant qu'unité d'une expérience de la conscience s'appuie sur un « point-source » qui n'est rien d'autre qu'une *présupposition* puisqu'il ne peut jamais être démontré par les moyens stricts d'une phénoménologie se fondant sur les phénomènes immanents à la conscience actuelle.

Nous avons ainsi évoqué rapidement certaines taches aveugles de la métaphysique des fondements non-fondables de manière phénoménologique. Néanmoins, si, en tant que métaphysiciens, nous recourons à des hypothèses qui dépassent les limites de l'immanence de la conscience actuelle, une question ne peut que se poser : est-ce que nous sommes *encore* phénoménologues ? Une quatrième voie d'analyse permettra de répondre à cette interrogation.

III / 4 : La phénoménologie an-archique

Les partisans de la quatrième variante du rapport de la phénoménologie à la métaphysique, ceux que nous nommons les partisans de la phénoménologie an-archique, partagent avec nous l'idée que la phénoménologie est par elle-même *incapable de satisfaire l'exigence du principe de l'immanence*. Ce sont aussi bien Jan Patočka que les phénoménologues qui reprennent l'héritage de Merleau-Ponty, comme Marc Richir, Renaud Barbaras ou Pierre Rodrigo.

S'ils partagent cette thèse essentielle, c'est parce que la découverte permanente de nouvelles couches des phénomènes va de pair avec celle de *traces* qui renvoient incontestablement à des éléments transcendants à l'expérience phénoménologique. Ces éléments ne se phénoménalisent pas au niveau de description

des phénomènes effectifs (bien qu'il demeure possible qu'ils deviennent des phénomènes susceptibles d'être décrits), mais seulement au niveau d'une couche de la description *plus profonde* que celle des phénomènes de l'expérience – où ils ne se manifestent que comme des traces qui *résistent* à une entière phénoménalisation ; ce qui présuppose que cette couche renvoie à ses propres traces et, par là, à une autre transcendance, et ainsi de suite jusqu'à l'infini⁴². Toutefois, les partisans de la phénoménologie an-archique n'en arrivent pas à la conclusion qu'il faut scruter les fondements ultimes et les principes de la réalité aux moyens de spéculations, comme le font ceux de la métaphysique des fondements infondables de manière phénoménologique. Ils en tirent la conclusion que la phénoménologie doit borner ses compétences et qu'elle doit *mettre entre parenthèses les questions métaphysiques* portant sur ces fondements ultimes et ces principes. C'est pour cette raison qu'on peut appeler cette quatrième variante du rapport de la phénoménologie à la métaphysique une phénoménologie proprement *an-archique*.

En insistant sur l'origine des traces qui renvoient aux éléments transcendant l'expérience phénoménologique *stricto sensu*, la métaphysique des fondements infondables de manière phénoménologique fait de « l'énigme » impénétrable de l'apparition des phénomènes un authentique *problème* philosophique. La phénoménologie an-archique, en revanche, en laissant cette « énigme » telle quelle et en se concentrant sur ce qui se dévoile dans l'expérience, y compris les traces renvoyant aux éléments transcendants, réussit à maintenir une partie de (l'esprit de) la philosophie première : selon cette conception la phénoménologie demeure première selon l'ordre de la connaissance et, en ce sens, elle répond à l'idée de « philosophie première ». Cependant, il doit rester bien entendu que dans cette optique une couche dernière des fondements ultimes de notre réalité ne pourra jamais être atteinte, puisqu'il n'y en a tout simplement pas, dans la mesure où on peut toujours déceler une couche encore plus profonde. La phénoménologie an-archique ne cesse donc d'explorer des couches de plus en plus profondes de l'expérience phénoménologique, tout en sachant qu'elle ne pourra jamais pousser son œuvre de fondation jusqu'à son terme puisque la couche qu'elle a actuellement atteinte, qui est certes plus profonde que la couche antérieure, n'est jamais un fondement ultime, mais seulement l'ombre d'une éternelle énigme : celle de l'apparition – une énigme dont la solution ne peut venir que d'au-delà de l'expérience. Insondable est alors le puits de l'apparition...

⁴² Un des plus beaux exemples du procès infini d'une telle description est donné l'analyse richirienne de la conscience du temps. Cf. Richir, Marc : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble, Jérôme Millon, 2006, pp. 29–84.

IV. Conclusion

Nous avons tenté de construire et de proposer une typologie des relations possibles du courant phénoménologique avec la tradition métaphysique. Quatre types de rapports sont ainsi entrés en discussion. Il nous semble que l'enjeu véritable de leur conflit est le jugement que l'on peut porter, en fonction de chacun d'eux, sur la métaphysique spéculative. Si l'on lie parti avec la critique phénoménologie de la métaphysique traditionnelle (position III / 1) et/ou avec la phénoménologie conçue comme philosophie première (position III / 2), on s'engage nécessairement sur la voie du rejet et du dépassement, une fois pour toutes, de toute espèce de métaphysique spéculative. Au contraire, lorsqu'on prend parti pour la métaphysique des fondements non-fondables de manière phénoménologique (position III / 3), il ne s'agit de rien de moins que de reconnaître que la phénoménologie atteint *ses propres limites* lorsqu'elle admet son incapacité de connaître, dans le sens strict de ce terme, les fondements ultimes de la réalité. De ce fait la phénoménologie est amenée à reconnaître qu'il lui est impossible de réaliser son « idée » originelle, à savoir la connaissance des principes ultimes de la réalité. La conséquence dernière de cette double reconnaissance est que si l'on veut traiter malgré tout des fondements ultimes il est nécessaire – faute de mieux – de *réhabiliter* la métaphysique spéculative. La seule alternative à cette réhabilitation est de s'engager sur la voie de la phénoménologie que nous avons dite « an-archique » (position III / 4) et de se résigner à renoncer aux questions concernant les principes derniers de la réalité. En dernière analyse, l'enjeu de l'ensemble de cette discussion n'est donc pas autre chose que de savoir si la phénoménologie doit dépasser ou si, au contraire, elle doit réhabiliter la métaphysique spéculative.

Au bout du compte, lequel des quatre rapports qui viennent d'être évoqués sera effectivement en mesure de lever le mystère de l'apparition pour en faire un authentique problème philosophique et pour résoudre ce problème en décidant, par là même, du sort de la métaphysique spéculative, seul l'avenir pourra nous le dire...

ETHICS AND CONTINGENCY. ON ETHICAL EXPERIENCE AND ITS EXPRESSION AS TESTIMONY

NICOLÁS GARRERA-TOLBERT¹

Abstract

This essay is an attempt to clarify the two fundamental dimensions of the *ethos* – ethical experience and its eminent expression in testimonies – following the thread of contingency as a crucial dimension of ethical experience. First, I address the notion of experience: I claim that in all fundamental human experiences there is an element of contingency, constitutive of their meaning, that cannot be “neutralized” in the element of the concept; second, I develop the notion of ethical experience and show that it is an essentially contingent experience. Finally, I argue that the contingency of ethical experience is most adequately expressed by testimonies and sketch a notion of a “comprehensive phenomenological ethics” that makes of testimony a genuine ethical category.

Introduction

As a discourse, ethics aims to disclose the many dimensions of the *ethos*. The *ethos* is the phenomenon of morality in all its complexity. It covers not only the realm of “common morality” but also the non-philosophical and philosophical thematization of ethical issues. The *ethos* is thus an infinite, radically open realm of meaning; consequently, ethics, as a comprehensive investigation of the *ethos*, is inexhaustible.² Throughout this essay, I consider the term “ethics” in a restricted

¹ I thank Anastasia Kozyreva and Daniel Pucciarelli for their comments on a first version of this paper.

² As *new* ethical issues emerge regularly (think, for instance, of biomedical issues arising from recent progress in biotechnology or sustainability issues in environmental ethics), the infinite and radically open character of the *ethos* is today particularly apparent. This, however, should not make us forget

sense as a *philosophical* discourse aiming to make intelligible the different dimensions of the *ethos*.

A philosophical ethics has different layers to it. This essay is an attempt to clarify the two fundamental ones – ethical experience and its eminent and most adequate expression in testimonies – and their mutual relation, following the thread of contingency as a crucial dimension of ethical experience. By “ethical experience” I mean the non-transferable, first-person experience of what I call “ethical difference”, i.e., *the actual givenness of the irreducibility of “good” to “evil” and vice versa*. This is a *philosophical formula* aiming to state something true about ethical experience; however, inasmuch as the meaning of ethical experience is said in the mode of a discourse that does not inscribe in itself the *contingency intrinsic to ethical experience*, it will remain necessarily abstract regarding the concrete, personal element in which our factual life takes place. To understand the nature of ethical experience it is imperative not only to examine how this difference is given and “lived” by us as an irreducibly personal and contingent ethical truth, but also to pose the question about *how to speak of it* – in other words, what kind of discourse is suitable to give voice to ethical difference in its essential rigor? This question leads to the notion of “ethical testimony” (hereafter, simply “testimony”).

By “testimony” I mean a narrative that aims to express ethical difference. Although “narrative” is not *opposed* to “theory”, there is a significant difference between the two. As Ricoeur puts it, a narrative involves “a sort of understanding (...) which is much closer to the practical wisdom of moral judgment than to science, or, more generally, to the theoretical use of reason.”³ In its minimal expression, this “practical wisdom of moral judgment” is, as attested by testimonies, the primal fact that *there is* ethical difference. In my view, the truth or “object” of testimony is always ethical difference, even though what is most apparent in them is the devastating effects of *evil* acts committed by human beings against other human beings. The category of evil is, however, inseparable from that of good to the point that the *irreducible polarity* good/evil, before it is determined as a fixed content, precedes any conceptualization of good and evil.

In what follows, I examine all the previous basic notions and distinctions that configure the very core of the *ethos*: ethical experience, ethical difference, and testimony; further, on the basis of this discussion, I address the issue of the nature of ethical *theory*.

that this character is a product of the *intrinsic* historicity of the *ethos* and therefore an essential constituent of it.

³ Paul Ricoeur, “Life in Quest of Narrative”, in David Wood (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation* (Routledge, London, 1991), pp. 20–33.

1. Ethical Theory, Ethical Discourse, and Ethical Difference

The core of the *ethos* is what I call “ethical difference:” the irreducibility of “good” to “evil” and vice versa. All thematization of the *ethos* – philosophical or otherwise – presupposes this fundamental “polarity” (“good” / “evil”) expressed in ethical difference. The latter is not, however, a theoretical construct, but a *given*, a given that manifests itself to us as an experience. As such, it is susceptible of being examined from a phenomenological perspective. In particular, this means that ethical difference cannot be *proved*.⁴ Moreover, ethical difference is *itself* an experience whose meaning cannot be entirely captured by, and conveyed in, a purely theoretical discourse. Ethical experience may be described as a “primal fact” in the sense that it is a *contingent event* that cannot be either foreseen, mastered, or “produced” through a conceptual thematization of it; it is “primal” in that only this kind of event – ethical experience – allows us to access to the ethical realm. In a sense, ethical difference as given in experience is the primordial meaning of the ethical *as such*.

On the basis of the primordially of ethical difference as experience, the question about the nature of ethical theories has to be entirely reconsidered. In effect, if ethics is ultimately “grounded” in an experience that is essentially contingent, i.e., in an experience whose ultimate intelligibility is “revealed” to us *in and by its very occurrence*, ethics is essentially un-totalizable. The radically open character of ethics is not a by-product of the intrinsic limitation to, and historicity of, all forms of “knowledge”, but a necessary consequence of the fact that ethics is, as it were, “opened” from the inside out by an un-totalizable, un-conceptualizable

⁴ Phenomenology – the methodology adopted in this study – cannot prove anything at all – in the deductive sense of the term (and even less confirm or falsify hypotheses as empirical sciences do). (Cf. Emmanuel Levinas’s “Réflexions sur la technique phénoménologique”, in *Cahiers de Royaumont: Husserl* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1959), pp. 95–118, esp. pp. 96–97.) Certainly, there is room for rigorous arguments in phenomenological discourse: arguments, though, always necessarily *presuppose* the taking place of certain fundamental human experiences (amorous, aesthetic, ethical, and so on) that constitute the *phenomenological origin* of phenomenological discourse – in this sense, it may be said that this essay investigates the *phenomenological genealogy* of ethical theories. The fact that ethics has in ethical experience its phenomenological origin, its source of intelligibility, does not mean that it is *deducible* from it through any logical or transcendental procedure. Phenomenological “analysis” is always *a posteriori: set in motion, informed, by experience itself*, it aims to reveal all that which gives our concrete experiences their singular character, density, depth, and “style”. The meaning of experience is not merely disclosed by phenomenological analysis: it belongs to experience *itself*. As such, phenomenology is a “first-person perspective” inquiry, but it cannot simply be identified with a particular form of *transcendental* philosophy. Cf. my “Ética y testimonio. Ideas para una fenomenología integral del *ethos*”, in *Investigaciones fenomenológicas. Revista de la Sociedad Española de Fenomenología*, volumen monográfico 4/II (2013): “Razón y vida,” pp. 291–315.

“primal fact:” ethical experience. As a consequence, there are no *fundamental* rational principles that could serve as the *basis* for ethics: ethics has a necessarily *a posteriori* dimension.⁵ If so, an ethical *theory*, understood as the attempt to build a *systematic account of the ethos based on fundamental rational principles out of which basic norms for action could be aprioristically derived*, is impossible to achieve. On the contrary, a *phenomenological ethics* is a non-exclusively theoretical, philosophical discourse that aims to address ethical difference precisely as it is given to us in experience and inscribe in itself the traces of its contingency.⁶ As testimonies express this contingency eloquently, such an ethics must be built in constant reference to them.⁷

Thus, a clear line must be drawn between an *ethical theory* and a phenomenologically-informed *ethical discourse*: whereas an ethical theory could never fulfill its aspiration – an aspiration that belongs to its essence and defines its procedures as a theoretical project – the latter aims to be capable of welcoming ethical difference in its radical contingency. What is usually called “ethical theory” is not, however, the opposite of an ethical discourse: it may well be a legitimate dimension of it. That there are irreducible ethical discourses expressing irreducible ethical experiences is a fact, a *primal* fact that cannot be proved. As will be argued later, *some* ethical discourses are “faithful accounts” of ethical experience as lived by a “subject:” these are testimonies. Testimonies are “narratives” whose intelligibility lies exclusively in that they explicitly address – though not from a theoretical perspective – ethical difference, which, *as such*, is irreducible and cannot be either

⁵ This does not rule out that there may be some principles that could help us in guiding our ethical behavior and decisions. However, even when these principles could be found, they would not be strictly fundamental in the sense that they would be too formal, very frequently in conflict with one another, and essentially limited (they cannot be totalized in a complete series).

⁶ To place contingency at the heart of ethical experience does not amount to building an ethics that would give up all aspiration to truth and universality. It will be seen shortly how the ethics of contingency sketched in these pages welcomes a certain kind of universality and is not incompatible with a certain notion of truth. It is clear, though, that if an ethics of contingency aims to preserve these two notions – truth as well as contingency – it must rework and resignify them on the basis of the core phenomenon that articulates its discourse: ethical experience and its eminent expression in the plurality of testimonies.

⁷ As will be shown, it is because of the nature of ethical experience that its meaning must be expressed and conveyed in a *plurality* of ethical discourses: what ethical experience (both in its “eidetic character” – ethical experience as opposed, say, to amorous or aesthetic experience – and its “eventful character” – ethical experience as an event affecting us each time it takes place) *is* determines *how* it should be investigated (in all cases and domains, philosophical method must correspond to the being of the ‘object’ inquired into). It is not only the case that ethical experience is lived in such a way that a single theoretical discourse could not exhaust its meaning, but also that its meaning can only be expressed and conveyed in a plurality of testimonies.

explained or analyzed⁸. Specifically, this essay assumes that all attempts to neutralize or reduce ethical difference, especially through any version of naturalism (i.e., all attempts to *naturalize* it), are doomed to fail, and that despite all the “progress” made in the disciplines that have integrated a naturalistic outlook into their research programs, all the burden of the proof is still on the side of such disciplines: not a single plausible, positive account of how ethical difference can be *hermeneutically* reduced to natural (and, more generally, non-normative) elements has yet been proposed.⁹

Thus, in its minimal form, the good emerges or manifests itself – and by so doing it affects each of us – as the irreducible character of ethical difference: provided we are “taken” by ethical difference, we just cannot conflate good and evil. Actually, ethical experience is the very experience of this “ethical impossibility” of conflating good and evil, i.e., abolishing ethical difference. It is an *ethical* impossibility because it is always logically possible to become cynical and live our lives *as if* there were no ultimate difference between good and evil. For some of us, though, this would entail to lose a substantive component of our (moral) selves – perhaps *the* essential component of our (narrative) identity – to the point of betraying our innermost sense of integrity.¹⁰

⁸ G. E. Moore’s famous words in *Principia Ethica* may well be recalled here: “What is good? My answer is that good is good, and that is the end of the matter. Or if I am asked, ‘How is good to be defined?’ My answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it. But disappointing as these answers may appear, they are of the very last importance” (G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2000, §6.).

⁹ As a consequence of the “doxastic hegemony” of naturalism – by “doxastic” I mean that it is not the hegemony of a reasonably grounded philosophical position, but the extended dominion of a “world-view” than combines all sorts of elements, philosophical and otherwise, and that extends itself far beyond the academic domain – naturalistic accounts of ethics are abundant these days and are to be found everywhere (including the projects aiming to “naturalize phenomenology”). “Naturalism” does not mean just physicalism (the view, to put it with Christian Kanzian, that holds that “there is one physical world formula and every truth outside the formula can be deduced from it”), but also what Kanzian labels “naturalism in a liberal sense”, i.e., the view that the only things that exist are those than can be explained by natural science – not just Physics (see “Naturalism, Physicalism, and Some Notes on ‘Analytical Philosophy’”, in Antonella Corradini, Sergio Galvan, E. Jonathan Lowe (eds.), *Analytic Philosophy Without Naturalism* (Routledge: New York, 2006), pp. 89–93, esp. pp. 89–91).

¹⁰ For a clear, brief account of narrative identity see Paul Ricoeur, “L’identité narrative”, in *Esprit* 7–8 (1988), pp. 295–314. In order to clarify the notion of integrity, a careful analysis is needed. In the context of our discussion, though, it suffices to observe that “integrity” describes the fact of being aware of one’s being “destined” to responsibility and knowing that one is capable of inscribing this responsibility into the world, i.e. exercising one’s freedom to fulfill the demands of responsibility. I use the term “integrity” and not “dignity” because I am not referring to an *essential* trait of human beings, but to a quality of one’s experiences or an aspect of one’s subjective position (regarding

To sum up, throughout this paper it is assumed that *there is* ethical experience and that this is a *sui generis* kind of experience – as all other fundamental human experiences are: religious, amorous, aesthetic, and so on. In what follows, the view is defended that *the contingent character of ethical experience compels us not only to reconsider the very idea or nature of an ethical theory, but also to conclude that even the aim – the ideal – of building an ethical theory, a “system” of ethics, a “total moral view”, is deeply misguided: all ethics is necessarily un-totalizable; all ethics is an ethics of contingency.*

2. Contingency, Phenomenology, and Ethical Experience

2.1 What is “experience”?

To live a life is to live an embodied life in a world of meaning. An experience (*Erfahrung*) is an event that takes place in the course of our life. Although it is an *interruption* in the “regular” course of a life, an experience is not itself an objective fact (*Tatsache*), but the emergence of a sense-formation that we cannot appropriate through our spontaneous sense-giving. Every life is full of lived experiences (*Erlebnisse*) that take place when our attention is shifted to the event of a particular meaning emerging, i.e., singularizing itself and thereby confronting us. Generally, though, the dynamics between “consciousness” and “world” is harmonious, as if our sense-giving invested what is constantly presented to us.

In his *L’expérience retrouvée*,¹¹ László Tengelyi proposes a phenomenological interpretation of experience in terms of an event suffered by consciousness – an event that consciousness could not master. His account captures quite well the idea of experience as a confrontation with the new and unexpected. Tengelyi characterizes experience as our encounter with a meaning that we had not prefigured or constituted *a priori*. This is why the emergence of the new can be described as an *event*. Drawing upon Husserl’s distinction between *Erlebnis* and *Erfahrung*, Tengelyi writes that, “experience – in the sense of *Erfahrung* – often manifests itself in the form of a disappointment capable of refuting preconceived anticipations, denouncing established opinions, questioning prior convictions and resisting pre-

oneself or others); as such, and contrary to the dignity of persons, integrity may be taken away by contingent circumstances of all sorts (historical, political, and so on).

¹¹ Tengelyi, László, *L’expérience retrouvée. Essais philosophiques I* (Paris: L’Harmattan, 2006), pp. 13–18, pp. 19–22.

meditated intentions.”¹² Thus Tengelyi conceives of experience as an event that precedes and surpasses consciousness¹³. An event is an interruption of our power to give meaning to things. Consequently, the emergence of the new may be described as an experience of what resists, at least momentarily, the spontaneous tendency of consciousness to constantly reestablish the equilibrium between noesis and noema.¹⁴

Moreover, there is a *sense of reality* that is awakened in experience. Of course, this is not “reality” in the objective sense of the term, i.e., as conceived in scientific disciplines. Any experience proper conveys a sense of the reality of what encounters us in it because “the idea of the formation [*amorces*] of meaning makes us understand how every experience, which is the place of the emergence of a new meaning, can be considered as an encounter and a contact with a reality independent of consciousness.”¹⁵

These analyses must be supplemented with the following crucial observation: there are *kinds of experiences*. It is not the case that each experience is, in an absolute sense, singular. If all experience were absolutely singular, we could not communicate at all: communication presupposes a shared world and a series of “common experiences” (perceptual, linguistic, and so on). At work in all communicative acts, the presupposition that we share a world presupposes, in its turn, our sharing a series – an open series – of kinds of experiences. This observation shifts the focus of the previous analysis of experience. In effect, an experience is not merely, and not even exclusively, the experience of the new, i.e., the experience of the confrontation with the unknown or the unexpected. It is, fundamentally, the eminently affective experience of an event that, *because it cannot be appropriated by consciousness*, insists and repeats itself. What emerges in this insistence and repetition is what may be called the “*eidós*” of an experience. This *eidós* points to a certain universal character of experience – “universal” in the sense that it makes possible for someone who has gone through an experience to communicate meaningful aspects of it to another who has also gone through the same kind of experience. Actually, this *eidós* works as a “hypothetical universal” constantly “tested” by the emergence of new occurrences of the kind of experience determined by that *eidós*.

An experience is a *compositum* of an *eidós* and the *singular* sense-formation that is given, as it were, in the element of that *eidós*. Thus, what defines the pecu-

¹² *Ibid.*, p. 14.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ *Idem.*

liar character of each of our experiences is *both* what is given in each experience as that which is each-time-unique in that experience – its singularity – *and* the *eidōs* that determines the nature of that experience. Consequently, an experience is an irreducible intertwining of the *eide* (the universal “kinds” or “regions” of experience: erotic, aesthetic, and so on) and the sensible “this” (*my* beloved here and now, *this* work of art, and so on) informed by each *eidōs*. Only experience in its unity is properly “real”, i.e., experience as a concrete whole of which the universal-*eidetic* and the singular dimensions of experience, taken in isolation, are mere abstractions. A clarification of this “dual” nature of experience is not enough: it is also crucial to stress the dynamic and, especially, the event-like character of experience. Experience delivers its truth each time it takes place, without us being able to capture its meaning as we thematize it. In this sense, *experience is contingent not only because we cannot produce or create it, but also because it governs the truth it delivers*. The following passage from Giorgio Agamben’s *The Coming Community* can be read as an illustration of that point:

Love is never directed toward this or that property of the loved one (being blond, being small, being tender, being lame), but neither does it neglect the properties in favor of an insipid generality (universal love): The lover wants the loved one *with all of its predicates*, its being such as it is. The lover desires the *as* only insofar as it is *such* – this is the lover’s particular fetishism. (...) The movement Plato describes as erotic anamnesis is the movement that transports the object not toward another thing or another place, but toward its own taking-place – toward the Idea.¹⁶

The passage reinforces the previous analyses and allows us to conclude that there is a dynamism intrinsic to experience: it is the movement through and in which its truth is delivered to us. Experience is sovereign: it governs over its truth, which is given and withdrawn according to the intrinsic movement of each kind and occurrence of experience. Moreover, experience has a singular, “universal”, and intelligible dimension to it. All experience is an experience of a truth: not as an abstract universal, but as given in an experience that is simultaneously singular, universal, and intelligible. The very “object” of phenomenology is nothing but experience so construed, in its “unity” or “concreteness”.

It is time now to address what constitutes the intrinsic character of *ethical* experience.

¹⁶ Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Torino: Einaudi, 1990), p. 4; the quote is from the translation by Michael Hardt: *The Coming Community* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007), p. 2.

2.2 What is Ethical Experience?

As is well known, Emmanuel Levinas identifies “experience” (proper) with “ethical experience”. In *Totality and Infinity* he writes, “if experience precisely means a relation with the absolutely other, that is, *with what always overflows thought*, the relation with infinity accomplishes experience in the fullest sense of the word.”¹⁷ Inasmuch as the encounter with the “absolutely other” is for Levinas what defines ethical experience, ethical experience becomes the quintessential experience. Without entering into the issue of how Levinas’s expression “absolutely other” is to be interpreted, let us retain the notion that an experience proper is always an experience of that which we cannot appropriate, “what always overflows thought” a *traumatism*.¹⁸

Following Rudolf Bernet, “trauma” may be defined as “the event of the encounter of the subject with something totally foreign that nevertheless irremediably concerns it and does so right in its most intimate identity.”¹⁹ The foreign character of that which we encounter in a traumatic experience necessarily refers to an already constituted subject; however, if the event is indeed traumatic, the subject cannot, as it were, reconstitute itself after the emergence of trauma as if the traumatic interruption of itself had not taken place. In this sense, it may be said that all experience is “traumatic”: it is constitutive of all experience that it traumatizes an already constituted subject in the precise sense that he or she cannot appropriate of what insists and repeats itself in the traumatic series. Now, that which traumatizes the subject in ethical experience is ethical difference. Consequently, it is crucial to see how exactly ethical difference affects the subject.

The following passage by Simone Weil in *La personne et le sacré* can help to understand the complexity of what is at stake in ethical experience. Weil writes:

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Totalité e infini. Essai sur l'extériorité* (Paris: Kluwer Academic/Le livre de poche, 1988), p. 10. The translation quoted is from the translation by Alphonso Lingis: E. L., *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority* (The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff, 1979), p. 25. My italics.

¹⁸ Levinas writes, “. . . the experience of something absolutely foreign, a *pure* ‘knowledge’ or ‘experience,’ a *traumatism of astonishment*” (ibidem., p. 73; Eng. trans., p. 71; the italics are Levinas’s). The term “traumatism” [*traumatisme*] appears only once in *Totality and Infinity*, but it becomes a genuine ethical “category” (a category that does not describe a modality of being) in *Otherwise than Being or Beyond Essence*.

¹⁹ Rudolf Bernet, “Le sujet traumatisé”, in *Revue de métaphysique et de morale*, No. 2, Avril–Juin, 2000, pp. 141–161, p. 143. The translation quoted is from the translation by Paul Crowe: R. B., “The traumatized subject”, in *Research in Phenomenology*, 30 (1), pp. 160–179, p. 162.

“You do not interest me.” No man can say these words to another without committing a cruelty and offending against justice. (...) There is something sacred in every man but it is not his person. Nor yet is it her human personality [*la personne humaine*]. It is this man, no more and no less. (...) I see a passer-by in the street. He has long arms, blue eyes, and a mind whose thoughts I do not know, but perhaps they are common place. It is neither his person, nor the human personality in him, which is sacred to me. It is he. The whole of him. The arms, the eyes, the thought, everything. Not without infinite scruple would I touch anything of this.²⁰

The passage is amazingly rich in philosophical meaning. In the context of our discussion, Weil’s passage is relevant in that it reveals the landmark of an ethics of contingency, namely, that an ethical self is something that *happens*, that *arrives* or *comes to* a subject that has absolutely no control over it, something that surpasses his sovereignty and puts it into question: an ethical self is born as an interruption of myself. This self that is interrupted and questioned in ethical experience is a self immersed in the world as a totality that allows no true beginning, a world where a new self could not be born. Without these experiences, our fate would be to become one with the world as it is. Thanks to experience, though, there is liberation from presence and transfiguration in existence.

At the core of Weil’s testimony there is a conjunction, or even perhaps an identification, of the experience of sacredness with the experience of the vulnerability of human beings. The sacred is, for Weil, the vulnerability of the human person as experienced in its impersonality and, consequently, in its radical universality. It is in this sense that it may be said that we are, to put it in Levinas’ terms, “called by the other”, and that this call might be said to attest the passage of an absolute. However, our experience of the sacred is personal to the extent that the whole of our existence becomes questioned and, moreover, *reoriented* by it: “... not without infinite scruple would I touch anything of this ...” Thus the other-as-sacred is not an abstraction, but, from an ethical standpoint, the most concrete reality: *the whole of his or her person as vulnerable life that concerns me*. The sacredness of the other manifests itself not primarily as an intelligible content – the one I can ascribe to the other’s call *qua* imperative – but as a vulnerable being whose basic or vital needs – not only physiological but also those of the soul – I am responsible for. The sacred character of the other as an ethical other does not lead us to its worship, to the ecstatic communion with that which would remain beyond the world. On the

²⁰ Simone Weil, “La personne et le sacré”, in *Écrits de Londres et dernières lettres* (Paris: Gallimard, 1957), pp. 11–12.

contrary, it is in virtue of the call that I am reborn in the world as a subjectivity oriented towards the good.

It is now necessary to consider, at least very briefly, the difficult issue of the content of ethical difference. The contingent character of ethical experience becomes even more evident by noticing that ethical difference cannot be grasped conceptually: *ethical difference is given as an un-totalizable plurality of meanings, i.e., as a radically open series of expressions of the good*. We spontaneously find these expressions in our everyday life because our life is deeply rooted in them. None of them exhausts the meaning of good. These expressions of good are not fragments of a unified or total concept of “*the Good*”. “*The Good*”, taken as such, is a sheer abstraction.

There is a way, though, of making a proper use of this notion: “*Good*” can be interpreted as the name for ethical difference in its factual plurality, a name, therefore, that does not refer to a totality, but to a multiplicity of events – sense-formations – affecting us in concrete situations and contexts. Thus, it may be said that “*the Good*” manifests itself as the emergence of a plurality of “*little goods*”²¹: ethical difference *as such* has no content. What Løgstrup holds for what he calls “*ethical demand*” can be applied to ethical difference: “*The demand gives no directions whatsoever about how the life of the person is to be served through word and action, but precisely which word and which action we must ourselves decide in each situation*”²². If this is correct, it is not possible to conceptually grasp ethical difference; if so, to build a normative ethics – understood, as I suggested at the beginning of the essay, as an entirely rational, *a priori* thematization of ethical difference – is a task impossible to achieve.

The question we now have to address is how to positively “*speak*” about ethical difference so construed, i.e., how to build a philosophical discourse capable of inscribing in itself the contingency intrinsic to ethical experience. In a nutshell, this is my hypothesis: *the inscription of contingency in ethical discourse can only take place in a philosophy that opens itself to the plurality of ethical testimonies, i.e., a philosophy informed by the kind of truth testimonies embody and convey, namely, ethical difference*.²³

²¹ I take the expression “*little goods*” from Vasily Grossmann’s *Life and Destiny* (New York: Review of Books), 2006.

²² Knud Eljer Løgstrup, *The Ethical Demand* (Indiana, IN: University of Notre Dame), p. 56.

²³ At first sight, testimony is just an *example* – surely an eminent one – of a “*proto-philosophical*” narrative capable of welcoming ethical difference in a way philosophical theorization cannot – other examples being theological, mythological, and filmic narratives. It is an open question, though, how each kind of narrative expresses ethical difference in its own way.

3. Ethical Experience, Ethical Theory, and Testimony

Roughly speaking, an ethical theory aims to elucidate certain dimensions of the *ethos* by elaborating an impersonal discourse articulated around a series of general principles. In doing so, theory fixes the dynamic reality of ethical experience in its intelligible aspect: in isolating the latter, theory does not only sacrifice the event-like character of experience, but also its constituting affective dimension. This transfiguration of the reality of ethical difference into knowledge takes away its force, its violence, its power to move *each* of us. Thus, the work of theory operates on the basis of the forgetting of this primal experience of reality as a traumatic, affective contact with the concrete, irreducibly personal reality of ethical experience. As poetry expresses the thing in its savage state before it becomes domesticated by knowledge, a “phenomenology” aiming to address ethical experience without reducing it (i.e., to something it is not and therefore destroying it as such) must at least attempt to inscribe ethical difference in ethical discourse without neutralizing it in the impersonal element of a theoretical discourse.

Now, whereas an ethical theory neutralizes, annihilates the traumatic, contingent element of ethical experience, testimony not only welcomes ethical difference, but it is born out of its demands and aims to remain faithful to it. How exactly testimony can do this is a very difficult matter. In what follows I will limit myself to sketch a very broad characterization of the nature of ethical testimony.

C. A. J. Coady’s concept of testimony in his classic book, *Testimony. A Philosophical Study*, is a good point of departure to discuss the notion of testimony.²⁴ Coady defines testimony as a statement (conceived as a form of speech-act in John Searle’s sense) to which three conditions apply:

A speaker S testifies by making some statement p, if and only if: (a.) his stating that p is evidence that p and is offered as evidence that p. (b.) S has the relevant competence, authority or credentials to declare truly that p. (c.) The declaration of S that p is relevant in some dispute or unresolved question (which can be, or may not be, p?) and is directed to those who need evidence on the matter.²⁵

In this view, based, as Coady himself admits, on the juridical or legal conception of testimony,²⁶ a testimony consists fundamentally in the evidence, provided

²⁴ C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1992). The ethical dimension of testimony, as I develop it in this essay, has been generally ignored by the vast majority of analytic – mostly epistemological – approaches to testimony.

²⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

by an individual who can be trusted on the basis of his or her “competence, authority or credentials”, that a statement *p* about a certain “unresolved question” is the case. Testimony so defined does not depend on the link between the witness’s declaration and the reality described (this reality could *in principle* be authoritatively described by anyone else), or on the sincerity of the witness (the witness’ commitment to the veracity of its discourse); consequently, in Coady’s view, false testimony is still a form of testimony.

My account of testimony is radically divergent from Coady’s. First, because *testimony does something fundamentally different than presenting evidence that such and such is the case: it “merely” attest ethical difference*. What is at stake in the testimonies of Primo Levi, Robert Antelme, Jorge Semprún, or Claude Lanzmann – just to mention a few that are very well-known – is not an accurate or faithful description of actual events, but the attestation of ethical difference, i.e., *an ethical-absolute that interrupts the course of a life as it necessarily develops itself in a particular historical context*.²⁷ Surely, reference to actual events is given in most testimonies; also, the witness certifies that certain historical events actually took place. However, the “object” of testimony – ethical difference – transcends any given historical horizon – this is why ethical difference can be attested by theological or mythological narrative, where all historical horizons are transcended. Second, in my conception of testimony, false testimony is a contradiction in terms: testimony cannot be but true. In effect, what I call testimony is *itself* the expression of a truth – ethical difference. Thus, there is no *distance* between testimony and its truth; this is why testimony cannot be made un-true.²⁸ Let us recall the passage from Simone Weil: *attesting the vulnerability of others in the element of language making it thereby present to others for them to see it for what it is and affirming our responsibility for it* – none of this could ever be made un-true: without this ultimate “ground”, there would be no ethics at all.

I claimed that testimony is the affirmation of ethical difference as an ethical absolute. One finds this claim in some of the most insightful accounts of testimony:

²⁷ Most of what I have to say about testimony comes from a sustained study of some of the testimonies of the survivors of the *Shoah*, especially Primo Levi’s *Se questo è un uomo* (Torino: Einaudi, 1989 (CD-Rom ed.)) and *I sommersi e i salvati* (Torino: Einaudi, 1986), Jorge Semprún’s *L’écriture ou la vie* (Paris: Gallimard, 1994), Robert Antelme’s *L’espèce humaine* (Paris: Gallimard, 1947), and the extraordinary film by Claude Lanzmann, *Shoah* (1985). If I do not explicitly refer to these and other testimonies throughout the essay, it is because what interests me the most is the philosophical significance of the very *existence* of testimony and not so much its particular instantiations.

²⁸ I am thus rejecting any notion of truth as correspondence between a statement and a matter of fact. The truth of testimony is closer to the truth of art: it is neither merely self-referential, i.e., radically immanent, nor “re-presentational” or “mimetic” in any strong sense of the term.

testimony attests the emergence, the truth, the demands of the ethical absolute.²⁹ In the context of our discussion, testimony attests ethical difference as an absolute, namely, the impossibility of reducing good to evil and vice versa. The “original ethical experience” is thus that of a “subject” being traumatically affected by the ethical absolute and without being able to appropriate it as a unique and univocal signifier. Certainly, this experience is not outside time, but it breaks into the temporality of the “subject” who becomes, then, transfigured by it. Ethical difference remains absolute despite every – otherwise inevitable – determination or specification of it. Accordingly, this absolute is, one might say, *the very intelligibility of the ethical as such*. We can now perhaps see more clearly that all normativity and all ethical theories are ultimately grounded in ethical experience so construed.

A *comprehensive phenomenological ethics* is an ethics rooted in the *ethos* that thematizes. The *ethos* has different layers or levels. Each of these levels expresses a certain kind or aspect of truth; moreover, they must be thought of in their constitutive tension. Thus, I propose to distinguish between the following different layers of the *ethos*. These distinctions should not be taken either as rigid, fixed conceptual distinctions, or as actual isolated phenomena:

(i) *The ethos as the realm of “common morality”* where we act and judge conducts, actions, institutions, etc., according to two opposite kinds of basic terms: deontic or normative – for instance, “norm”, “duty”, “right” – and axiological or evaluative – for instance, “value”, “good”, “value judgment”.³⁰ The explicit, conceptual thematization of these fundamental notions, their reciprocal relations, and the clarification of the relation between the normative (“what should we do?”) and evaluative (“what is intrinsically good?”) dimensions of the *ethos* is the aim of a theory of common morality. In everyday attitude, though, our moral actions and judgments are perceived neither as emerging from ethical experience nor from a well-grounded ethical theory: we perform these actions and state our judgments without thematizing their ethical status.

(ii) *The ethos as thematized in a transcendental-phenomenological account of the experience of the other in general*. Although it has important normative dimensions to it, this approach to the *ethos* develops itself as a “neutral” and “impersonal”

²⁹ See, for instance, Paul Ricoeur’s “L’herméneutique du témoignage” in *Lectures III* (Paris: Seuil, 1994) and “Emmanuel Levinas. Penseur du témoignage” in *Lectures. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), pp. 81–103 (Eng. trans. David Pellauer, “Emmanuel Levinas. Thinker of Testimony”, in Mark I. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995)), and Levinas’s *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1978, § 5.2, “La gloire de l’infini”); Eng. trans. Alphonso Lingis, *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 2006).

³⁰ See Maliandi, Ricardo, *Ética: Conceptos y Problemas* (Buenos Aires: Biblos, 1994), pp. 35–38.

discourse. The results of this kind of analysis are foreign to testimonies, which are irreducibly first-personal narratives of ethical difference.

(iii) *The ethos as revealed by the event of ethical difference.* This event takes place as an ordinary contact with the “ethical-real”, that is, the eminently affective, non-entirely conceptualizable experience of ethical difference. This is the level of the experience of the facticity of ethical difference proper: there is the irreducible difference between good and evil and of this facticity there is an experience. The eminent expression of ethical difference is testimony in its actual plurality.

(iv) *The ethos as elucidated by the plurality of testimonies.* A testimony is not a *mediation* between ethical experience and ethical theory, but a form of narrative that “integrates” to its discourse the positive landmarks of ethical experience – in particular, its contingency. By doing so, it becomes a primary source to understand the nature and scope of ethical experience (the passage by Simone Weil examined earlier illustrates this quite well) and the corresponding structural limitations of ethical theory. Ethical truth is discursively conveyed through testimony, but testimony is already a response to truth as revealed by ethical event. A testimony is thus a kind of narrative whose structure and meaning is in strict correspondence to that of ethical experience.

(v) *The ethos as manifested in ethical theories.* The idea of ethical theory must be re-interpreted on the basis of the previous discussion. An ethical theory has *conditions* that cannot be overcome by establishing a solid theoretical foundation for it or by refining its conceptual apparatus: it is not an autonomous discipline. An ethical theory that conceives of the intelligibility of the ethical as depending solely on conceptual analysis or, more broadly, exclusively as a result of moral reasoning, denies the singular, dynamic, contingent, affective character of ethical experience, which is expressed in the first-person perspective as testimony. If separated from the most vital dimension of the *ethos* – that of ethical experience proper and its expression in testimonies – an ethical theory will remain necessarily abstract. This is not to say, though, that an ethical theory is necessarily heterogeneous with a comprehensive phenomenological ethics. An ethical theory could be construed, for instance, as an epistemological questioning of such an ethics.

These levels should be interpreted as different aspects or dimensions of a single, infinite ethical discourse. A comprehensive phenomenological ethics takes into account at least all of these levels of the *ethos*. For such an ethics, it is imperative that ethical discourse remains genuinely open to the plurality of testimonies that bear witness of ethical experience and willing to investigate the far-reaching consequences of conceiving of testimony as an ethical category. Thus, a comprehensive phenomenological ethics has, among others, the task of elucidating the

experience of the contingency of our “contact” with ethical difference, the transcendental structures that make possible our actual encounter of others as others, as well as the philosophical significance of testimonies. The relation among the different layers of the *ethos* cannot be thought of merely as a hierarchic relation among different strata of knowledge, but as the articulation among the many layers of a complex dynamic structure, whose investigation is still a major philosophical task.

THE AUTHORS / LES AUTEURS / DIE AUTOREN

Markus Gabriel is Chair in Epistemology, Modern and Contemporary Philosophy at Bonn University. He is the author of many books and articles in German. His publications in English include *Scepticism and Idealism in Ancient Philosophy*, translated by Ryan David Mullins (OUP, forthcoming), *Transcendental Ontology: Essays on German Idealism* (Continuum, 2011) and with Slavoj Žižek *Mythology, Madness and Laughter: Subjectivity in German Idealism* (Continuum, 2009).

Daniel Weber est né à Munich en 1987. Il est un ancien étudiant du Master Erasmus Mundus « EuroPhilosophie » où il a étudié la philosophie dans les Universités de Toulouse, Luxembourg, São Carlos ainsi qu'à l'Université catholique de Louvain. Il prépare actuellement une thèse sur la problématique de la perspective dans la critique de l'idéologie à partir du paradoxe de Mannheim, en cotutelle entre les Universités de Toulouse et Bonn.

Wawrzyn Warkocki est ancien étudiant du programme Erasmus Mundus Europhilosophie. Il vient d'entamer ses études doctorales dans le cadre du Doctorat International Europhilosophie. Il s'intéresse principalement à la pensée de l'événement dans la philosophie de Gilles Deleuze et de Martin Heidegger.

Simon Calenge est professeur agrégé et docteur en philosophie, chargé de cours à l'université de Bourgogne. Il travaille actuellement à la traduction des premiers écrits de psychopathologie de Karl Jaspers.

Georgy Chernavin est docteur en philosophie de l'Université Toulouse Jean-Jaurès et de la Bergische Universität Wuppertal. Il enseigne actuellement la philoso-

phie à l'Université nationale de recherche « Ecole des hautes études en sciences économiques » (EHESI) de Moscou. Il est l'auteur de *Transzendente Archäologie–Ontologie–Metaphysik. Methodologische Alternativen in der phänomenologischen Philosophie Husserls* (Libri Virides 7. Nordhausen: T. Bautz, 2011) et de *La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail. La dé-limitation, l'enrichissement de sens, l'institution du nouveau* (Mémoires des Annales de phénoménologie. Amiens : Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2014).

Yusuke Ikeda ist Post-Doktorand Fellow an dem Forschungsinstitut Kinugasa der Ritsumeikan Universität Kyoto. Er promovierte im Jahr 2014 im Fach Philosophie an der Ritsumeikan-Universität Kyoto. Sein Forschungsschwerpunkt liegt in der Phänomenologie, besonders in der Freiburger Phänomenologie.

Stefan Schmidt, geboren 1979, studierte Philosophie, Psychologie und Mathematik an der Universität Bonn. 2010 begann er sein Promotionsstudium am Institut für Phänomenologische Forschung der Universität Wuppertal, das er 2013 erfolgreich abschloss. Im Zentrum seiner Dissertation stand der von Heidegger in den Jahren 1928–1930 entworfene Freiheitsbegriff. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts insbesondere Phänomenologie, Kant und Ästhetik. Zurzeit arbeitet er als Postdoktorand an einer phänomenologischen Theorie des Gedächtnisses und der Erinnerung.

Alexander Schnell est chef du département de philosophie et de sociologie de Paris-Sorbonne Université à Abu Dhabi, Maître de Conférences (HDR) de Philosophie, et responsable du « Centre d'Études de la Philosophie Classique Allemande et de sa Postérité » (Université Paris-Sorbonne). Ses spécialités sont la philosophie classique allemande et la phénoménologie française et allemande. Il a publié, entre autres, *La déhiscence du sens* (Hermann, 2015), *L'effondrement de la nécessité* (J. Millon, 2015), *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale* (Ousia, 2010), *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande* (PUF, 2010), *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling* (J. Millon, 2009), et *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (J. Millon, 2007).

Anne Gléonec est Docteur et professeure agrégée en philosophie, elle a enseigné plusieurs années dans le cadre du programme Erasmus Master Mundus, dirigé le projet de recherche du CEFRES sur « Corporité et politique », et est maintenant chercheuse à l'Académie des sciences de Prague, où ses travaux – largement ins-

pirés par la pensée de Merleau-Ponty – relie la phénoménologie du vivant et phénoménologie politique.

Masumi Nagasaka est docteur en philosophie de l'Université de Toulouse II – Le Mirail, ainsi que *Doktor designatus* en philosophie de l'Université de Wuppertal. Elle est actuellement chercheur postdoctorale de l'Université d'Osaka (Japan Society for the Promotion of Science) et chercheur associée à l'Equipe de Recherches sur les Rationalités philosophiques et les Savoirs (ERRaPhiS) à l'Université Toulouse – Jean Jaurès. Le champ de ses recherches recouvre l'héritage francophone de la phénoménologie allemande.

Karel Novotný was born in Czech Republic (1964). He studied philosophy, physics, and political science in Prague, Eichstätt, and Paris. He is Associate Professor at the Faculty of Humanities of Charles University of Prague (www.fhs.cuni.cz), Research Fellow in the Department of Contemporary Continental Philosophy of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of Czech Republic in Prague (www.flu.cas.cz), and coordinator of the Erasmus Master Mundus “German and French Philosophy in Europe (EuroPhilosophie)” program at Charles University of Prague (www.europhilosophie.eu). Together with Hans Rainer Sepp, he is the co-director of the Central-European Institute for Philosophy (www.sif-praha.cz). Recent Publications include *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essays zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens* (Königshausen und Neumann, Würzburg, 2012), *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka* (Vrin, Paris 2012), *O povaze jevů. Úvod do současné francouzské fenomenologie* (“On the Nature of Appearances. Introduction to Contemporary French Phenomenology”) (Červený Kostelec, 2010). He is the editor of Ludwig Landgrebe's *Der Begriff des Erlebens. Ein Beitrag zur Kritik unseres Selbstverständnisses und zum Problem der seelischen Ganzheit* (Würzburg, 2010). Together with Alexander Schnell and László Tengelyi he is the co-editor of *Phénoménologie comme philosophie première* (Filosofia, Prague/Amiens, 2011). Together with Gert-Jan van der Heiden, Inga Römer, and László Tengelyi, he is the co-editor of *Investigating Subjectivity. Classical and New Perspectives* (Brill, Boston & Leiden, 2011). Together with Pierre Rodrigo, Jenny Slatman and Silvia Stoller he is the co-editor of *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty* (Brill, Boston & Leiden, 2014).

András Schuller, né en 1988, a étudié la philosophie et l'esthétique à l'Université Eötvös Loránd (Budapest) et aux universités de Dijon, Bonn et Memphis, ainsi qu'à l'École Normale Supérieure de Lyon. Il achève actuellement sa maîtrise de

philosophie à l'Université Catholique de Louvain. Ses intérêts principaux portent sur l'idéalisme allemand, la phénoménologie, la philosophie contemporaine française et la philosophie de la musique. Il est ancien membre du *Collège Erasmus* (Budapest) et rédacteur de l'édition électronique de la revue *2000*.

Nicolás Garrera-Tolbert is a PNP/DC/PROFES post-doctoral researcher at the Pontifical Catholic University of Paraná in Curitiba, Brazil. He is currently working on a project on the ethics, aesthetics, and politics of testimony. Alumnus of the *Erasmus Mundus EuroPhilosophie* program, he devoted his doctoral dissertation to sketch the idea of a phenomenological ethics.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANEA
VOL. VI / NO. 1 / 2014

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University in Prague

Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2015

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X