

Bulletin d'analyse phénoménologique

Vol. 10, n°11

Série Actes, 7

Don, Langage, Contre-
temps: Diagonales
giovanngeliennes



Avant-propos

Le 2 mai 2014, la Société belge de philosophie a souhaité mettre à l'honneur l'un de ses membres fidèles et ancien président (de 1996 à 1999), Daniel Giovannangeli. Professeur émérite de philosophie moderne et contemporaine à l'Université de Liège, spécialiste de Jacques Derrida, de l'esthétique, de la phénoménologie et de la philosophie française, Daniel Giovannangeli peut être considéré comme une figure éminente de la philosophie en Belgique. Il semblait dès lors bien naturel que la Société belge de philosophie se penche sur ses travaux le temps d'un après-midi.

La première partie de ce volume rassemble les contributions présentées à l'occasion de cette rencontre. Elle vise toutefois moins à parler de Daniel Giovannangeli qu'à s'inscrire dans le sillage de son travail, à explorer des pistes qu'il a lui-même creusées, à aborder des questions auxquelles il s'est frotté tout au long de sa carrière. En quelques mots, elle entend poursuivre l'enquête de Daniel Giovannangeli, tout en se situant à sa marge.

La seconde partie est constituée d'articles écrits par d'anciens étudiants, collègues ou collaborateurs, qui ont accepté de présenter le travail de Daniel Giovannangeli au fil de ses principaux écrits. Elle dresse ainsi une sorte de présentation bio-bibliographique qui laissera au lecteur la possibilité d'apprécier le parcours intellectuel de Daniel Giovannangeli et, nous l'espérons, le désir de (re-)découvrir ses textes marquants.

Au nom de la Société belge de philosophie, nous remercions vivement tous les participants à cet après-midi de conférences. Les textes réunis ici donneront au lecteur un aperçu de ce moment d'intense activité philosophique. Nous remercions également l'Université Saint-Louis – Bruxelles, qui a généreusement apporté son soutien logistique à la rencontre. Enfin, nous remercions le comité de rédaction du *Bulletin d'analyse phénoménologique* d'accepter la publication de ce numéro spécial.

M.-A. GAVRAY, R. GÉLY, S. RICHARD

Sommaire. Avant-propos. — Derrida et la décision philosophique (D. Giovannangeli). — Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter (R. Bernet). — De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre (J. Simont). — Le fictionnel et le fictif (É. Clemens). — Une autre histoire de la contingence : Parcours aux limites de l'ontologie phénoménologique, à partir de D. Giovannangeli, *Finitude et représentation* (2002) (G. Dassonneville). — Questions de méthodes : Sartre, Giovannangeli, la phénoménologie et les « structuralistes » (G. Cormann). — L'activité d'autrui : Notes à partir de *La Passion de l'origine* (A. Cavazzini). — Le langage et l'homme (F. Dubuisson). — L'être de la fiction : L'imagination entre donation de sens et donation sensible (B. Leclercq). — Le mutisme comme phénomène : Une lecture de *L'Animal que donc je suis* (Th. Bolmain).



Derrida et la décision philosophique

Par DANIEL GIOVANNANGELI
Université de Liège

Pour Anne.

Très tôt, Jacques Derrida a soulevé la question de la décision. Ainsi, lisant en 1963 l'*Histoire de la folie* de Michel Foucault, interrogeait-il ce que Foucault y appelait, d'un mot que Derrida qualifiait de « très fort »¹, la *Décision* qui opère la séparation de la raison d'avec la folie. De son côté, Derrida proposait de parler d'une *dissension* « pour bien marquer qu'il s'agit d'une division de soi, d'un partage et d'un tourment intérieur du sens *en général*, d'un partage dans l'acte même du *sentire* »². On sait quelle persévérance il allait montrer à cerner cette déhiscence, dans la fidélité déclarée (en 1990) à la parole d'Héraclite : « l' "un différent de soi", l'*hen diapheron heautōi* d'Héraclite, voilà peut-être l'héritage grec auquel je suis le plus fidèlement docile [...] »³.

Il ne peut être question pour moi de rendre intégralement compte du rapport que, chez Derrida, la philosophie noue avec la décision. Pour jeter un regard rétrospectif sur ce qui a constitué l'entame de mon propre travail, à la fin des années soixante, il s'est imposé à moi de reconsidérer ce qui m'avait attiré vers cette pensée, à savoir l'articulation de la philosophie et de la littérature. Je n'ajouterai donc rien de bien neuf à ce que j'ai dit et écrit⁴.

¹ J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 62.

² *Ibid.*

³ J. Derrida, « Nous autres Grecs », dans B. Cassin (éd.), *Nos Grecs et leurs modernes*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 273.

⁴ J'ai, naguère, à l'invitation de Thomas Bolmain et Grégory Cormann, consacré un exposé à la lecture derridienne de Mallarmé. Mon texte en est issu.

Derrida publie d'abord son Introduction à sa traduction de *L'Origine de la géométrie* de Husserl, en 1962, avant le tir groupé de 1967, qui voit paraître *De la Grammatologie, La Voix et le phénomène* et *L'Écriture et la différence*. La conférence (en deux séances, le 26 février et le 5 mars 1969) que Derrida a consacrée à Mallarmé et précisément intitulée, d'une expression de Mallarmé, « La double séance »¹, marque, au moins par la complexité de son écriture, un changement visible dans l'œuvre derridienne. « La double séance » de Derrida reste indissociable du groupe, de la revue et de la collection qui l'accueillirent : comme *L'Écriture et la différence* en 1967, *La Dissémination* (ce terme est lui aussi emprunté à Mallarmé, « Quant au Livre »²) parut dans la collection « Tel Quel » des éditions du Seuil. Dans le livre figure, outre « La double séance », l'article lui-même intitulé « La dissémination », et qui consiste en une lecture de *Nombres* de Sollers, ainsi que « La pharmacie de Platon », le tout précédé d'un « Hors livre » largement consacré à Hegel. La conférence, « La double séance », si elle ne fait pas référence à Sartre, commence pourtant par s'en distinguer carrément quoique allusivement. Derrida y annonce en effet d'entrée de jeu qu'il ne traitera pas de la question *qu'est-ce que la littérature ?*, « cette question devant désormais être reçue comme une citation déjà où se laisserait solliciter la place du *qu'est-ce que*, tout autant que l'autorité présumée par laquelle on soumet quoi que ce soit, singulièrement la littérature, à la forme de son inquisition »³. Il le redira plus loin : « il n'y a pas d'essence de la littérature, de vérité de la littérature, d'être-littéraire de la littérature »⁴. Faisant en 1971 le point sur son propre travail, Derrida se retourne sur le chemin qu'il vient de parcourir depuis le champ de l'histoire de la philosophie jusqu'à certains textes appartenant certes au champ littéraire (Derrida use lui-même, on va le voir tout de suite, du concept de *champ*, définitivement lié, désormais, à la pensée de Pierre Bourdieu) mais qui l'ont retenu parce qu'ils lui semblaient « marquer et organiser une structure de résistance à la conceptualité philosophique qui aurait prétendu les dominer, les comprendre, soit directement, soit au travers des catégories délivrées de ce fonds philosophique, celles de l'esthétique, de la rhétorique ou de la critique traditionnelles »⁵. On

¹ Cf. *Le « Livre » de Mallarmé*, édité par J. Scherer, cité dans J. Derrida, *La Dissémination*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 202.

² J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 204.

³ *Ibid.*, p. 203.

⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁵ J. Derrida, « Positions. Entretien avec J.-L. Houdebine et G. Scarpetta », dans *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 94.

va voir que c'est justement ce dont il crédite Mallarmé. Si, d'une part, la question de la littérarité, formulée dans le sillage des formalistes russes, aura présenté l'intérêt de congédier les différentes espèces du naturalisme, c'est-à-dire le psychologisme, le sociologisme, etc. (Derrida n'oubliera jamais la leçon husserlienne), elle fait, à l'inverse, peser le risque d'« isoler, pour la mettre à l'abri, une spécificité formelle du littéraire qui aurait une essence et une vérité propres, qu'on n'aurait même plus à articuler à d'autres champs, théoriques ou pratiques »¹.

Quand il reprend dans *Marges*, en 1971, la liste figurant en 1968 dans la *Théorie d'ensemble*² du groupe *Tel Quel*, des notions, qui, comme le *pharmakon* (dégagé chez Platon) ou le *supplément* (dégagé chez Rousseau), réactivent la notion de *différance*³, Derrida y ajoute notamment l'*hymen*. Dans cette chaîne conceptuelle ouverte, « hymen » est un terme que dégage la lecture derridienne de Mallarmé. Plus précisément, dans « La double séance », les motifs mallarméens du *blanc*, du *pli*, de la *plume*, de l'*hymen*, etc., sont lus par Derrida comme des substituts du syncatégorème *entre*, qui est en quelque sorte l'emblème de l'indécidabilité sémantique du texte mallarméen :

Le mot « entre » n'a aucun sens plein en lui-même. *Entre* ouvert, c'est une cheville syntaxique, non un catégorème, mais un syncatégorème, ce que les philosophes, du Moyen Âge aux *Recherches logiques* de Husserl, appellent une signification incomplète. Ce qui vaut pour « hymen » vaut, *mutatis mutandis*, pour tous les signes qui, comme *pharmakon*, *supplément*, *différance* et quelques autres, ont une valeur double, contradictoire, indécidable qui tient toujours à leur syntaxe, qu'elle soit en quelque sorte « intérieure », articulant et combinant sous le même joug, *uph'en*, deux significations incompatibles, ou qu'elle soit « extérieure », dépendant du code dans lequel on fait travailler le mot⁴.

La recherche méthodiquement effectuée par Mallarmé de l'ambiguïté sémantique Derrida l'éclaire de l'analogie — il souligne l'expression « *par ana-*

¹ *Ibid.*, p. 95.

² Cf. *Tel Quel*, *Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 51.

³ J. Derrida, *Marges*, Paris, Minuit, 1972, p. 13.

⁴ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 250. Dans *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, ch. VI, « La chose même », j'ai rapproché ce soulignement des syncatégorèmes des remarques que Sartre fait dans *Qu'est-ce que la littérature ?* (Paris, Gallimard, 1948, p. 68) sur le « Mais » du vers de *Brise marine* : « Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots ! ».

logie » — avec la proposition indécidable dont Gödel a démontré la possibilité :

L'allusion, Mallarmé dit ailleurs « suggestio », est bien l'opération qu'on appelle ici *par analogie* indécidable. Une proposition indécidable, Gödel en a démontré la possibilité en 1931, est une proposition qui, étant donné un système d'axiomes qui domine une multiplicité, n'est ni une conséquence analytique ou déductive des axiomes, ni en contradiction avec eux, ni vraie ni fausse au regard de ces axiomes. *Tertium datur*, sans synthèse¹.

L'accent que Derrida met sur les syncatégorèmes n'a rien d'anodin. Il marque, en effet, une prise de distance à l'égard de l'ontologie. Cette prise de distance est rendue manifeste par l'article de 1971, « Le supplément de copule », repris dans *Marges* la même année. Au moment où il rappelle la thèse de Benveniste relative à l'absence du verbe « être » jusque dans « certaines opérations de “nos” langues », Derrida glisse en note une référence à « La double séance » : « On pourrait étudier, de ce point de vue, la langue de Mallarmé et, en elle, la raréfaction de “être” et de “est” »². Cette note fait écho à un passage de « La double séance » dans lequel Derrida marque de manière hyperbolique l'hétérogénéité de la dissémination à « toutes les ontologies, tous les philosophèmes, les dialectiques de tous les bords »³. S'autorisant de Jacques Scherer qui diagnostique « l'ellipse constante du verbe “être” par Mallarmé », Derrida remarque que *Mimique* ne recourt qu'une fois au mot *est*, et qu'il ne le fait en l'occurrence ni sous la forme du jugement d'existence ni sous la forme de la copule prédicative (« C'est au poète, suscité par un défi, de traduire ! ») pour conclure à « la mise à l'écart de l'être »⁴. Auparavant, dans son article sur Mallarmé publié en 1953, puis repris beaucoup moins confidentiellement en 1966, Sartre parlait, pour quant à lui s'en déprendre, d'une *mise entre parenthèses du monde*⁵.

Reconsidérer « La double séance » sous cet angle permet d'en dégager un axe majeur. En simplifiant outrageusement, on pourrait dire que Derrida y privilégie *Mimique*, *Or* et *Crise de vers*, trois textes de Mallarmé dont il

¹ *Ibid.*, p. 248-249.

² J. Derrida, *Marges*, *op. cit.*, p. 239, n. 27.

³ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 244.

⁴ *Ibid.*, p. 245.

⁵ J.-P. Sartre, « Mallarmé (1842-1898) », dans *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, p. 151.

souligne les versions successives, les « transformations en trois temps »¹. Ces transformations laissent apparaître une entreprise de suspension méthodique de l'ontologie. Ainsi Derrida constate-t-il que la troisième version de *Mimique* suspend toute « référence assignable »² et parle-t-il de « référence sans référent »³. Pareillement, ajoute-t-il, « se référant par simulacre à un fait — tout paraît rouler sur le scandale de Panama », la première version d'*Or* « n'a pas encore effacé son référent »⁴. Enfin, *Crise de vers*, « comme *Mimique*, comme *Or*, [...] commence par un tableau sans référent, par un simulacre de description »⁵.

Me limitant au premier de ces trois exemples, j'en donne ici les versions successives, respectivement datées de 1886, 1891 et 1897, dont *Mimique* correspond à la troisième. L'examen de ces trois versions atteste, selon Derrida, d'une ambiguïté accrue, et qu'il n'est pas interdit de considérer comme consciemment recherchée par Mallarmé⁶. Tandis que la première version restait « sans ambiguïté possible », tandis que les deux premières versions n'autorisaient que « la lecture à sens unique », c'est en effet seulement dans la troisième que le déplacement de certains mots, la suppression de certains autres, la transformation d'un temps, l'ajout d'une virgule, libèrent « l'alternative syntaxique » et que toute « référence assignable » se trouve effacée.

- (1) « Ce rien merveilleux, moins qu'un millier de lignes, qui le lira comme je viens de le faire, comprendra les règles éternelles, ainsi que devant un tréteau, leur dépositaire humble ».
- (2) « Ce rôle, moins qu'un millier de lignes, qui le lit comprendra les règles ainsi que placé devant un tréteau, leur dépositaire humble ».
- (3) « Moins qu'un millier de lignes, le rôle, qui le lit, tout de suite comprend les règles comme placé devant un tréteau, leur dépositaire humble ».

¹ *Ibid.*, p. 313. Je précise : *Mimique*, 1886, 1891, 1897 ; *Or*, 1893, 1895, 1897 ; *Crise de vers*, 1886, 1892, 1896.

² *Ibid.*, p. 255.

³ *Ibid.*, p. 234.

⁴ *Ibid.*, p. 295.

⁵ *Ibid.*, p. 313.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 254. Plus haut, p. 222-224, Derrida corrige une lacune et une imprécision des *Œuvres complètes*, dans l'édition de la Pléiade publiée en 1965, en reproduisant les deux premières versions antérieures du texte.

Derrida s'adosse souvent au grand livre de Jean-Pierre Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*¹, publié en 1961 et qui, de l'avis de Derrida, constitue « le plus puissant essai de critique thématique »². Mais cet éloge appuyé s'assortit d'un désaccord théorique. La substitution du concept de *dissémination* au concept de *polysémie*, celle, aussi, du concept de *supplément* au concept de *thème*, sont autant de marques de ce désaccord. Dès lors que, comme Richard le reconnaît, une architecture diacritique soutient le texte de part en part, il lui faudrait aussi admettre — ce qu'il ne fait pas — qu'« il n'y a pas de noyau thématique, seulement des effets de thèmes qui se donnent pour la chose même ou le sens même »³. Je vais droit aux conclusions que tire Derrida de l'examen minutieusement accompli par Richard du thème mallarméen du *blanc*.

Derrida souligne l'excès de la *dissémination* sur le sens et parle d'un « surcroît de marque », d'une « marge de sens », d'un « trope en trop ou en moins », d'une « valence supplémentaire », d'une « inscription supplémentaire », d'une « marque supplémentaire »⁴. Ce supplément inéliminable, qu'on peut dire essentiel, trouve à se figurer ostensiblement dans la mise en abyme. Selon Derrida, cette supplémentarité excéderait la polysémie et l'horizon du sens qui délimite et unifie la pluralité sémantique : « On ne pourra jamais décider si *blanc* signifie quelque chose ou seulement, ou de surcroît, l'espace de l'écriture, la page se repliant sur elle-même »⁵. De la phénoménologie du thème à la structure diacritique qui la conteste, et de la structure diacritique à la supplémentarité, le mouvement mène de la *polysémie* à la *dissémination* :

S'il n'y a donc pas d'unité thématique ou de sens total à se réapproprier au-delà des instances textuelles, dans un imaginaire, une intentionnalité ou un vécu, le texte n'est plus l'expression ou la représentation (heureuse ou non) de quelque *vérité* qui viendrait se diffracter ou se rassembler dans une littérature

¹ J.-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Le Seuil, 1961.

² J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 277.

³ *Ibid.*, p. 282.

⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁵ J. Derrida, « Mallarmé », dans *Tableau de la littérature française*, Paris, Gallimard, 1974, p. 372.

polysémique. C'est à ce concept herméneutique de *polysémie* qu'il faudrait substituer celui de *dissémination*¹.

Le renvoi à l'herméneutique mériterait qu'on s'y arrête. Je me borne à signaler que, dans l'Introduction de son ouvrage, Richard marque lui-même sa proximité à Ricœur. En somme, Richard transpose à ce qu'il nomme sa phénoménologie du *thème* l'analyse que Ricœur opère du *symbole*. Comme le symbole — Ricœur l'a appris de Kant —, le thème donne à penser.

Comprendre un thème, c'est encore « déployer (ses) multiples valences » : c'est voir par exemple comment la rêverie mallarméenne du *blanc* peut incarner tantôt la jouissance du vierge, tantôt la douleur de l'obstacle et de la frigidité, tantôt le bonheur d'une ouverture, d'une liberté, d'une médiation, et c'est mettre en rapport en un même complexe ces diverses nuances de sens. On peut aussi, comme le veut Ricœur, comprendre un thème par un autre thème, progresser de proche en proche selon « une loi d'analogie intentionnelle » jusqu'à tous les thèmes reliés à lui par un rapport d'affinité : ce sera passer par exemple de l'azur à la vitre, au papier blanc, au glacier, au pic neigeux, au cygne, à l'aile, au plafond, sans oublier les embranchements latéraux que supporte chaque moment de cette progression (du glacier à l'eau fondue, au regard bleu et au bain amoureux ; du papier blanc au noir qui le recouvre et qui le scinde ; du plafond au tombeau, au prêtre, au sylphe, à la mandore). On pourra montrer enfin comment le même thème « unifie plusieurs niveaux d'expérience et de représentation : l'extérieur et l'intérieur, le vital et le spéculatif »².

Richard ordonne en strates les valences du blanc. Il énumère d'abord les thèmes qu'il juge principaux, lesquels coïncident avec des essences générales (« jouissance du vierge, douleur de l'obstacle et de la frigidité, bonheur d'une ouverture, d'une liberté, d'une médiation »). Il les distingue ensuite d'avec les thèmes latéraux, lesquels coïncident avec les choses sensibles qui permettent l'enchaînement « par exemple de l'azur à la vitre, au papier blanc, au glacier, au pic neigeux, au cygne, à l'aile, au plafond ». Derrière la distinction que Richard fait ainsi entre thèmes principaux et thèmes latéraux, Derrida décele une hiérarchie que supporterait ultimement le primat du sens propre. Parce qu'il établit des liens entre des mots ou des groupes de mots commandés par le sens, estime Derrida, « le thématisme laisse nécessaire-

¹ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 294. Auparavant, p. 279, Derrida avait renvoyé le concept de « bonheur d'expression » dont use Richard à « un "psychologisme" critique ».

² J.-P. Richard, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, *op. cit.*, p. 27-28.

ment hors de son champ les “affinités” formelles, phoniques ou graphiques, qui n’ont pas la taille du mot, l’unité calme d’un signe verbal. Il néglige nécessairement, en tant que thématisme, le jeu qui désarticule le mot, le morcelle, en fait travailler les parcelles “de biais comme contingence” »¹.

Au contraire, « La double séance » témoigne de cette attention au signifiant que ne pourrait, selon Derrida, qu’ignorer le thématisme. Cette attention au signifiant préside à la lecture du texte de Mallarmé intitulé *Or*. Aussitôt après avoir accompli la substitution du concept de *dissémination* au concept de *polysémie*, « La double séance » renvoie à ce texte. Derrida y introduit en enchaînant plusieurs textes qui associent esthétique et économie politique autour du diagnostic de crise ou de perte du sens. Il cite successivement la conférence de 1894, à Oxford et Cambridge, *La Musique et les lettres* (« Tout se résume dans l’Esthétique et l’Économie politique ») puis *Magie* (« Comme il n’existe d’ouvert à la recherche mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, à savoir l’esthétique d’une part, et aussi l’économie politique. C’est, de cette visée dernière, principalement, que l’alchimie fut le glorieux, hâtif et trouble précurseur »). L’importance qu’il attribue à *Magie* est confirmée par les références qu’il y fait ailleurs. Dès la première page de son article sur Mallarmé, publié dans le *Tableau de la littérature française*, en 1974, Derrida cite ce passage de *Magie* dans lequel Mallarmé fait converger comme autant de déclinaisons de l’alchimie, l’esthétique et l’économie politique que réunit, écrit-il, « la perte du sens ». Autrement dit, la crise. Il s’y référera encore dans *Donner le temps*, quand il commentera « La fausse monnaie » de Baudelaire².

Dans « La double séance », une longue note expressément programmatique rassemblait, sans en pousser plus loin l’analyse, une pluralité d’occurrences du terme *or* chez Mallarmé. Derrida y suggérait que Mallarmé aurait frappé de péremption le sens et le thématisme auquel Richard prétend le reconduire : « La limite du thématisme, on pourra le vérifier une fois de plus sur texte (je ne le ferai pas ici), n’est jamais aussi éclatante que dans le cas de “or” [...] »³. Cet examen auquel il déclarait renoncer là, il l’entreprendra plus décidément dans sa contribution au *Tableau de la littérature française* :

Ce qui suspend la décision, ce n’est pas la richesse de sens, la ressource inépuisable d’un mot, c’est un certain jeu de la syntaxe (*Je suis profondément*

¹ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 286-287.

² J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, p. 149.

³ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 295, n. 54.

et scrupuleusement syntaxier). Le mot *hymen* est inscrit à telle place, dans *Mimique*, qu'il est impossible de décider s'il veut dire la consommation du mariage ou le voile de virginité. La syntaxe du petit mot *or* est parfois calculée pour nous interdire de décider s'il s'agit du nom (substance métallique), de la conjonction logique ou de l'adverbe de temps¹.

Il convient de ne pas sous-estimer l'importance que Derrida attribue à cette stratégie syntaxique. Un autre article de 1971, « La mythologie blanche », en témoigne, qui jette une nouvelle fois furtivement un pont vers la conférence de 1969. Derrida achève le long exergue de « La mythologie blanche » en renvoyant à « La double séance » :

Dans cette même constellation, mais à sa place irréductible, il faudrait relire encore tout le texte de Mallarmé sur la linguistique, l'esthétique et l'économie politique, toute son écriture du signe *or* qui calcule des effets textuels déjouant les oppositions du propre et du figuré, du métaphorique et du métonymique, de la figure et du fond, du syntaxique et du sémantique, de la parole et de l'écriture classiques, du plus et du moins. Notamment dans cette page qui dissémine son titre *Or* au cours de « fantasmagoriques couchers de soleil »².

Dans sa contribution au *Tableau de la littérature française*», Derrida développe davantage l'analyse annoncée. Il souligne fortement qu'« un texte est fait pour se passer de références »³. Bref, que la littérature suspend l'ontologie, ou du moins que le travail du texte mallarméen vise à mettre méthodiquement l'être à l'écart. Je dois citer un peu longuement cette page :

La première version [du texte intitulé *Or*] *nommait* son référent, l'événement qui en fut le prétexte : le scandale de Panama, l'histoire de F. de Lesseps, etc. Encore était-ce pour les maintenir dans le rôle d'occasion poétique : *À part des vérités que le poète peut extraire et garde pour son secret, hors de l'entretien, méditant les produire, au moment opportun avec transfiguration, rien, dans cet effondrement de Panama ne m'intéresse, par de l'éclat*. Dans la version finale, l'extraction et la condensation ne gardent que l'éclat de l'or, effacent le référent : plus aucun nom propre. On pourrait croire que c'est pour libérer ainsi une méditation poétique sur le sens général de l'or. Et l'or est bien, à certains égards, le thème de ce texte, on dirait son « signifié ». À y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'il s'agit seulement d'écrire, de traiter

¹ J. Derrida, « Mallarmé », art. cit., p. 371.

² J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 260-261.

³ J. Derrida, « Mallarmé », art. cit., p. 370.

le signifiant *or*, de lui, avec lui. Toute une configuration thématique, d'ailleurs très riche, explore sans doute la veine d'or, dans tous les sens, mais c'est d'abord pour donner à remarquer le signifiant *or* : l'or en tant qu'il devient, de substance naturelle, signe monétaire, mais aussi l'élément linguistique, lettres, syllabe, mot. L'acte de nomination, le rapport à la chose, est ainsi suspendu. *Le numéraire, engin de terrible précision, net aux consciences, perd jusqu'à un sens*. Dès lors s'ouvre la crise, dans les lieux analogues de l'économie politique et du langage ou de l'écriture littéraire : *fantasmagoriques couchers de soleil*. Tous les couchers de soleil mallarméens sont des instants de crise, dont la dorure est sans cesse rappelée dans le texte par une poussière d'éclats d'or (dehORs, fantasmagORiques, trèsOR, hORizon, majORe, hORs) jusqu'à l'*effacement de l'or*. Qui se perd dans les o si nombreux de cette page, dans les zéros accumulés qui n'augmentent la valeur qu'à la reconduire à son néant : ... *si un nombre se majore et recule, vers l'improbable, il inscrit plus de zéros : signifiant que son total équivaut spirituellement à rien, presque*. Du néant lui-même il n'est pas décidé¹.

Chez Mallarmé, Derrida met ainsi en évidence l'importance majeure de la *crise*, qu'il définit comme le « moment où la *décision* simple n'est plus possible, où le choix entre les voies opposées se suspend »². « La double séance » marque le lien entre la crise et la suspension de l'ontologie. Derrida y lit le premier paragraphe de *Crise de vers*³. Il y voit « un tableau sans référent », « un simulacre de description » : une bibliothèque vitrée dont on a lu tous les livres, un orage vu par la fenêtre. D'un trait ininterrompu, il relève là une « atmosphère de fin de l'histoire », retrouve dans la verroterie qu'elles évoquent autant d'« abolis bibelots. Ptyx », renvoie à *La Dernière mode*, et conclut : « Toute cette intimité ne se calfeutrant que pour remarquer un certain orage historique — la crise — l'inanité finale de ce qu'il n'y aura jamais plus autant »⁴.

Quelque vingt-cinq ans plus tard, Jacques Rancière allait saluer la conscience aiguë que Mallarmé avait prise « de la complexité d'un moment historique et de la manière dont les “crises de vers” s'y nouaient à la “crise idéale” et à la “crise sociale” »⁵. Dans le même temps, en s'appuyant sur l'invention, contemporaine de Mallarmé, en 1885, du concept d'*anomie* par Jean-Marie Guyau, Pascal Durand allait développer la thèse selon laquelle

¹ *Ibid.*, p. 375-376.

² *Ibid.*, p. 370.

³ J. Derrida, *La Dissémination*, *op. cit.*, p. 313 sq.

⁴ *Ibid.*, p. 314-315.

⁵ J. Rancière, *Mallarmé. La Politique de la sirène*, Paris, Hachette, 1996, p. 12-13.

« anomie est le nom sociologique de la crise auscultée par Mallarmé : la perte des repères collectifs et la désagrégation de la loi commune par exaspération des différences individuelles »¹.

Derrida, lui, fait résonner en écho, se répondre et se contrarier, le champ de la littérature depuis Mallarmé et le champ de la philosophie depuis son commencement. Dès 1962, dans son Introduction à *L'Origine de la géométrie* — l'un des textes annexes (l'Appendice III au § 9a), faut-il le rappeler ?, de l'ouvrage de Husserl précisément intitulé la *Krisis, La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* —, Derrida s'est montré inquiet de la dimension *critique* de la philosophie, du geste décisoire, thématique par Kant, qui s'emploie à délier la *crise*, à séparer le bon grain de l'ivraie. Dans sa conférence de Vienne, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), Husserl identifie la crise à une maladie de la société et de la culture européenne². Une note de l'Introduction de Derrida à *L'Origine de la géométrie* rapporte le concept husserlien de *crise* à une pathologie du langage. Explicitant la distinction que font les *Recherches logiques* entre *Ausdruck*, signe-expression d'un côté, et *Anzeichen*, signe indicatif, de l'autre, Derrida évoque la possibilité d'« interpréter le phénomène de crise — qui renvoie toujours, pour Husserl, à une maladie du langage — comme une dégradation du signe-expression en signe-indice, d'une visée "claire" (*klar*) en un symbole vide »³. À l'inverse, c'est à couper le signe de « tout sens (thème signifié) et de tout référent (la chose même ou l'intention, consciente ou inconsciente, de l'auteur) » que s'emploierait Mallarmé⁴.

Retournant en amont, Derrida reconnaîtra, en 1983, la fonction déterminante du geste critique à l'aube même de la philosophie, dans le *Poème de Parménide* : la déesse désigne les deux voies qui s'ouvrent à la pensée, conseille de « se tenir à l'écart »⁵ de l'une d'entre elles (qui elle-même se divise en deux), et de s'engager dans la voie de l'être, la seule qui vaille. Il n'est pas insignifiant que Derrida parle à nouveau d'« écart », comme il le faisait à propos de Mallarmé. En durcissant et en simplifiant le

¹ P. Durand, *Crises. Mallarmé via Manet*, Leuven et Paris, Peeters-Vrin, 1998, p. 261.

² Cf. J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 74, n. 2.

³ *Ibid.*, p. 90, note. 3. Il y reviendra plus longuement, on le sait, dans *La Voix et le phénomène*.

⁴ J. Derrida, « Mallarmé », art. cit., p. 375.

⁵ J. Derrida, « La Langue et le Discours de la méthode », dans *Recherches sur la philosophie et le langage*, n°3, Paris Vrin, 1983, p. 42.

clivage, on se risquerait à dire que le geste mallarméen de « mise à l'écart de l'être » répondrait de façon symétrique et inverse à l'écart par lequel la pensée s'institue philosophiquement.

En 1955, le commentaire de Jean Beaufret, nouant Parménide et Kant, soulignait le rôle du κρίνειν » dans le *Poème de Parménide*¹. Pour Derrida aussi, « la question la plus décisive à l'ouverture de la philosophie, celle de la pensée, de l'être et du non-être y appelait une *décision*, justement, déterminait une crise et une décision [...] »². Déjà « La double séance » associe la décision avec l'histoire de ce que, fort classiquement en somme, Derrida y nomme, en l'assortissant de guillemets, « le “platonisme” ». En rappelant, tout aussi classiquement, « le paradigme clinique de la *mimesis* »³ que dessine une fois pour toutes la hiérarchie des trois lits du X^e livre de la *République*, Derrida y fait du « platonisme » l'invariant qui soutient essentiellement le partage des couples oppositionnels que réactive l'histoire de la philosophie :

Or que décide et que maintient le « platonisme », c'est-à-dire plus ou moins immédiatement, toute l'histoire de la philosophie occidentale, y compris les anti-platonismes qui s'y sont régulièrement enchaînés ? qu'est-ce qui se décide et se maintient dans l'ontologie ou dans la dialectique à travers toutes les mutations ou révolutions qui s'y sont entraînées ? C'est justement *l'ontologique* : la possibilité présumée d'un discours sur ce qui *est*, d'un *logos* décidant et décidable de ou sur l'*on* (étant-présent). Ce qui est, l'étant-présent (forme matricielle de la substance, de la réalité, des oppositions de la forme et de la matière, de l'essence et de l'existence, de l'objectivité et de la subjectivité, etc.) se distingue de l'apparence, de l'image, du phénomène, etc., c'est-à-dire de ce qui, le présentant comme étant-présent, le redouble, le re-présente et dès lors le remplace et le dé-présente⁴.

Il ne s'agit donc pas de rabattre l'une sur l'autre littérature et philosophie. Le rôle qu'il reconnaît à la littérature dans sa version mallarméenne ne revient

¹ Cf. J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, Paris, PUF, « Quadrige », 1996, p. 38 : « Ces trois voies, par la nature des injonctions divines auxquelles elles correspondent, situent le voyageur au lieu d'un κρίνειν (Fragment VII, 5), d'une *décision* où il y va essentiellement de son destin le plus intime. Mais il n'arrive lui-même en vue de ce *trivium*, c'est-à-dire au niveau de la décision, ou pour être encore plus fidèle au grec, au vif de la *crise*, qu'à condition d'avoir déjà parcouru une quatrième voie [...] ».

² J. Derrida, « La Langue et le Discours de la méthode », art. cit., p. 43.

³ J. Derrida, *La Dissémination*, op. cit., p. 220.

⁴ *Ibid.*, p. 217.

pas à confondre cette dernière avec la philosophie. « La double séance » commence par reconsidérer le lien structurel de la *mimesis* platonicienne avec la vérité et l'ontologique, et la rapporte à la décision métaphysique qui discrimine entre l'étant-présent et le phénomène en engageant « toute l'histoire de la philosophie occidentale »¹. C'est précisément autour de la décision que, depuis Platon, la problématique de la *mimesis* s'articule avec ce qui, bien plus tard, portera le nom d'*ontologie* :

Le seul projet d'un κρίνειν ne procède-t-il pas de cela même qui se laisse menacer et mettre en question au point de la refonte ou, d'un mot plus mallarméen, de la retrempe littéraire ? La « critique littéraire », en tant que telle, n'appartiendrait-elle pas à ce que nous avons discerné au titre de l'interprétation *ontologique* de la *mimesis* ou du mimétologisme métaphysique² ?

Aux yeux de Derrida, la littérature, telle qu'elle se réalise dans la figure exemplaire de Mallarmé, suspend l'ontologie. Renvoyant à son Introduction à *L'Origine de la géométrie* de Husserl, « La double séance » rappelle à ce propos « que la possibilité de propositions “indécidables” a fait surgir de redoutables difficultés phénoménologiques »³. Il n'est toutefois pas négligeable d'y constater que Derrida dégageait initialement des conclusions marquées de la plus forte sympathie philosophique pour la phénoménologie husserlienne. En s'autorisant de Jean Cavailles, Tran Duc Thao et Suzanne Bachelard, il commençait par rappeler que « la découverte par Gödel, en 1931, de la riche possibilité de propositions “indécidables” » était venu ébranler la confiance que Husserl plaçait en la possibilité, « à partir d'un système d'axiomes qui “domine” une multiplicité », que toute proposition puisse être déterminée « soit comme conséquence analytique, soit comme contradiction analytique ». Mais le commentaire qu'il en proposait alors préservait ultimement les droits de la décidabilité : « Dans sa négativité même, la notion d'in-décidable », écrivait-il « n'a un tel sens que par quelque irréductible référence à l'idéal de décidabilité »⁴. Cette « irréductible référence à l'idéal de décidabilité » qui anime la conception husserlienne de l'historicité, une note en bas de page en explicitait et en mesurait la portée :

L'intention qui vise le sens nouveau n'a d'originalité que dans la mesure où elle est encore habitée par le projet antérieur auquel elle ne se contente pas de

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 275-276.

³ *Ibid.*, p. 280, n. 45.

⁴ J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 39-40.

« succéder ». Ainsi l'indécidabilité n'a un sens révolutionnaire et déconcertant, elle n'est *elle-même* que si elle reste essentiellement et intrinsèquement hantée par le *telos* de décidabilité dont elle marque la disruption¹.

Aussi la remontée au commentaire de 1962, à laquelle invite « La double séance », ne peut-elle laisser indifférent. Elle suggère que l'indécision dont le travail syntaxique de Mallarmé est exemplaire, n'est aucunement exclusive de la décidabilité. Toutefois, le développement postérieur de la pensée derridienne montrera que, d'une manière, Derrida renversera l'ordre des priorités qu'il accordait à Husserl. À l'inverse de la primauté qu'il concédait à la décidabilité, il verra plus tard dans l'indécidabilité la condition de possibilité de la décision. Derrida reviendra souvent sur le passage par l'indécision, qui fait d'une authentique décision tout autre chose qu'un programme et la soustrait à la maîtrise de la prévision.

De la figure mallarméenne de la littérature, Derrida conservera la nécessité de faire droit à l'indécidabilité qu'implique la décision. Interrogé en 1999 par Antoine Spire sur le point de savoir si « les griefs » qu'il adresse à « la philosophie en tant que telle » « ne peuvent pas se lire en filigrane également comme des reproches adressés à Sartre », Derrida répond :

Je suis toujours prêt quand je peux le faire à reconsidérer des injustices dans l'éloignement, dans la simplification. Pour reparler de la responsabilité, même si on ne souscrit pas à la métaphysique de la liberté sartrienne, il y a dans son analyse de la décision sur la responsabilité laissée à l'autre sans critère, sans norme, sans prescription, dans l'indécidable tout seul (cf. *L'Existentialisme est un humanisme*) il y a là quelque chose qui peut être dissocié d'une métaphysique cartésienne de la liberté, de la volonté libre. Et là aussi, je suis toujours prêt à lire, à relire, à reconsidérer².

Derrida ne précise pas davantage cette allusion. Mais elle fait suite, dans l'entretien avec Spire à une réflexion relative à Kierkegaard, et plus précisément à l'histoire d'Abraham, qu'il estime « emblématique » de l'« aporie », de l'« indécidabilité »³ au sein de laquelle se prend une authentique décision. Or, dans sa conférence de 1945, *L'Existentialisme est un humanisme*, Sartre évoquait lui-même cette histoire et l'angoisse que

¹ *Ibid.*, p. 40, n. 1.

² J. Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris, Éditions de l'Aube, 1999, p. 83-84.

³ *Ibid.*, p. 79-80.

« Kierkegaard appelait l'angoisse d'Abraham »¹. Je rappelle ces lignes de Sartre relatives à la solitude de la décision :

Vous connaissez l'histoire : un ange a ordonné à Abraham de sacrifier son fils : tout va bien si c'est vraiment un ange qui est venu et qui a dit : tu es Abraham, tu sacrifieras ton fils. Mais chacun peut se demander, d'abord, est-ce que c'est bien un ange, et est-ce que je suis bien Abraham ? Qu'est-ce qui me le prouve ? [...] Si un ange vient à moi, qu'est-ce qui prouve que c'est un ange ? [...] Je ne trouverai jamais aucune preuve, aucun signe pour m'en convaincre. Si une voix s'adresse à moi, c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange ; si je considère que tel acte est bon, c'est moi qui choisirai de dire que cet acte est bon ou mauvais. Rien ne me désigne pour être Abraham, et pourtant je suis obligé à chaque instant de faire des actes exemplaires. Tout se passe comme si, pour tout homme, toute l'humanité avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et se réglait sur ce qu'il fait. Et chaque homme doit se dire : suis-je bien celui qui a le droit d'agir de telle sorte que l'humanité se règle sur mes actes ? Et s'il ne se dit pas cela, c'est qu'il masque son angoisse².

Dans *L'Essence de la manifestation*, Michel Henry avait déjà mis en évidence ce même passage. Mais c'était pour en accepter la prémisse et en contester du tout au tout la conclusion. Pour Henry, la proposition « il n'y a pas de signe » n'évoque pas « la dépendance de ce qui se révèle au pouvoir de compréhension qui habite l'homme », mais tout au contraire, elle manifeste « son indépendance absolue à l'égard d'un tel pouvoir, l'indépendance absolue du sentiment à l'égard de toute forme de pensée, de toute compréhension et de toute interprétation possible en général »³. Derrida, quant à lui, porte sur ces lignes de Sartre un jugement favorable. Bien entendu, l'indécidabilité que suppose la décision, si elle rapproche Derrida de Sartre, ne suffit pas à les réconcilier. *Politiques de l'amitié* subordonnera la décision libre et volontaire à une passivité fondamentale dont l'hétéronomie ouvrirait, sans la contredire, « l'autonomie à elle-même »⁴. Il s'imposerait alors de s'interroger sur le point de savoir dans quelle mesure la *décision*

¹ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1996, p. 34.

² *Ibid.*, p. 34-36. Dans *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 60-61, j'ai évoqué le passage du *Conflit des facultés* dans lequel Kant interroge l'expérience invoquée par Abraham.

³ Cf. M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 690.

⁴ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 88.

passive — « originellement affectée », « inconsciente en somme »¹ — dont, à la fin des années quatre-vingts, Derrida avançait qu'elle était enveloppée comme sa « conséquence » dans le « concept classique de la décision », est compatible avec la condamnation de l'homme à la liberté sur laquelle Sartre est revenu souvent.

¹ *Ibid.*, p. 86-87.



Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter

Par RUDOLF BERNET
Katholieke Universiteit Leuven

Introduction

En 2002, Daniel Giovannangeli esquissait, en une série de leçons magistrales, une histoire de l'usage philosophique du concept de représentation — de Platon à Levinas¹. Dans ce large panorama, la place centrale revenait à Kant. Selon la lecture de Giovannangeli, Kant, tout en actant la fin de l'époque classique d'une représentation sans sujet, est aussi celui qui s'oppose le plus délibérément à l'inscription de la nouvelle représentation subjective dans le cadre d'une métaphysique de l'infini. Avec sa philosophie critique d'une subjectivité finie, il prend ses distances vis-à-vis de Descartes et il devient en même temps une source majeure d'inspiration pour tous ceux qui se détournent de la version hégélienne d'une subjectivité absolue. Dans la phénoménologie, ce qui reste d'une représentation subjective finie trouve un nouveau fondement dans l'intentionnalité de la conscience ou l'être-au-monde d'une ek-sistence mortelle. La question d'un infini de la représentation ne disparaît pas pour autant, mais elle se déplace du sujet vers l'objet, de la *Vorstellung* vers la chose, et de la chose même vers la profondeur inépuisable de son horizon explicite et implicite.

Mes réflexions s'inscrivent, en quelque sorte, dans la marge de ce travail de Daniel Giovannangeli et de son impressionnante reconstruction des avatars de la représentation dans la philosophie moderne et contemporaine. Pour ne pas simplement résumer ou répéter ses analyses, j'opèrerai un déplacement de la problématique de la représentation finie en la portant du

¹ D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

champ de l'expérience *sensible* perceptive, imaginative et esthétique vers celui d'une expérience de la *pensée*. Il s'agira donc moins du rôle de la représentation dans notre prise sur la réalité du monde extérieur ou dans notre création d'un monde imaginaire que dans la formation ou articulation *conceptuelle* de notre expérience. À travers ce déplacement qui est en vérité un simple prolongement, la question de la représentation portera alors davantage sur le comprendre que le prendre ou l'imaginer, et davantage sur la reconnaissance que sur la simple connaissance. En conséquence, le fil de mon interrogation se déplacera de la finitude subjective vers les limites d'une pensée conceptuelle, soumise à la catégorie logique de l'identité et promouvant les synthèses subjectives d'une identification. Car, comme la philosophie critique de Kant le montre d'une manière exemplaire, l'appel à la finitude du sujet connaissant et pensant ne suffit pas pour mettre fin au régime d'une pensée qui se fonde sur le processus d'une subjectivation de l'expérience pour mieux objectiver le monde. Chez Heidegger déjà, la mise en question de la représentation se poursuit sous la forme d'une exploration de la possibilité d'une desubjectivation de la pensée et d'une desobjectivation des choses. Ce second déplacement de la problématique de la représentation m'amènera à m'intéresser davantage à Spinoza qu'à Descartes, au second Heidegger plutôt qu'au premier, à Deleuze plutôt qu'à Sartre. Il s'ensuit que l'examen de la tension entre le fini et l'infini cèdera le pas à un questionnement portant essentiellement sur l'opposition entre le concept et l'intuition, entre l'identité et la différence, entre l'ordre et le chaos, entre la limite et sa transgression, entre le territoire de la pensée et sa déterritorialisation.

Pourtant, ce double déplacement s'inscrit encore, je le répète, dans la marge de la pensée de Daniel Giovannangeli, à laquelle je veux rendre hommage. En montant qu'il ne suffit pas d'écarter, comme Husserl, les images de la *perception* pour s'assurer qu'elles ne reviennent pas au niveau de la *pensée*, je continue à m'inspirer de la manière dont Giovannangeli lie le sort de la représentation à celui des images mentales. Aucun terme ne convient mieux, en effet, au type de représentation qui fait l'objet de mon interrogation, que celui d'une « image de la pensée » que j'emprunte à Deleuze. Comme pour Giovannangeli, ce sont les ambiguïtés de la position kantienne et husserlienne qui m'ont d'abord interpellé. Mais pour moi les ambivalences de Kant ne se manifestent pas seulement dans la différence du traitement que la première et la troisième *Critique* réservent à la possibilité d'une connaissance *sensible*. Elles apparaissent tout autant dans la manière dont Kant rend justice au *désir* d'une pensée qui ne peut s'empêcher de transgresser les limites qu'un usage constituant du *concept* lui a fixées. De

part et d'autre, chez Kant ainsi que chez Daniel Giovannangeli et moi-même, c'est avant tout le privilège accordé à la synthèse subjective qui fait problème dans la représentation. Essayer de penser autrement qu'en représentations, c'est donc aussi envisager la possibilité d'une pensée philosophique dont l'origine ne se situerait plus du côté d'une puissance subjective. En ce qui concerne Husserl, j'insisterai tout particulièrement sur tout ce qui, malgré les apparences, le sépare de Kant — à la fois dans son plaidoyer pour une connaissance sensible et dans sa compréhension *quasi* empiriste de la pensée conceptuelle. Reconnaisant ses droits à chacune de ces deux sortes de connaissance, Husserl se refuse à la solution de facilité qui consisterait à les réunir dans une synthèse supérieure. Pour lui, l'intuition sensible ne se résorbe jamais dans la pensée qu'elle génère, et la pensée conceptuelle se départit de son caractère formel en se soumettant à l'épreuve d'un nouveau type d'intuition.

Critique de la pensée représentationnelle et technique chez Heidegger

On sait que Heidegger, il y a déjà plus d'un demi-siècle, proclamait que nous ne pensons pas encore. Il ajoutait, d'une manière sans doute un peu précipitée, que la science ne pensant pas davantage, un nouveau commencement de la pensée philosophique n'avait rien à en attendre. Dans une de ces tournures dont il a le secret, il en concluait que la première tâche d'une nouvelle pensée philosophique était précisément de penser notre non-pensée et, partant, les déficiences de la science et de la technologie. Notre ne-pas-encore-penser, bien que n'étant pas ce qui mérite le plus notre pensée (*das Denkwürdigste*), constituait à ses yeux ce qui est le plus problématique (*das Bedenklichste*)¹. Le commencement, la nécessité et la direction d'une nouvelle pensée doit ainsi se conquérir ou se mériter à travers une méditation critique des manquements de notre manière habituelle de penser et de ses funestes conséquences.

Pour Heidegger, notre manière habituelle de penser est un héritage direct de la pensée scientifico-philosophique des modernes pour qui penser voulait dire se faire une juste *représentation* mentale des choses — choses transformées, à cet effet, en ob-jets d'une inspection subjective et choses qui, dans l'évidence de leur manifestation objective, se prêtent à une connaissance fondée sur une inébranlable certitude subjective. Dans les textes postérieurs de Heidegger, ce mode représentationnel de penser sera associé à

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984⁴, p. 40, 85 sq.

une recherche de sécurité, de contrôle, de maîtrise ou de domination qui n'est plus le fait d'un *cogito* cartésien isolé ou d'un sujet égoïque individuel. La pensée représentationnelle acquiert ainsi une signification éphémère dans l'histoire de l'être. Elle se confond avec une pensée métaphysique dont la technique constitue l'accomplissement le plus significatif et le plus spectaculaire. Cette technique, entendue comme métaphysique, projette une même image de la pensée sur tous les étants — les êtres humains inclus ! Tous les étants, au lieu d'être respectés dans leur singularité et dans leurs différences, et au lieu d'être accueillis dans leur automanifestation, deviennent des objets *quod nos*, de simples miroirs qui mettent en valeur nos capacités cognitives et qui reflètent notre volonté de savoir. La pensée représentationnelle déroule une « image du monde » qui n'est rien d'autre qu'une « image de l'homme » qui embrasse tout, même ce qui est originellement étranger aux hommes. Ce faux humanisme de la pensée représentationnelle dessine une carte du monde où toutes les choses sont pleinement présentes, accessibles et transparentes pour l'intelligence humaine, où elles n'opposent plus aucune résistance à leur manipulation et transformation en objets de consommation universelle. C'est avec l'informatique qui transforme toute chose en objet de connaissance, et cette connaissance en un échange d'informations codées universellement disponibles, que cette manière de (ne pas) penser atteint son apogée.

Cet *objectivisme* de la pensée représentationnelle est indissociable de son *subjectivisme*. Pour Heidegger, la conception du sujet qui sert le mieux les intérêts de l'entreprise techno-scientifico-métaphysique globale et éphémère est le *cogito* cartésien. Celui-ci fait de la perception, des sentiments et autres vécus subjectifs une sorte de pensée, et il attribue cette pensée à un esprit qui, en se représentant les choses, les ramène dans le giron de sa présence à soi. « Représenter » (*Vorstellen*) les choses devient ainsi un synonyme de « se les présenter à soi-même » (*Sich-Vorstellen*) — et cela dans une démarche que Nietzsche n'a pas tort d'associer à une « persécution » (*Nachstellen*)¹ qui pourchasse les choses en les dépouillant de leurs ressources secrètes et qui veut tout tirer au clair². Pour Heidegger, cette représentation qui traque les choses est en vérité une « dissimulation » (*Verstellen*)³ de leur vérité, une pseudo-compréhension qui crée une fausse image d'un monde composé de plates reproductions qui se substituent à l'insondable profondeur des choses elles-mêmes.

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, op. cit., p. 33.

² Cf. R. Bernet, « Le Secret selon Heidegger et “La lettre volée” de Poe », *Archives de Philosophie*, 68/3, 2005, p. 379-400.

³ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, op. cit., p. 69.

Critique de l'image de la pensée chez Deleuze

La lecture de Heidegger, et tout particulièrement de *Was heisst Denken ?*, a laissé des traces profondes dans l'œuvre de Deleuze et dans sa critique de la représentation. Il suffit de prêter attention à ce qu'il écrit sur une nouvelle pensée qui se consacre au « profond » entendu comme ce qui est « sans fond »¹ ou encore sur un « oubli essentiel » refoulé par la pensée des modernes², pour se rendre compte que Deleuze et Heidegger labourent un même champ. Aussi la déconstruction deleuzienne du système des présupposés métaphysiques de la pensée représentationnelle complète-t-elle avantageusement l'analyse heideggérienne des préjugés métaphysiques du subjectivisme objectiviste de la théorie de la connaissance traditionnelle et de son inféodation à la logique. Au vu de ces accords profonds, le désaccord entre Deleuze et Heidegger sur le fait que la science pense ou ne pense pas paraît bien superficiel.

La déconstruction des fondements de la pensée traditionnelle ou « image de la pensée » se décline, dans *Différence et répétition*, en quatre « illusions » et huit « postulats ». Pour Deleuze, c'est moins le *cogito* cartésien que la conception kantienne d'un Je identique, capable d'accompagner toutes mes représentations, qui exprime le mieux le postulat central du système métaphysique dont se nourrit la pensée représentationnelle des modernes. Ce Je identique qui pense pense au moyen de concepts dont la signification n'est pas moins identique, ainsi que de lois logiques éternelles. Une telle pensée logique reste cependant purement formelle aussi longtemps qu'elle ne s'applique pas à la matière fournie par la perception sensible pour devenir une véritable connaissance ou « expérience ». Ce que Deleuze appelle « le quadruple carcan de la représentation »³ constitue précisément le cadre contraignant des conditions de possibilité d'une telle unification entre les catégories formelles de la pensée conceptuelle et l'infinie diversité de la matière sensible des sensations. Pour Deleuze, ces conditions constituent autant de préjugés auxquels nous accordons notre foi pour nous préserver d'une confrontation traumatisante avec le chaos et pour nous permettre de transformer la multiplicité désordonnée des données brutes, dépourvus de signification, en l'unité d'un ordre intelligible et stable. Comparée à Heidegger, la manière dont Deleuze caractérise la pensée représentationnelle accentue ainsi davantage la stabilisation que la domination, davantage la

¹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 2000¹⁰, p. 349 sq.

² *Ibid.*, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 337 sq.

territorialisation que la globalisation, davantage l'homogénéisation que l'objectivation, davantage la domestication que l'universalisation. Mais Deleuze continue à creuser le sillon heideggérien en insistant sur le fait que la pensée représentationnelle est à la recherche d'ordre et de sécurité, qu'elle tente de résorber la différence dans l'identité et qu'elle vise des déterminations conceptuelles claires et distinctes ainsi que des jugements adéquats.

Ce système de la philosophie représentationnelle moderne mérite le nom d'« image de la pensée » parce qu'il permet de transformer le mouvement imprévisible et indéfini du penser vivant en un pensé déjà achevé qui se prête à une saisie totale et définitive. Il s'agit d'une image sans failles, d'un reflet narcissique de ce dont le pouvoir subjectif de penser est capable. Comme chez Heidegger, les objections que Deleuze formule à l'encontre des présupposés et des conséquences d'une telle image de la pensée, dominée par le processus d'une représentation mentale, esquissent déjà en creux l'idée qu'il se fait d'une autre pensée philosophique. Dans cette nouvelle pensée, la recherche de jugements vrais cède la place à la formulation de problèmes philosophiques intéressants. Deleuze en conclut que c'est moins l'erreur contenue dans des jugements faux qui menace la pensée philosophique que « la bêtise »¹. Ce qu'un penseur authentique peut apprendre de son inévitable exposition à la bêtise, c'est qu'une pensée philosophique féconde et créatrice de nouveaux problèmes est sollicitée par ce qui se présente sans forme reconnaissable, qu'elle opère sans critère *a priori* de pertinence et qu'elle se lance et expérimente sans le filet ou le fondement d'une orthodoxie. C'est dire que Deleuze abhorre autant les conventions sociales d'une philosophie académique que ses présupposés métaphysiques. La pensée philosophique n'a pas pour tâche de rassurer mais de déranger notre manière de penser en prenant au sérieux les inclassables différences qualitatives entre des intensités sensibles, ainsi que les événements singuliers dépourvus de signification générale. Pour ce faire, le premier pas consiste, pour Deleuze comme pour Heidegger, à se libérer du joug d'une logique de l'identité et d'une dialectique de la négation. Est-ce que cela signifie aussi que la pensée philosophique doit se libérer des *concepts* ? Est-ce que la critique de la pensée représentationnelle va nécessairement de pair avec une critique de la pensée conceptuelle ? C'est en traitant de cette deuxième problématique que les voies de Deleuze et de Heidegger, du moins en apparence, divergent radicalement.

¹ *Ibid.*, p. 196 sq.

Les défauts de la pensée conceptuelle et l'appel à l'intuition (Heidegger et Bergson)

Dans leur questionnement des limites ou d'un possible renouvellement de la pensée *conceptuelle*, Deleuze et Husserl, mais aussi Heidegger et Bergson croisent, avec une nécessité qui est à la fois structurelle et historique, la démarche kantienne ainsi que sa radicalisation dans l'Idéalisme allemand. Si la référence à Kant s'accompagne chez tous les quatre d'un mécontentement concernant les dérives de la pensée conceptuelle hégélienne, ce retour sur Kant s'accompagne chez les uns de la tentative d'un renouvellement de la pensée conceptuelle, chez les autres de son rejet. Deleuze et Husserl font partie du premier groupe, Heidegger et Bergson du second. De croisement en croisement, de nouvelles alliances se concluent entre ceux qui placent leur espoir dans une pensée intuitive pour contrer les dérives de la pensée conceptuelle, ceux qui radicalisent le travail du concept tout en accentuant son hétéronomie ou sa précarité, et ceux qui s'acheminent vers une pensée poétique.

Parmi les philosophes cités, *Heidegger* est, du moins à première vue, le pourfendeur le plus radical d'une pensée conceptuelle qu'il distingue d'ailleurs à peine de la pensée représentationnelle. Dans un texte de 1952 auquel nous avons déjà fait appel, il écrit :

Penser n'est donc pas prendre [*Greifen*] : ce n'est ni une mainmise sur ce qui est posé-devant [*Zugriff auf das Vorliegende*], ni un coup de main contre lui [*ein Angriff dagegen*]. [...] Penser n'est pas com-prendre [*Be-greifen*]. Dans le haut commencement du déploiement de son essence, la pensée ne connaît pas le concept [*Begriff*]. [...] [T]oute la grande pensée des penseurs grecs, Aristote inclus, pense sans concept [*begrifflos*]¹.

Il existe, pour Heidegger, au moins deux bonnes raisons pour cette pensée non conceptuelle des premiers Grecs : leur langue n'était pas conceptuelle et ce qu'ils voulaient penser ne se prêtait pas à une prise conceptuelle. Ce que les Grecs tentaient de penser, c'était l'évènement mystérieux de la vérité de l'être, c'est-à-dire d'une advenue à la présence du présent sous forme d'un dés-abrègement. Le mystère qui sollicitait leur pensée n'était pourtant pas une énigme à résoudre, et son appel ne s'adressait pas à leur curiosité ou intelligence. Cet appel de la vérité de l'être, provenant du lieu vers lequel ils étaient appelés à se diriger — loin de les transporter directement au but — ne

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, op. cit., p. 128.

faisait qu'esquisser le laborieux cheminement d'un apprentissage de la pensée. Ce chemin, pas plus que son terme, ne leur était donné d'avance. Tout ce qui se donnait ou s'imposait aux Grecs, c'était un mystérieux appel de l'être. Cet appel était le seul signe sur lequel ils pouvaient orienter la démarche de leur pensée.

Ce signe ou cette trace de ce qu'ils devaient apprendre à penser, malgré son caractère mystérieux, s'offrait cependant aux Grecs au sein de ce qui leur était le plus familier, à savoir leur propre langue. C'est dire que leur langue, non moins que leur pensée, tirait son origine de ce qu'ils devaient encore apprendre à penser. Leur effort d'aller au-delà des choses familières pour penser leur avènement à la présence sous la forme d'un dés-abrègement, tout en s'appuyant sur les ressources de leur langue, forçait les penseurs grecs à creuser les mots de leur langue au-delà de leur sens familier. L'appel de la vérité de l'être comme dés-abrègement et l'appel des mots comme signes donnant à penser étaient, pour les premiers Grecs, inséparables. Penser avec la langue grecque contre son usage familier faisait de leur pensée une pensée poétique plutôt que conceptuelle. Même si Heidegger concède que, déjà chez les Grecs, les philosophes et les poètes pensent différemment, leurs manières de penser se complètent et s'enracinent dans une même transformation poétique du langage commun. Pour Heidegger, tout comme l'être et le penser vont ensemble sans être le même, le dire du poète et le penser du philosophe se vouent à la même tâche sans cesser d'être différents.

Bien que les Allemands soient censés jouir, grâce à leur langue, d'une affinité privilégiée avec les Grecs, Heidegger est bien obligé d'admettre qu'ils restent allemands. Pour le formuler à la manière de Deleuze : ils sont tout au plus des penseurs allemands qui se reterritorialisent au sein de la culture grecque primitive¹. Pour ce faire, ils se déplacent moins dans l'espace que dans le temps. Ils voyagent à rebours dans le temps, ils se souviennent. Le penser et le dire authentiques des penseurs allemands consiste, selon Heidegger, dans une remémoration, c'est-à-dire dans une répétition inspirée de la même tâche — rendue possible par le renouvellement généreux du même don qui s'était déjà imposé aux penseurs grecs.

On peut dire que *Bergson* représente le pendant *français* d'un tel plaidoyer en faveur du remplacement de la pensée conceptuelle des modernes par une nouvelle pensée poétique. Tout comme Heidegger, Bergson contraste ce qu'il appelle une pensée « intuitive » avec la méthode

¹ Cf. R. Bernet, « Was ist deutsche Philosophie ? », dans F. Fabbianelli et S. Luft (éds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie — Husserl and Classical German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2014 (à paraître).

conceptuelle des sciences modernes de la nature. On sait que ce que la science moderne est incapable de penser est, pour Bergson, non la vérité de l'être mais la « durée ». Plutôt qu'un concept, cette « durée » est un nom qui désigne une force dynamique qui opère partout où des multiplicités qualitativement hétérogènes s'unissent spontanément pour créer des unités organiques en devenir. La durée n'est donc pas sans ressemblance avec la manière dont Heidegger comprend la force d'un logos non logique qui rassemble le divers sans le subsumer sous l'unité d'un concept pré-donné. La physique mathématique et les sciences modernes qui s'en inspirent, se précipitent au contraire à diviser de telles totalités organiques en parties homogènes dont la somme est alors censée constituer un équivalent de la totalité globale primitive ou durée. Dans leur investigation de la nature aussi bien que de l'esprit humain, les sciences matérialistes substituent ainsi à l'intuition différenciée d'ensembles dynamiques la construction d'unités statiques, composées d'éléments indépendants, homogènes et mathématiquement quantifiables. Il s'ensuit que pour la physique mathématique et pour la philosophie de l'esprit qui en adopte la méthode, les processus dynamiques d'intégration ou de croissance globale, tels que la durée temporelle ou la mobilité dynamique d'un mouvement, se décomposent en une multitude d'instantanés ponctuels séparés, qui sont ensuite placés sur une ligne tirée entre les points extrêmes du début et de la fin.

Si dans toutes ses formes et modalités, la durée doit être pensée comme une structure particulière, selon laquelle l'unité s'exprime, en s'expliquant, dans chacune de ses parties et selon laquelle chaque partie, tout en s'en distinguant, implique l'unité du tout, alors il va de soi que l'intuition d'une durée n'est jamais une pensée qui peut s'accomplir en un seul coup d'œil. Aucun philosophe avant (et peut-être après) *Spinoza* n'a mieux pensé la structure d'une telle multiplicité au sein d'une unité et n'a mieux plaidé en faveur d'un type d'intuition qui saisit cette structure complexe de l'intérieur. Il ne faut donc pas s'étonner que Bergson, dans sa critique souvent virulente et parfois injuste de Kant, s'inspire (bien que souvent tacitement) de *Spinoza*. Ce choix est décisif non seulement pour la manière dont Bergson conçoit le rapport entre la pensée conceptuelle et la pensée intuitive, mais aussi le rapport entre la philosophie et les sciences. C'est aussi par ce même choix que Bergson s'éloigne de la critique heideggérienne de la modernité, entièrement dominée par les figures de Descartes et de Galilée. En choisissant *Spinoza* plutôt que Descartes comme source d'inspiration, c'est-à-dire en s'inspirant du premier et sans doute du plus puissant critique de Descartes au sein de la modernité, Bergson se donne l'avantage d'une autre analyse de la modernité qui respecte l'apport des sciences à la philosophie et qui reconnaît

en même temps, au sein même de cette modernité dominée par la science, l'ouverture à une pensée intuitive qui dépasse les limites de la pensée conceptuelle. C'est pourquoi Bergson est finalement plus proche de Husserl que de Heidegger. Pour le comprendre, il ne suffit pas de laver Husserl de l'image de cartésianisme que Heidegger lui a accolée avec tant de complaisance et même de mauvaise foi, il faut aussi montrer que Husserl n'est pas, purement et simplement, un (Néo-)kantien.

Le renouvellement de la pensée conceptuelle par une généalogie des concepts et par la création de nouveaux concepts (Husserl et Deleuze)

Quand on objecte à un mode de pensée standardisé, dans lequel la connaissance est affaire de reconnaissance, dans lequel cette reconnaissance devient l'identification conceptuelle de quelque chose de familier, et dans lequel toute expérience découle de l'usage de concepts appropriés, alors la recherche d'un mode alternatif de pensée se tournera tout naturellement vers l'expérience sensible et la manière dont celle-ci précède et génère les concepts. La signification des concepts ne sera dès lors plus jamais entièrement conceptuelle, puisque les concepts sont issus de et s'appliquent à une expérience dont la signification (ou le manque de signification) n'est pas conceptuelle. Dans une telle perspective, la pensée conceptuelle elle-même change de nature : elle ne sera plus l'œuvre d'un intellect qui ne ferait que suivre les règles de la logique et appliquer des formes conceptuelles préfabriquées à une matière dénuée de tout sens.

Pour *Husserl*, une pensée conceptuelle qui n'est pas fondée sur ou du moins accompagnée par une intuition de l'état-de-choses affirmé dans le jugement représente soit une pensée qui ne pense pas, soit une spéculation métaphysique irrecevable. Elle relève de ce que les *Recherches logiques* appellent une « pensée inauthentique ». Cette dernière inclut notamment le calcul mathématique, les opérations formelles effectuées sans véritable compréhension et les constructions purement conceptuelles. Dans une « pensée authentique », la pensée conceptuelle est au contraire basée sur et corroborée par une intuition catégoriale de ce sur quoi porte le jugement. Est-ce que Husserl, par cette doctrine des jugements « remplis » par l'expérience d'une évidence, ne fait que répéter la doctrine kantienne d'une « expérience » identifiée à une pensée conceptuelle légitime ? Il n'en est rien, et cela pour au moins trois raisons. *Premièrement*, pour Husserl la connaissance conceptuelle est fondée sur une expérience pré-conceptuelle (habituellement une perception) qui a déjà valeur de connaissance. *Deuxièmement*, la manière

dont les concepts articulent cette expérience sensible ne peut faire l'objet d'une déduction transcendantale. *Troisièmement*, pour Husserl, la validité de la connaissance ou expérience conceptuelle ne dépend pas d'un usage légitime de la faculté de l'entendement mais d'une pensée saturée d'évidence.

Mais ce qui sépare Husserl le plus décisivement de Kant, c'est sans doute son intérêt poussé pour une *genèse des concepts*. Pour Husserl, tous les concepts familiers dont se sert une pensée ou expérience conceptuelle ont une histoire, à savoir celle de leur formation et de leur transmission. Leur essence est donc expérientielle et non logique. Il s'ensuit qu'en cas de signification confuse ainsi que, plus généralement, pour toute détermination rigoureuse de la signification d'un concept, on ne peut s'épargner la peine d'un retour intuitif sur le processus de la formation ou constitution de ce concept à partir d'une expérience sensible (ultimement perceptive).

Même si, sur ce chemin de la fondation de la prédication dans les expériences pré-prédicatives, Husserl ne se libère pas sans peine des présupposés du psychologisme et du représentationalisme, c'est bien sa nouvelle phénoménologie de la perception qui représente son avancée la plus décisive. Plus Husserl avance, moins il pense que percevoir consiste à se représenter quelque chose d'une manière intuitive, et plus il pense que la perception nous met directement en contact avec la chose — quitte à dire ce qu'elle est avec des concepts formés à fleur de sa manifestation. Pour dire ce qu'est la chose, on ne peut se passer du recours à un sens perceptif — peut-être encore mal articulé, mais se prêtant à une articulation aussi bien pré-conceptuelle que conceptuelle. Encore faut-il expliquer en quoi et pourquoi une perception peut avoir besoin d'une articulation conceptuelle. C'est sûrement le cas pour une perception confuse, gênée ou interrompue dans sa progression, où on se demande ce que c'est qu'on perçoit. Dans ce cas, loin de simplement refléter un sens perceptif pré-donné, la signification conceptuelle vient suppléer un manque de sens perceptif. Répondant à la question « Qu'est-ce que c'est, ce que je perçois ? », l'usage du concept peut alors encore varier entre l'application d'un concept familier, son affinement par l'appel à un réseau conceptuel plus étendu et la nécessité de créer de nouveaux concepts. Ce travail du concept qui est motivé par un dérangement ou une inhibition du flux des expériences perceptuelles peut ensuite se prolonger dans un retour à la perception qui, inspirée par le concept, se fera plus attentive, plus différenciée et plus circonspecte. Il faut donc concevoir la relation entre compréhension perceptive et connaissance conceptuelle comme une relation circulaire plutôt qu'à sens unique.

Il va de soi, cependant, que tous les concepts dont on use ou qu'on crée, ne sont pas issus d'une interrogation sur le sens ou le contenu d'une expérience perceptive. Le manque de sens d'une expérience sensible n'est pas le seul genre de problème qui demande une réponse conceptuelle. Les questions philosophiques, en particulier, ne sont pas toutes suscitées par une perplexité perceptuelle, et les concepts philosophiques ne servent pas tous à clarifier le sens d'une perception. Il ne suffit donc pas de faire, comme Husserl, une distinction entre concepts « empiriques », concepts « purs » et concepts « formels », pour savoir ce qu'est un concept philosophique. Pour ce faire, il faut aller plus loin et préciser le besoin auquel un concept philosophique répond, comment il se rapporte à d'autres concepts et à un plan pré-conceptuel, qui le met en œuvre, et comment la pensée conceptuelle de la philosophie se distingue de la pensée scientifique ou artistique. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*¹, quelques courts chapitres suffisent à Deleuze et Guattari pour faire le tour de toutes ces questions.

Pour *Deleuze et Guattari*, les concepts philosophiques sont créés, et ils sont créés quand le philosophe en a besoin. Celui-ci en a besoin quand, sur la base d'une expérience de désordre ou de « chaos » (pas nécessairement perceptif), il pose une question philosophique. Cette expérience de chaos, pour être familière au philosophe, est habituellement masquée ou du moins voilée par différentes sortes de *doxa* dont la plupart empêchent la pensée philosophique, mais dont d'autres la favorisent au contraire. Comme déjà Heidegger, Deleuze et Guattari ont donc une approche différenciée de la *doxa* et ne croient pas à la possibilité d'une philosophie qui soit, comme le premier Husserl l'exigeait, « sans préjugés ». Parmi les *doxai* qui sont néfastes à la pensée philosophique, Deleuze et Guattari (comme Heidegger) comptent les opinions courantes, les informations générales et les déclarations émanant de figures publiques, de journalistes et de professeurs en congrès. Parmi les *doxai* qui favorisent la pensée philosophique, Deleuze et Guattari réservent une place particulière à ce qu'ils appellent le « plan d'immanence », c'est-à-dire aux présupposés dits « subjectifs » qui soutiennent la création et l'usage créateur de concepts philosophiques².

Les questions philosophiques n'ont donc pas seulement une direction et un but, elles ont aussi besoin d'une piste de décollage. Ce plan d'immanence, tel que le conçoivent Deleuze et Guattari, est une sorte de filet lâchement noué ou de fragile toile d'araignée suspendue au-dessus de l'abîme du chaos. C'est dire la précarité de ce plan d'immanence qui est

¹ G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

² *Ibid.*, p. 38 sq.

aussi proche du chaos que d'un discours philosophique ordonné. Ce plan d'immanence est, plus précisément, un intermédiaire qui permet de passer de la cause du questionnement philosophique (du chaos) à la formulation d'un problème philosophique dans un discours conceptuel. Il est habituellement déjà composé de concepts qui, cependant, ne sont pas encore (ou ne sont plus) de vrais concepts philosophiques.

Pour Deleuze et Guattari, la relation entre les problèmes, les vrais concepts et le plan d'immanence d'une pensée philosophique est circulaire. Le plan qui soutient et délimite l'investigation d'un problème philosophique ne précède donc pas la position de ce problème, comme s'il s'agissait d'une condition externe de la pensée philosophique. C'est au contraire le problème philosophique lui-même qui déploie son champ d'investigation et qui se choisit les pré-concepts qui peuvent servir de base à son articulation, moyennant de nouveaux concepts philosophiques. C'est pour cela que Deleuze et Guattari parlent d'un plan « *d'immanence* ». Dans la plupart des cas, cette immanence du plan est le résultat d'une internalisation ou d'une transformation d'un champ d'expérience et d'un univers de discours pré-donnés en fonction (et donc à l'intérieur) de la position du nouveau problème philosophique.

Deleuze et Guattari prêtent aussi une attention particulière à la manière dont une pensée philosophique authentique installe un échange dynamique entre « l'élasticité du concept » et la « fluidité » du plan d'immanence¹. Le plan d'immanence doit une grande partie de sa « fluidité » à son indétermination conceptuelle. Les concepts doivent leur « élasticité » à leurs composantes à la fois hétéronomes et nécessaires, ainsi qu'à leur relation avec d'autres concepts philosophiques émergeant d'un même plan d'immanence. À mesure que ces relations internes et externes, qui constituent « l'endo-consistance » et « l'exo-consistance » d'un concept philosophique², croissent et s'étendent, une nouvelle sorte de plan se construit, à savoir un plan proprement *conceptuel* ou un univers de discours proprement *philosophique*. Tout en se distinguant du premier plan d'immanence, ce plan conceptuel est tout aussi immanent au problème philosophique qu'on tente de penser. Il s'ensuit que les concepts philosophiques, étant immanents aux problèmes pour lesquels ils ont été créés et aux processus de pensée qui s'en servent, sont « autoréférentiels », c'est-à-dire qu'ils « n'ont pas de référence » externe³.

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Id.*

Une troisième forme d'immanence entre en scène quand on se pose la question du *sujet* de la pensée philosophique. Pour Deleuze et Guattari (comme pour Heidegger, à nouveau), le philosophe qui pense n'est pas un sujet autonome qui choisit librement le problème auquel il veut consacrer sa pensée. C'est le problème qui requiert sa pensée, et sa position du problème doit moins à sa spontanéité qu'à son expérience du chaos et au plan d'immanence dont il dispose. Pensant et créant de nouveaux concepts sous la dictée du problème, le philosophe ne pense plus en son propre nom. C'est pourquoi Deleuze et Guattari appellent ce penseur philosophique un « personnage conceptuel ». À la différence de l'ego transcendantal philosophant que Husserl conçoit comme un « spectateur impartial et impassible » (*unbeteiligter Zuschauer*), ce personnage conceptuel demeure l'otage du problème philosophique qui requiert sa pensée et reste redevable au plan d'immanence qui s'offre à lui. Moins sujet qu'acteur qui joue une nouvelle pensée sur la scène d'un nouvel univers de discours philosophique, le philosophe appartient entièrement au processus de sa pensée. Son immanence à la pensée philosophique qu'il met en œuvre, se distingue aussi bien de la transcendance immanente d'un sujet transcendantal universel que de l'intériorité particulière de la vie psychique d'un sujet empirique.

Conclusion

Faire appel aux concepts pour poser de *nouveaux* problèmes philosophiques contraint Deleuze à une pratique de la pensée où d'anciens concepts philosophiques sont poussés au-delà de leurs limites logiques et où de nouveaux concepts sont créés. Cela le conduit à faire de Kant un penseur non seulement de la délimitation et de la finitude, mais aussi de l'excès, c'est-à-dire un penseur sensible à ce que les illusions transcendantales donnent à penser au philosophe. Plutôt que défenseur du *sensus communis* ou de l'accord entre les différentes facultés subjectives, Kant nous est alors présenté comme un philosophe qui a voulu penser comment et pourquoi chacune d'entre elles est habitée par une tendance irrésistible à transgresser ses limites naturelles et logiques¹.

À bien considérer les choses, la réhabilitation deleuzienne d'une pensée conceptuelle en philosophie est donc tout sauf un retour aux positions de ce conceptualisme, auxquelles les critiques de Bergson, de Husserl et de Heidegger voulaient tourner le dos. Les concepts philosophiques, tels que

¹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 86-191.

Deleuze nous les présente, ne relèvent ni d'une image de la pensée ni d'une dialectique. Ils se caractérisent au contraire par la fluidité et la dynamique que Bergson réservait à la pensée intuitive, par l'ancrage dans une expérience effective qu'exigeait Husserl et par leur ouverture à un événement pour lequel les vrais mots nous font encore défaut, comme le réclamait Heidegger pour sa pensée de l'être. Mais Deleuze s'éloigne tout autant de Bergson, Husserl et Heidegger qu'il s'en inspire. Il suspend l'opposition bergsonienne entre une pensée intuitive et une pensée conceptuelle intellectualiste. Il rejette la conception husserlienne d'une référence externe des concepts philosophiques et de la vérité qui s'ensuit. Contre Heidegger, il creuse l'écart entre la pensée et l'être tout en défendant un concept de l'être univoque. On pourrait aussi dire que Deleuze déterritorialise et reterritorialise tous ses points de convergence avec Bergson, Husserl et Heidegger. Ainsi, il conçoit la pensée conceptuelle selon le modèle de la pensée intuitive bergsonienne, il fait de l'insistance husserlienne sur l'expérience effective de la pensée et de son ancrage dans le monde de la vie un argument en faveur de son empirisme transcendantal et il transporte les enjeux de la distinction, chère à Heidegger, entre philosophie et science sur un autre terrain que celui d'une représentation subjective avide de domination et d'un concept voué à la prise en main ou maîtrise d'un ob-jet.

C'est dire que même quand il croise et accompagne pour un bout de chemin la pensée de Bergson, Husserl et Heidegger, Deleuze vient d'ailleurs et va ailleurs. Bien qu'il ne soit pas toujours clair où il va (ou qu'il va simultanément dans des directions divergentes), Deleuze n'a jamais fait mystère d'où il venait, à savoir de la pensée de *Spinoza*. C'est en s'inspirant de la doctrine spinoziste d'une progression *quasi* naturelle de la connaissance conceptuelle vers une connaissance intuitive qu'il dépasse la dichotomie bergsonienne et lave le processus de l'intuition de tout soupçon d'intuitionnisme naïf. C'est en se tournant vers Spinoza plutôt que vers Descartes qu'il se sépare (du Descartes) de Heidegger et nous présente une science moderne et une pensée conceptuelle qui ne doivent rien au subjectivisme d'une pensée représentationaliste ou à un matérialisme objectiviste. C'est finalement aussi la pensée de Spinoza qui lui fournit les moyens pour penser une forme d'immanence qui diffère radicalement de la transcendance immanente du sujet transcendantal selon Husserl. En forçant un peu le trait, on pourrait même dire que ce que Deleuze a bien voulu retenir de la pensée de Heidegger, de Bergson et de Husserl, c'étaient les traits spinozistes de leur pensée — que ces philosophes eux-mêmes ignoraient d'ailleurs dans une large mesure !



De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre

Par JULIETTE SIMONT
FNRS – Université Libre de Bruxelles

Pour Daniel Giovannangeli.

Les termes de l'invitation à participer à cette après-midi, que j'ai reçue cet hiver, m'ont d'abord étonnée : il s'agirait, nous précisait-on, de parler non pas de celui auquel nous rendons hommage, mais de nos propres recherches. Cet étonnement est vite passé : Daniel Giovannangeli est discret, la consigne venait sûrement de lui et je la respecterai, même si nous aurions pu parler ici de ses livres et évoquer sa parole. Il me pardonnera pourtant, j'imagine, de dire quelques mots sur ce que furent nos rapports, soutenus quoique pendant longtemps indirects, puisque je n'ai pas été son étudiante. Du temps où les commissions du F.N.R.S. étaient des entités assignables et non des panels d'experts internationaux, rémunérés et anonymes, Daniel Giovannangeli était de ceux qui présidaient à ma destinée. Nous nous sommes donc connus par l'intermédiaire de mon dossier. Puis j'ai lu ses livres, j'ai connu le département de philosophie de l'ULg, dont l'ambiance m'enchantait — et je sais qu'il y était pour beaucoup. Un département où existait, où existe une cohésion telle que les étudiants prenaient et prennent la peine de se déplacer en nombre pour une conférence, pour une soutenance de thèse, bref pour des activités ne faisant pas partie de leur cursus obligatoire. Au fil du temps, certains de ces étudiants sont devenus non seulement des collègues, mais aussi de proches collaborateurs, comme pendant longtemps Benoît Denis, et maintenant Grégory Cormann, Florence Caeymaex.

Daniel Giovannangeli et moi avons et avons un auteur en commun, Sartre. Plus d'un, d'ailleurs. Si je réfléchis à ce qui m'a attachée en profondeur à Daniel Giovannangeli, je crois que c'est cette ouverture, cette curiosité, qui le mènent à s'intéresser *ensemble* à des auteurs qu'il n'est pas évident pourtant de mettre en rapport. Par exemple, Sartre *avec* la philosophie qui l'a

suivi et qui, dans une mesure non négligeable, entendait faire taire son influence : Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard ; l'histoire de la philosophie aussi, les grands, Platon, Kant, Descartes, Husserl. Entre ces auteurs, des itinéraires tout sauf éclectiques, fouillés, minutieux, éclairant mutuellement les penseurs en jeu tant par leurs divergences que par leurs confluences. Daniel Giovannangeli, avec sa minutie, son équanimité (qui ne le rend pas inapte à s'engager, tout au contraire), équilibrait, dans ma formation, une autre influence, « maison » celle-là, celle de Pierre Verstraeten, dont Sartre était également l'auteur, et qui partageait ce pluralisme d'intérêts, mais de façon, dirais-je, plus anarchique et tranchante à la fois.

Je n'ai pas connu Daniel Giovannangeli comme professeur, mais je connais un certain nombre de ses élèves, qui m'ont parlé du professeur qu'il fut. Et j'en ai conclu que je ne lui déplairais pas si j'avoue que mon propos d'aujourd'hui est issu d'un cours auquel je me suis essayée pour la première fois cette année, de façon un peu téméraire.

On ne peut pas ne pas s'en apercevoir à le lire : Sartre s'est débattu, a débattu avec Hegel, Husserl, Heidegger, Freud, Marx, Engels, à la fois à la hussarde et en profondeur, ce qui était sa manière. En revanche, on peut fort bien le lire sans penser outre mesure à Kant, cette référence-là, quoique présente, semble beaucoup plus locale (je pense par exemple à *La Transcendance de l'Ego* et à l'analyse par Sartre du « doit pouvoir » dans la formule « Le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ») ou bien réduite à des évocations d'un kantisme repoussoir, caricature scolaire d'une pensée formelle, abstraite et rigoriste.

Pourtant, une sensibilité sûrement due à la double formation que j'ai évoquée, Verstraeten et Giovannangeli (ce qui signifiait Sartre avec d'autres pensées), a fait que j'ai eu, peu à peu, l'attention attirée par divers indices d'une imprégnation plus significative de la pensée de Sartre par Kant, indices liés à la philosophie morale.

Premier indice : Aron, proche condisciple de Sartre, qui avait consacré son travail de fin d'études à « L'intemporel dans la philosophie de Kant », écrit dans ses *Mémoires* : « Nous avons lu tous deux *La Religion dans les limites de la simple raison*, de Kant, et médité sur le choix que chacun fait de soi-même, une fois pour toutes, mais aussi avec la permanente liberté de se convertir »¹. Et il est vrai qu'à la lumière de cette information, le « choix originel », cette notion cruciale chez Sartre, par laquelle, au carrefour de la morale et de ce qu'il appelle psychanalyse existentielle, la liberté se personnalise en donnant une orientation première et globale à son rapport au

¹ R. Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 715.

monde — orientation qui peut être « authentique » ou « inauthentique » —, a beaucoup à voir avec ce que Kant appelle, dans la *Critique de la raison pratique*, le choix du caractère, et dans *La Religion*, « le principe premier » de « tout l'usage de la liberté »¹.

Deuxième indice, qui va dans le même sens : dans un article intitulé « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », Alexis Philonenko, traducteur et commentateur de Kant, relève la parenté de la mauvaise foi, cette manière de jouer sur les deux tableaux de la réalité humaine, transcendance et facticité, sans les assumer frontalement, mais dans une perpétuelle esquivance, et du « mal radical » kantien, concept développé également dans l'ouvrage lu par les deux petits camarades, *La Religion dans les limites de la simple raison*, et qui consiste « en une certaine *malice* du cœur humain consistant à se tromper sur ses propres intentions, bonnes ou mauvaises² », à confondre autonomie et hétéronomie, par exemple à se flatter d'avoir accompli *par* devoir une action en réalité seulement *conforme au devoir* mais motivée par quelque intérêt sensible. Et ce sont en effet deux mésusages d'une dualité ou d'une déchirure constitutive de l'homme, pris dans le monde mais doté du pouvoir de le dépasser et aussi deux formes de mensonge à soi³.

Troisième indice : l'argument de la nouvelle « Le Mur ». Prisonnier des phalangistes (l'intrigue se déroule pendant la Guerre civile espagnole), l'anarchiste Pablo Ibieta, soumis à un interrogatoire, est sommé de livrer son complice et ami, Ramón Gris. Il ment une première fois, disant que Ramón est à Madrid ; il est interrogé une seconde fois, sous la menace d'être exécuté. Sûr de mourir, la seule ressource existentielle qui lui reste est de faire, avant cette issue inévitable, un pied de nez à ses geôliers : il leur ment une seconde fois, les envoyant au cimetière alors qu'il sait pertinemment que Ramón se cache chez ses cousins, à quelques kilomètres de la ville. Les phalangistes partent au cimetière, en reviennent, et ne le fusillent pas : c'est qu'ils y ont trouvé Ramón Gris qui, à l'insu de son ami, s'y était caché. Pour Sartre, c'est là une expression, parmi d'autres, des ruses de l'Histoire, de ses contre-finalités cruelles (on peut penser aussi à la pièce *Les Mains sales*, à Hoederer mué en icône par le Parti après que ce même Parti a commandité son assassinat pour des raisons politiques, et à Hugo, l'exécutant du meurtre,

¹ I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko dans *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 36.

² *Ibid.*, p. 52.

³ A. Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1981, p. 145-163.

lui-même désavoué et en passe d'être supprimé par ceux-là même qui avaient exigé de lui cet acte auquel il répugnait, Hugo s'écriant en s'apercevant du retournement de la situation : « C'est une farce ! »). Mais c'est aussi la transposition très exacte d'un des stades du raisonnement de Kant lorsqu'il répond à Benjamin Constant, dans « Sur un prétendu droit de mentir par humanité »¹, à propos, précisément, de ce cas de dilemme moral où le choix est : soit mentir à d'injustes persécuteurs qui représentent un régime tyrannique, soit livrer un ami auquel on a donné asile — ce « cas » remontant en réalité à saint Augustin et ayant connu une grande fortune dans la casuistique médiévale². La solution de Benjamin Constant, qui, entrelaçant l'ordre de la morale et de la politique, s'en prend nommément à l'interdit moral absolu du mensonge tel que le formalise celui qu'il appelle « le philosophe allemand » (Kant), est celle-ci : on ne doit la vérité qu'à ceux qui y ont droit, on ne la doit pas à des assassins à la solde d'un tyran. Kant réplique en réaffirmant l'infrangible interdiction du mensonge et se place d'ailleurs, dans ce cours texte, sur un plan plus juridique que moral, l'ordre du droit (et de la politique qui en est l'application) et celui de la vertu étant pour lui clairement distincts : rendre licite le mensonge bien intentionné reviendrait à ruiner le fondement de tous les contrats, donc de tout ordre juridique. C'est alors que, s'engageant dans le développement de l'exemple du fugitif recherché par les sbires d'un tyran, il évoque assez bizarrement les conséquences respectives du mensonge et de la véracité. Je dis bizarrement, car la conséquence la plus évidente et la plus gênante de la véracité, à savoir la capture et l'exécution de celui à qui asile avait été donné (celle-là même qui justifie le mensonge pour B. Constant), n'est pas précisément envisagée par Kant — il se contente de dire que les nuisances qui peuvent résulter de la véridicité ne sont pas imputables à celle-ci et ne lui sont reliées que par accident ; alors que d'autres conséquences, très improbables et biscornues sont, elles, bel et bien déployées. Il est possible, si vous dites la vérité, que les meurtriers soient arrêtés « par des voisins qui auraient accouru » et grâce auxquels « le crime aurait été empêché³ » (au nom de quoi, eux, se rebelleraient-ils, puisque, dans le système kantien, enfreindre l'ordre établi n'est pas beaucoup plus indiqué que mentir ?). Il est possible aussi que, si vous mentez et dirigez les

¹ I. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, trad. L. Ferry dans *Œuvres philosophiques*, tome III, *op. cit.*, p. 433 sq.

² Voir à ce sujet J.-P. Cavaillé, « *Non est hic*. Le cas exemplaire de la protection du fugitif », *Les Dossiers du Grihl*, URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/300> ; DOI : 10.400/dossiersgrihl.300 (mis en ligne le 9 juin 2007, consulté le 9 mars 2014).

³ I. Kant, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, *op. cit.*, p. 437.

assassins hors de votre maison où vous savez qu'il est caché, votre ami en soit sorti à votre insu et se trouve, par hasard, précisément là où vous avez envoyé ceux qui le poursuivent : vous serez alors pleinement responsable de sa mort ; c'est cette configuration qu'a reprise Sartre dans « Le Mur »¹.

Quatrième indice : dans l'énorme campagne d'écriture par laquelle Sartre, après la *Critique de la raison dialectique*, entreprend, en 1964-65, de rédiger une morale (comme il a tenté de le faire, non moins profusément, après *L'Être et le Néant*, en 1947 — les gros traités de philosophie éveillant manifestement chez lui, au bout de quatre ans, un irrépressible questionnement sur l'éthique), il prend un exemple très kantien par son contenu, mais pas du tout par son style, puisqu'il s'agit d'une enquête sociologique. Cette enquête, menée dans un lycée de jeunes filles, porte sur deux questions : 1) vous arrive-t-il de mentir et, si oui, avec quelle fréquence ? 2) Considérez-vous qu'il est parfois licite de mentir ? Les réponses à la première question révèlent que 90% des jeunes filles interrogées avouent mentir très souvent, souvent ou de temps en temps ; 10% prétendent ne jamais mentir ; ce sont, dit Sartre, les menteuses les plus acharnées ; les mêmes répondent massivement à la seconde question en affirmant que l'interdit du mensonge est inconditionnel, que c'est, en termes kantien, un devoir absolu ou une expression de l'impératif catégorique². Et Sartre, après avoir convenu que la spécificité de l'expérience morale est l'inconditionnalité, réfléchit très longuement sur la conjonction paradoxale de ces deux réponses. S'y agit-il d'un aménagement casuistique de la norme morale, laquelle est intangible, mais adaptable sans transgression en certaines circonstances — ainsi les Jésuites, tout en maintenant l'interdiction absolue de l'usure, considéraient que le prêt à intérêt, dans certains cas, n'est pas usuraire ? Il réfléchit, comme souvent, à partir d'exemples, dont la teneur même est kantienne : des occurrences où le mensonge pourrait sembler justifié — comme dans la dispute de Benjamin Constant et Kant —, tel le cas d'une malade incurable et condamnée à une mort prochaine, et à qui, par compassion humaniste, on ne veut pas dire la vérité sur son état ; ou d'autres où l'inconditionnalité se révèle dans des situations d'extrême contrainte (la torture), comme dans ces

¹ C'est J. Bourgault qui le premier a attiré mon attention sur ce point. Voir aussi l'article de P. Pachet : « Existe-t-il un droit de mentir ? », consultable en ligne : <http://pierrepatchet.blogspot.be>

² Une des parties les plus achevées de ce considérable ensemble de manuscrits a été publiée dans la revue *Les Temps Modernes*, 632-634 (*Notre Sartre*), 2005, p. 268-415, sous le titre « Morale et Histoire », par lequel Sartre lui-même a souvent désigné ce projet. Pour l'exemple des jeunes menteuses, cf. p. 322-323.

exemples de Kant où, menacé de la potence, le protagoniste de l'historiette — et le lecteur — est contraint, sinon d'obéir à la loi morale, du moins de voir avec clarté où est son devoir.

L'accumulation de ces indices m'a menée à parier qu'il n'était pas dénué de sens de s'interroger sur ce défi commun à Kant et à Sartre, penser, avec la radicalité qui leur est également commune, une morale de la liberté ; elle m'a conduite à croire que le rapprochement pourrait bien ne pas être simplement formel. J'ai donc tenté de faire un cours sur ce sujet.

J'ai dit défi : c'en est bien un, et ici je ne parle plus de moi. Le statut même de l'écrit philosophique pourrait bien devenir problématique dès lors qu'il se propose de traiter d'une morale de la liberté : c'est le cas chez Kant (la Loi morale est position de soi de la liberté) ; et c'est le cas pour Sartre (dans les dernières pages de *L'Être et le Néant*, en vue d'un futur traité de morale, il se demande ce que pourrait bien être une liberté se prenant elle-même pour valeur et, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, en des termes très kantien, il « rappelle à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même¹ »). Car le philosophe, dès lors qu'il a décidé que la norme morale se confond avec la liberté, ne saurait, sans contredire cette prémisse fondamentale, ni adresser à cette dernière des prescriptions, ni la soumettre à des enseignements, ni même susciter son initiative morale : la liberté morale, sous peine de se perdre, doit ne tenir que d'elle-même, se tirer de son propre fonds, être sa propre source et sa seule ressource. Or si la parole du philosophe ne peut servir la cause de l'émancipation de l'homme, n'est-il pas condamné à se taire ? Kant, par rapport à la pédagogie de la vertu, est ainsi dans un embarras constant : il ne saurait l'abandonner mais il ne peut en même temps y consentir. Si la vertu pouvait s'enseigner, en quoi se distinguerait-elle d'un ensemble de recettes, en quoi échapperait-elle à l'hétéronomie ? L'enfant doit apprendre à marcher sans instruments de soutien qui, facilitant sa marche, en réalité l'handicaperaient en l'en rendant dépendant (c'est un exemple tiré de « Qu'est ce que les Lumières ? ») et il en va de même pour la liberté morale. Dans *La Métaphysique des mœurs*, plus précisément dans un passage intitulé « Fragments d'un catéchisme moral », on peut lire un dialogue entre un maître et son élève, où figure cette réflexion du premier : « Les règles morales de ta conduite, tu n'as pas besoin de les apprendre de l'expérience ni de l'éducation que tu reçois des autres : ta propre raison t'enseigne et t'ordonne exactement ce que tu as à faire »². À

¹ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 93.

² I. Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. J. Masson et O. Masson dans *Œuvres philosophiques*, tome III, *op. cit.*, p. 779.

quoi fait écho, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, une anecdote longuement commentée par Sartre : celle de cet élève qui vient le voir pour lui faire part du dilemme moral auquel il est en proie : soit il rejoint les forces de la France libre à Londres et peut espérer venger la mort de son frère tué par les Allemands, soit il reste auprès de sa mère, dont il est dorénavant la seule raison de vivre et qu'il désespérerait en partant se battre. Sartre, comme le maître du catéchisme kantien, considère qu'il n'a pas de consigne à donner et que le fait que ce jeune homme est venu le trouver atteste qu'il a déjà pris sa décision, le choix même du conseiller faisant déjà partie de cette décision¹. Plus radicalement, ce n'est pas seulement la pédagogie administrée par des tiers qui leur paraît contradictoire de l'initiative morale, mais aussi, pour ainsi dire, la pédagogie intérieure, soit la délibération, le calcul raisonnable du pour et du contre, l'action mûrement réfléchie : Kant, dans la *Critique de la raison pratique*, oppose deux types de liberté : d'une part la « liberté psychologique et comparative », qui se donne des raisons d'agir, de façon telle que cette action est régie par une causalité au moins *analogue* à la causalité naturelle, celui qui agit étant dès lors en vérité aussi libre que l'est un tournebroche dans ses mouvements rotatoires, d'autre part la liberté « transcendante et absolue », qui est tout entière raison, mais qui ne donne pas ni n'a à donner ses raisons² ; la critique par Sartre, dans *L'Être et le Néant*, de la décision volontaire, précédée de l'évaluation de mobiles et motifs, est de la même veine. L'acte libre, la décision morale, est un seul jaillissement, ou fin et mobile ne font qu'un³.

Quand Pierre Naville, lors du débat qui suit la fameuse conférence de Sartre, lui objecte qu'il aurait fallu donner des conseils à ce jeune homme déchiré, en prenant en compte tous les facteurs pertinents, « son âge, ses possibilités financières, ses rapports avec sa mère, ce qu'il est capable de faire »⁴, c'est très exactement l'hétéronomie dont ne veulent ni Kant ni Sartre qu'il convoque. Ce dont « est capable » la liberté n'est, par définition, pas commensurable avec les facteurs susceptibles de la déterminer. Cette exigence, commune à Kant et Sartre, se comprend fort bien. Mais elle pose par ailleurs de nombreux problèmes. D'où vient alors la libération de la liberté ?

¹ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 37-46.

² I. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann dans *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 726.

³ Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1943, p. 522 *sq.*

⁴ J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 140.

Faut-il, s'il n'est pas question d'induire son surgissement, se résigner à ce sujet au hasard ? Ou bien s'en remettre à une inspiration religieuse, à une logique de la grâce et de la conversion — ce dernier thème étant présent chez les deux penseurs ? Le « rétablissement de la disposition originariaire au Bien » pour un homme qui a abandonné la voie de la vertu et a choisi le Mal, n'est pas, dit Kant, une affaire d'application, de nouvelles habitudes à prendre, de résolution à affermir peu à peu, de méthode à adopter, mais une brutale « révolution », une « régénération », un « changement de cœur »¹. Et Sartre parle de la conversion à la réflexion pure comme de « l'instant extraordinaire et merveilleux où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines, où nous lâchons pour saisir et saisissons pour lâcher »².

Si, ainsi, la liberté morale est bien à l'abri de tout déterminisme, si elle est libre tant de la sensibilité empirique que des argumentations théoriques, un autre danger la menace : les attaques du scepticisme. Qu'est-ce que cet acte moral imprévisible, surgi de rien, sur lequel nulle influence ne peut être exercée, et dont, chez Kant, on ne pourra jamais avoir la certitude qu'il est réalisé, qu'est-ce que cette intention qu'il dit insondable, que cette liberté dont il soutiendra toujours que quoiqu'entièrement rationnelle, elle est incompréhensible ? Cette radicale exigence de pureté ne pourrait-elle pas conduire au pessimisme, voire au fatalisme — espérer n'étant pas si inutile qu'on le dit quand il s'agit d'entreprendre ? Ne risque-t-on pas de considérer cette étrange morale comme une « transcendante chimère » ? Kant se pose cette question au tout début des *Fondements de la métaphysique des mœurs*³ et elle revient de façon insistante, jusqu'à la fin de la *Critique de la raison pratique*. Et qu'est-ce que, chez Sartre, cette conversion énigmatique, toujours possible, certes, mais dont on ne sait ni si elle se produira, ni comment, dans un monde humain dominé de façon écrasante par l'inauthenticité — Jean Hyppolite faisait remarquer à Sartre, après une autre conférence, que *L'Être et le Néant*, ce traité sur la liberté, se présente surtout, paradoxalement, comme une eidétique de la mauvaise foi⁴ ? Que sont ces valeurs dues à la seule liberté, au mépris de toute hiérarchie des fins ? Ne peuvent-elles conduire à la désespérante indifférence d'un « tout se vaut, rien qui vaille »

¹ I. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 64.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 556.

³ I. Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs*, trad. V. Delbos, revue par F. Alquié, dans *Œuvres philosophiques*, tome II, op. cit., p. 252.

⁴ Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 42/3 (*Conscience de soi et connaissance de soi*), 1947-1948.

également fataliste, comme l'attesterait d'ailleurs la formule célèbre de la fin de *L'Être et le Néant*, où Sartre semble dire que, du strict point de vue de la liberté, il est possible que l'ivrogne solitaire l'emporte sur le meneur de peuple ? À force de radicalité dans la définition de la liberté morale, à force de l'avoir déliée de l'emprise des déterminations mondaines, n'aurait-on pas perdu de vue que ce qui importe, dans la pensée pratique, c'est la réalisation au moins possible, la *faisabilité* ?

Or ni à Kant, ni à Sartre, n'est indifférente la réalisation de ce qu'ils entendent par morale, aucun des deux ne donne dans le fatalisme.

C'est peu à peu que Kant prend conscience de la force de l'objection sceptique et se rend compte qu'elle ne peut être contrée que si l'on peut affirmer la réalité de la liberté, voire prouver cette réalité. Dans la *Critique de la raison pure*, il se contentait de montrer, négativement, dans la solution de la troisième antinomie, que la liberté, entendue comme pouvoir nouménal de commencer une série de causes, n'est pas impossible. On peut concevoir qu'il y ait deux ordres de causalité, l'une valable eu égard au niveau phénoménal, l'autre au niveau nouménal. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la démarche qui remonte du fait du jugement moral, accessible avec certitude à la conscience la plus commune, aux principes qui soutiennent ce fait, soit l'autonomie de la volonté puis la formule de l'impératif catégorique, cette démarche est d'abord hypothétique : si la morale existe, alors elle doit être telle. C'est seulement dans la dernière section de ce livre que Kant pose la question proprement critique, la question de droit : comment l'impératif catégorique est-il possible ? Ce n'est qu'en répondant à cette question qu'on pourra « prouver que la moralité n'est pas une chimère »¹. Et la réponse passe par la réalité de la liberté. Cependant Kant, dans les *Fondements*, n'arrive pas à prouver cette réalité, la logique de la preuve, pour lui, restant alors liée à la possibilité de l'expérience telle qu'elle se définissait au niveau théorique ; autrement dit, il n'envisage pas encore l'éventualité d'un autre type d'expérience que celle que rend possible la synthèse des formes pures de l'intuition et les catégories pures de l'entendement ; l'impossibilité de cette preuve de la liberté constitue, dit Kant, la « limite extrême de la philosophie pratique » et le livre se termine de façon décevante, n'ayant pas avancé, sur la liberté, par rapport à la *Critique de la raison pure*, réaffirmant la dualité des niveaux, phénoménal et nouménal : « La liberté est une simple idée dont la réalité objective ne peut en aucune façon être mise en évidence d'après les lois de la nature »². La *Critique de la raison pratique*,

¹ I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 314

² *Ibid.*, p. 331.

on le sait, démarre, à l'opposé, par l'affirmation de l'existence de la liberté, unique idée de la raison à laquelle on peut, au niveau pratique, conférer une réalité objective et qui peut en quelque façon être expérimentée. La liberté est désormais un fait de la raison. Cela suffit-il à vaincre le scepticisme ? Une affirmation ne vaut pas démonstration. Kant se trouve donc dans la tenaille suivante : il ne cesse de dire qu'on ne peut jamais prouver qu'un acte purement moral ait jamais été réalisé, mais il lui faut démontrer la réalité de la loi morale ou, ce qui revient désormais au même, la réalité de la liberté. Et, les niveaux du phénoménal et du nouménal ayant été si violemment disjoints, cette preuve, cette attestation de l'expérience morale, semble devoir passer par le rétablissement, entre eux, d'un contact. Kant se pose la question à deux niveaux. D'abord il la pose, dans l'« Analytique de la raison pratique », au niveau du sujet moral. C'est bien dans le monde sensible que celui-ci doit accomplir son devoir. Or tout ce qui s'y présente répond à la causalité naturelle ; comment y appliquer une loi de liberté ? C'est là qu'intervient un intermédiaire qui joue un rôle analogue à celui du schématisme dans la synthèse — au niveau théorique — entre catégories pure et formes pures de l'intuition. La loi morale étant purement rationnelle, l'intuition est hors jeu ; ce qui peut la relier au monde sensible, c'est le seul entendement : l'idée de loi universelle de la nature peut servir au sujet moral à conformer sa maxime à la Loi morale ; elle est non le schème, mais le « type » de la Loi morale : il y a une analogie entre le monde sensible soumis aux lois physiques et l'ordre nouménal des principes moraux. Cet arrangement est fort fragile, puisque, à part l'universalité et la légalité, tout sépare loi naturelle et Loi morale. Ensuite, il la pose dans la « Méthodologie de la raison pratique », au niveau du rôle du philosophe, ou du pédagogue, ou de celui dont la charge est, par la pensée, de promouvoir la vertu. Là, tout se noue dans un rapport complexe à l'exemple. Il n'y aura jamais d'exemple de la Loi morale au sens où exemple voudrait dire cas particulier qui donne à voir une réalisation concrète et effective de la règle. Si l'exemple d'un acte vertueux entendu en ce sens est impossible, ce n'est pas seulement parce que notre pouvoir de pénétration de l'intention ne sera jamais suffisant pour atteindre le mobile ultime d'un acte, c'est aussi, justement, et plus profondément, parce que l'hétérogénéité de la motivation morale et de l'ordre des phénomènes est *de droit* : l'impossibilité de l'exemple au sens de cas réel de vertu est condition de possibilité de la loi morale¹. Cependant, on peut donner un autre sens au terme d'exemple : non plus cas particulier d'une règle, mais *modèle* : ce dont on prend exemple.

¹ Pour tout ceci, voir O. Custer, *L'Exemple de Kant*, Louvain, Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2012, notamment p. 241 *sq.*

Kant, après avoir retiré toute pertinence à l'exemple réel, après avoir coupé la Loi morale de l'ordre phénoménal, fait jouer à l'exemple un autre rôle, en un autre sens : il s'agit à présent non pas d'exemples réels, mais d'exemples fictifs, d'histoires construites de sorte à susciter la prise de conscience du pouvoir moral. C'est un exemple de cette sorte, une espèce de mini-scénario, qu'on trouve au début de la *Critique de la raison pratique* et par lequel Kant entend nous manifester l'évidence du devoir : l'exemple en deux temps où, menacé de mort, le protagoniste est sommé, d'abord, de renoncer à la luxure vers laquelle, prétend-il, ses penchants l'inclinent irrésistiblement ; où il est sommé, ensuite, sous peine d'être exécuté, de porter un faux témoignage contre un homme honnête que le tyran veut perdre¹. Quelque parti que prenne le personnage de cette sombre histoire, il saura, et nous avec lui, par le second temps de l'argument, quel est son devoir : il aurait dû et donc aurait pu se taire. Dans la « Méthodologie », Kant, revenant à cet épineux sujet, la pédagogie de la vertu, prône l'utilisation de ces fictions pour éveiller les esprits à la réalité du principe moral. Pour éduquer moralement les enfants, il ne faut pas leur donner des modèles à imiter (ce qui, mécanisant les comportements, serait en contradiction avec la liberté de la vertu), mais bien soumettre à leur *réflexion* (j'insiste sur ce terme) ces exemples-fables, agencés de façon telle que le bonheur n'y ait aucune place et que l'admiration croissante de l'élève pour le mobile purement moral emporte tout. Telle serait la preuve de la réalité de la Loi : qu'à l'occasion de cette pédagogie qui éveille les esprits sans les contraindre, le pur respect de la Loi, quelque désagrément qu'il occasionne — et ce désagrément est une composante incontournable des scénarios en question, ce qui me rappelle cette phrase si follement kantienne des *Mots* : « Je fus amené à penser systématiquement contre moi-même au point de mesurer l'évidence d'une idée au déplaisir qu'elle me causait »² —, s'avère un mobile plus puissant que « toutes les séductions faisant miroiter des plaisirs »³. Cette preuve de la réalité de la liberté suffirait-elle à décourager le sceptique ?

Non : si la typique est éminemment fragile, la méthodologie est boiteuse : comme souvent chez Kant, il s'agit d'une pétition de principe plus que d'une preuve. Ou encore d'une très contestable preuve par la simple horreur que lui inspire l'hypothèse du contraire. S'il n'en allait pas ainsi, dit-il, si l'enfant, par de tels exemples, pouvait ne pas être éclairé sur la réalité de la liberté, « tout ne serait qu'hypocrisie, la loi serait méprisée encore

¹ Cf. I. Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 643.

² J.-P. Sartre, *Les Mots*, Paris, Gallimard, « Folio », 1972, p. 211.

³ I. Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 790.

qu'observée pour notre avantage personnel¹ ». Ce n'est pas là réfuter l'hypothèse sceptique, c'est purement et simplement la refuser.

Ce n'est sans doute que dans la *Critique de la faculté de juger* que Kant approche une solution plus satisfaisante. On sait qu'il fait du beau le symbole de la moralité. Et, sans entrer dans les dédales de cet ouvrage, on peut saisir, très intuitivement, que le problème d'une règle par liberté — puisque telle est finalement la difficulté de la donation de la Loi morale — trouve une sorte de solution dans l'œuvre d'art² ; que le génie, ce talent qui ne peut s'apprendre dans aucune école, qui crée de façon originale sans obéir à une règle déterminée, qui produit cependant non pas des aberrations anarchiques, mais des œuvres exemplaires susceptibles d'être jugées esthétiquement et d'être source d'inspiration pour les successeurs, a à voir avec l'invention du comportement moral, elle aussi libre de toute imitation, elle aussi initiative s'exceptant de l'ordre temporel des causes et des effets, et elle aussi instituant une exemplarité qui n'a pas à être imitée mécaniquement mais qui vaut pour son pouvoir révélant de cette légalité libre qu'est la Loi morale. Kant fait, à propos de la création artistique, une distinction entre l'action et l'acte, entre l'agir (*agere*) qui produit des effets inscrits dans l'ordre naturel et le faire (*facere*) qui produit des œuvres ; cette distinction est l'analogie de la différence entre l'action technique ou pragmatique et l'acte moral.

Je reviens à Sartre. Il est frappant de constater que, dans l'ensemble de notes qui constitue son premier essai de rédaction d'une morale, en 1947, il a lui aussi lié le sort de la morale à la création artistique. Il est impossible de savoir s'il faut voir, dans ce thème récurrent des *Cahiers pour une morale*, des réminiscences de la *Critique de la faculté de juger* ou l'ébauche d'une solution à laquelle Sartre est parvenu par ses moyens propres, mais l'artiste qui « fait surgir un Être neuf du Néant »³ et le sujet moral qui, s'arrachant à l'Être et à son cortège de déterminations, agit en fonction d'un inconditionnel, sont reliés au moins par une analogie ; l'œuvre d'art et son pouvoir révélant semblent aussi permettre une intersubjectivité morale, une intersubjectivité échappant à l'enfer du pour-autrui tel que mis en place dans *L'Être et le Néant*. « Le vrai rapport à l'autre [...] : par l'intermédiaire de l'œuvre d'art⁴. » On dirait que Sartre, prolongeant la fameuse formule de

¹ *Ibid.*

² Ici aussi, cf. O. Custer, *L'Exemple de Kant*, *op. cit.*, p. 299 *sq.*

³ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de Philosophie », 1983, p. 566.

⁴ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 487.

L'Imaginaire, « Le réel n'est jamais beau », met en place une distinction entre matière ouvrée et matière œuvrée, distinction qui elle-même rappelle celle de l'*agere* et du *facere* kantien, de l'action et de l'acte (esthétique ou moral).

Cependant cette piste esthétique, qui est l'aboutissement de la pensée morale kantienne et se situe au début des recherches morales de Sartre, est vite abandonnée. Ce n'est pas par elle qu'il croit pouvoir répondre à l'objection sceptique qui frappe une morale de la liberté. Après *L'Existentialisme est un humanisme*, qui était précisément destiné à contrer de telles attaques sceptiques — qu'elles fussent menées au nom d'une morale du ciel ou d'une morale de la terre, pour reprendre des mots de Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*¹, c'est-à-dire, ici, qu'elles viennent des chrétiens ou des communistes —, c'est sans doute la rigueur avec laquelle Sartre envisage cette objection qui fait avorter ses tentatives de rédaction d'une morale. Si son traitement de l'anecdote du dilemme de ce jeune homme qui ne peut qu'avoir déjà choisi entre sa mère et le combat pour la France libre dit quelque chose quant à la vérité de la morale, alors la parole morale du philosophe est sans doute aussi inutile que les conseils du professeur Sartre à son élève. Kant enchaîne les traités de morale, Sartre, lui, de façon très conséquente, quitte au plus vite le professorat et empile les brouillons qu'au bout du compte il abandonne, incarnant ainsi au plus proche, dans sa pratique, la définition de la morale qu'il donne dans *Saint Genet comédien et martyr* : « impossible et nécessaire »² : ce n'est pas une simple formule.

Reste cette masse de brouillons. Je vais tenter, pour terminer, de montrer, à partir de ce matériau, comment Sartre, en reprenant des notions et des difficultés kantienne, les distribue autrement, et arrive à formuler un « radicalisme éthique » (ce sont des mots du manuscrit de 1965) très différent de celui de Kant, tout en en étant, par certains côtés, très proche. La proximité est, je l'ai dit, dans le radicalisme de la liberté morale : Sartre, comme Kant, fait de la libre inconditionnalité l'élément spécifique de l'éthique (c'est le mot qu'il emploie alors, de préférence à morale) ; puisqu'il est de l'inconditionnalité de l'inconditionnel de ne pouvoir être aménagé ou assoupli, Sartre, comme Kant, mais à sa façon, n'accepte pas l'idée de casuistique (c'est l'enjeu de ses réflexions sur le mensonge, dont je vais dire quelques mots). Elle est aussi dans le goût pour les dualités tranchantes, qui relève du même radicalisme. Chez Sartre ce n'est pas la dualité du phénoménal et le nouménal, mais celle du pour-soi et l'en-soi, la liberté étant du côté du pour-

¹ I. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 290.

² J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1985, p. 253.

soi, alors que Kant, la considérant comme la seule instance métaphysique réalisée, en fait un accès à l'en-soi. Chez l'un comme chez l'autre, le sujet est clivé. Transcendance *et* facticité, sensible et intelligible.

Chez Kant, ce clivage, cette postulation jamais vraiment explicitée selon laquelle, concernant l'attitude morale, ne sont à prendre en compte que deux dimensions radicalement opposées, le sensible et l'intelligible (postulation qui lui est terriblement nécessaire parce que, par elle, il s'éloigne de ses premières tentatives d'élaborer une morale fondée sur un tiers terme, sur le sentiment), sont ce qui rend si difficile et si acrobatique la preuve de la réalité de la liberté. Sartre, lui, n'a aucune difficulté : c'est qu'il dispose d'un opérateur qui assure le lien entre la liberté et le monde, et, dans le sujet, entre sa transcendance et sa facticité, un opérateur qui en même temps distingue les termes qu'il met en rapport. Cet opérateur, c'est le néant, qui se confond avec la liberté. Le levier de Sartre, sa solution, c'est sa compréhension de l'intentionnalité comme lien qui, parce qu'opéré par une néantisation, est en même temps une disjonction. Reprenons la distinction entre l'action (*praxis* à la fois historique et quotidienne) et l'acte. Que devient-elle chez Sartre ? L'inconditionnel n'est pas seulement la caractéristique de l'expérience morale, il participe de toute action, même historique et conditionnelle. Car toute action est déploiement de moyens en vue d'une fin, c'est-à-dire en vue d'un non-être qui se donne comme à faire passer à l'être par l'entreprise dont elle régit l'unité. Dans la *praxis* courante, ce moment d'inconditionnalité grâce auquel l'action se réalise, qui en est le moteur, est reconditionné par l'inscription de son résultat dans la matière. Dans l'acte moral, le moment inconditionnel se pose pour soi. Il n'y a donc pas tant, entre l'action et l'acte, entre l'histoire et la morale, une différence de nature qu'une différence d'accentuation. Et tout, *praxis* historique et acte moral, a lieu *dans le monde*. C'est la néantisation des déterminations du monde, selon qu'elle accepte d'être reconditionnée, réabsorbée par le champ pratique ou qu'elle est prête à le remanier entièrement pour poursuivre la fin inconditionnelle, qui décidera du caractère moral ou non de l'acte. Soit l'exemple longuement développé, du mensonge à une malade incurable. Il s'agit d'un jeune couple qui a fait de la sincérité sa valeur morale et n'y a jamais dérogé¹. Mais si ces jeunes gens se disent tout, c'est parce qu'ils n'ont en vérité pas grand-chose à se dire et en tout cas rien qu'ils pourraient avoir la tentation de dissimuler. La norme de sincérité est pour eux une manière à la fois de se conforter dans leur étroite existence et de l'auréoler d'un supplément d'âme. En termes kantien, sans doute pourrait-on dire qu'ils agissaient conformément au devoir et pas

¹ Cf. J.-P. Sartre, « Morale et Histoire », art. cit., p. 332 *sq.*

par devoir. En termes sartriens, ils sont inauthentiques. La survenue de la situation de crise (la jeune femme n'en a plus que pour un an à vivre) révèle les limites de cet idéal inconditionnel de sincérité, les murs invisibles dans lesquels, d'emblée et à l'aveuglette, il s'est enfermé : sa radicalité étant une apparence, il est inapte à aller jusqu'au bout, à intégrer cette nouvelle donne, à prendre un risque. Si la sincérité avait été réellement radicale, elle aurait intériorisé dans sa constitution même certaines dimensions périlleuses de l'existence, tels le sexe et la mort ; alors, dire la vérité à la jeune femme, pour son mari, aurait été, réellement et concrètement, respecter sa liberté, répondre à sa demande, poursuivre jusqu'au bout l'entreprise amoureuse. Le mari ment. Cela signifie-t-il qu'il assouplit, en ce cas, sa norme morale, qu'il considère que le mensonge est justifié, bref, qu'il y a casuistique ? Non. En vérité, il vit sous deux inconditionnels contradictoires : un humanisme mou et compassionnel et cette malingre sincérité, dont l'un est la béquille qui remédie aux insuffisances de l'autre. Le sens et la force de l'argumentation de Sartre sont de soutenir que, malgré son échec, l'inconditionnel ne cesse pas d'être inconditionnel. Le mari, au fil de l'entreprise qu'est ce mensonge au long cours, n'arrête pas de se condamner au nom de sa morale première. Les conflits de normes seraient favorisés par la pusillanimité dans la compréhension de ce qu'est la radicalité de l'inconditionnel. Entendus radicalement, sans doute l'humanisme et la sincérité fusionneraient-ils en une seule norme morale. Que retenir de cet exemple ? Que la teneur authentiquement morale de l'inconditionnel se définit non par une forme, mais par une intensité, une inventivité, une puissance : la puissance de remanier le champ pratique de manière à ce qu'il serve la norme au lieu de l'entraver. Qu'à défaut de cette intensité, l'inconditionnel peut être une entrave plus qu'une liberté (c'est le cas pour ce menteur à l'humanisme timoré). Que cette intensité s'atteste dans le monde, le lien de l'inconditionnel aux déterminations mondaines n'étant plus une énigme : c'est la force de déconditionner, c'est-à-dire de nier de façon déterminée des déterminations mondaines, c'est-à-dire encore, plus généralement, pour la réalité humaine, de se rapporter au monde en tant qu'elle *ne l'est pas*, et d'infléchir ce rapport vers la réalisation de la fin morale.

Cette immanence ne signifie nullement la fin du radicalisme éthique et c'est ce que Sartre fait comprendre à travers son second exemple, un exemple qui l'a obsédé, de la seconde guerre mondiale à la guerre d'Algérie et dont il a parlé en de multiples variantes : celui de la torture¹. Soit la fin inconditionnelle : ne pas parler ; soit les conditions, qui revêtent ici la figure de la plus

¹ *Ibid.*, p. 369 sq.

insoutenable des contraintes. Sartre évoque plusieurs figures, anonymes ou célèbres, qui ont réussi à ne pas parler, la pluralité se justifiant par la diversité des moyens mis en œuvre pour parvenir à la fin inconditionnelle : Brossolette, sachant qu'il ne résistera pas à un second interrogatoire, se jette par la fenêtre (il nie sa vie) ; Henri Alleg, militant formé par la discipline d'un parti de fer, nie son implication dans la situation, déconsidère la souffrance et ceux qui l'infligent, et, anticipant qu'on va lui arracher les ongles, regarde ses mains comme si elles appartenaient à un autre et pense : je n'ai que dix doigts : la douleur ne le concerne pas ; un anonyme a raconté à Sartre que, alors qu'on le soumettait au supplice de la baignoire, on lui a replongé la tête dans l'eau précisément au moment où il allait parler : cette suffocation fortuite lui a permis de se ressaisir (il en transforme radicalement le sens). Tous ceux dont parle Sartre ont su faire feu de tout bois pour réaliser la fin inconditionnelle et il ne hiérarchise aucunement ces solutions, pour lui semblablement inventives et semblablement radicales. Le radicalisme éthique, c'est donc la puissance de faire passer la facticité du statut de condition limitative à celui de moyen de l'inconditionnel.

Je récapitule. Kant posait la dualité de l'action (*agere*), liée à l'efficacité, à la position de moyens en vue d'une fin, et de l'acte moral (*facere*), qu'on pourrait qualifier de finalité sans fin (sans fin utile) ou de causalité sans cause (sans cause déterminante). Sartre, lui, fait de l'acte moral une modalité de l'action, le développement intégral, totalisant, d'un moment constitutif mais provisoire de celle-ci, la position de la fin comme devant-être-réalisée. Kant refusait à l'acte vertueux de pouvoir jamais être attesté dans l'expérience, Sartre le fait se recouvrir, se confondre avec le remaniement radical du champ pratique. L'exemple est chez Kant l'occasion d'un questionnement tortueux, chez Sartre il montre, si je puis dire, l'acte moral en acte ou la liberté à l'œuvre. Ce rapatriement de l'acte moral dans le monde et dans les structures générales de l'action, qui va de pair avec une ontologisation telle que l'étrange liberté transcendantale de la morale kantienne, cette liberté à la fois rationnelle et incompréhensible, s'incarne dans une « réalité humaine » beaucoup plus familière, ce rapatriement motive, chez Sartre, des critiques sans doute faciles, et assez plates, de la morale kantienne comme pensée abstraite.

La morale kantienne considère l'acte dans sa subjectivité, dans l'intention, et non dans son contexte concret et dans sa dimension objective. Mais si la vie humaine concrète est une entreprise au milieu de l'Histoire, c'est au niveau de

cette entreprise et pour la totalité de cette entreprise que la morale doit intervenir¹.

Est-ce que, dans cette mutation, la spécificité kantienne de la morale s'est entièrement perdue ? Il me semble que non : le ressort, chez Sartre, est le même : la liberté ; et si son fonctionnement est devenu beaucoup plus intelligible moyennant l'opérateur onto-phénoménologique qu'est la néantisation, le déclenchement de ce fonctionnement, le saut vers la liberté, lui, est la butée de l'intelligibilité : la liberté est incompréhensible, tout comme chez Kant. Qu'est-ce qui fait que ce supplicé de la baignoire exploite la suffocation supplémentaire qu'on lui inflige pour ne pas parler plutôt que d'en faire une raison de plus de renoncer à son inconditionnel ? Il n'y a, là, pas de réponse. Il y a peut-être, en revanche, une réponse aux questions de la fin de *L'Être et le Néant* : que se passerait-il si la liberté se prenait elle-même pour valeur ? Une valeur liberté est-elle concevable, ou la liberté, quand elle se prend, si elle se prend, mettra-t-elle un terme au règne de la valeur ? La compréhension par Sartre de l'inconditionnel comme restructuration du champ pratique va dans le sens de la deuxième hypothèse : la liberté emporte tout et rend sans doute inutile la figure peu ou prou transcendante de la valeur.

Je termine par quelques mots sur la pédagogie. Kant, on l'a vu, sans y renoncer, s'en méfie : elle pourrait conditionner la liberté, il lui impose donc lui-même des conditions drastiques : d'être « réfléchissante », au sens de la *Critique du jugement*. Pour Sartre, beaucoup plus radicalement, et de plus en plus radicalement au fil de l'avancée de l'œuvre, l'enfance, qui est le temps de l'apprentissage, est le temps de l'intériorisation des valeurs morales et aussi celui de l'aliénation, ceci étant lié avec cela et la morale étant alors connotée très négativement. C'est que l'enfance est le temps de l'impuissance, de l'inefficacité de la liberté, de l'impossibilité, précisément, de restructurer le champ pratique. L'enfant reçoit sous forme de valeur, d'idéal moral, ce qui ne prend cette figure d'idéal que parce que, précisément, il n'a pas la capacité d'agir, de refuser ou d'intégrer réellement la norme. C'est alors que, à la faveur de son impuissance, peuvent lui être instillées, comme des valeurs morales, comme des inconditionnels, des fins qui servent avant tout la reproduction des conditions d'une société donnée. La morale n'est donc pas seulement liberté, elle est aussi une chape d'inertie et d'aliénation... jusqu'à ce que la liberté, entrant en possession d'elle-même, emporte tout. « Pour ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes », cette

¹ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 52.

phrase de Descartes, pour Sartre et Beauvoir, très tôt, sonne comme la description du malheur propre à la condition humaine. Par rapport à la pédagogie, Sartre, qui fut, selon les dires de ses élèves, un excellent professeur, avait plus que de la méfiance. Pour ma part, je regrette de n'avoir pas eu Daniel Giovannangeli comme professeur : je sais qu'il a réussi à enseigner la liberté.



Le fictionnel et le fictif

Par ÉRIC CLEMENS

Fiction de l'être — Daniel Giovannangeli nous a donné un livre portant ce titre, un titre étrange si l'être désignait par excellence le réel... Mais l'être n'est pas l'étant et le décelement de l'être de l'étant ne peut se penser que dans le langage ou grâce au langage du *Dasein*, de l'existant humain ouvert à l'être par la parole... Voilà qui est bien entendu, sauf que cet apport heideggérien laisse en suspens ce mot de « fiction » amorcé à l'être. Est-ce à dire que l'être n'est qu'une fiction, sinon une chimère sortie des dérivés du langage ?

L'être n'est pas Dieu qui de fait n'aura jamais été qu'une reproduction fictive des humains, une figure toujours anthropologisée que confirment *a contrario* les négations mystiques qui signent son inexistence non humanisée. Mais en va-t-il autrement de l'être ? Ne dépend-il pas des langues et des paroles comme de tous les langages humains ? Précisément pas puisque, alors que la théo-logique cherche à combler le trou de l'inconnaissable en l'identifiant, la pensée de l'être *infinitif* commence et s'affirme dans la *différance*, apport derridien, du langage au réel en gardant cet écart irréductible. Dès lors, si le langage met l'être en jeu dans la *différance*, une double possibilité est ouverte. Car toute réduction de l'être à ce qui est dit se trouve empêchée cependant que se trouve nommé un dire de l'impossible à dire, un dire du réel qui échappe à toute représentation : en quoi l'être apparaît d'une pensée fictionnelle, nullement fictive. Thèse abrupte, certes, mais qui renvoie à l'exigence de penser la différence ontologique depuis la différence phénoménologique : l'écart de l'être à l'étant ne se pense que dans l'écart du langage au phénomène. Tel est le premier enjeu de la lucidité fictionnelle.

Mais que signifie cette distinction du fictif et du fictionnel ? Il faut partir non de l'énigme de l'être, mais du réel — d'un mot : du jeu des brisures de la mobilité phénoménale — auquel nous prenons part pour en

faire notre réalité ou notre monde. Cette prise de part au réel constitue l'histoire des êtres parlants, de leur existence dont la sortie de soi marque l'expérience de leur *corps inexpérimenté* — *le corps humain marqué par l'éducation causée par l'irruption ou mieux même l'interruption des langages*, apport de Freud et de Lacan. Et cette histoire en tant qu'action dans les langues et les langages qui prennent part au réel se fait dans un *façonnement* — une *fictio* — qui implique créations et décisions. Sans doute... À ceci près que, énoncée de la sorte, la fiction ne diffère pas de la représentation et de la métaphysique dans son histoire où se dégrade ce qui de la présence comme de l'absence faisait signe de l'être. La déconstruction ne peut être évitée si l'on veut penser la chose même, l'être en tant qu'être, *l'infinif d'être du réel et du langage*. Comment, en effet, ne pas retomber dans l'idée, l'objet, le concept, les valeurs, leur tourniquet relativiste, toute la panoplie de la représentation fondée depuis la modernité dans la subjectivité ? Ce qui ne veut rien dire d'autre que : *comment affronter le nihilisme et penser le sens du monde ?* Tel est le second enjeu de la lucidité fictionnelle.

Repartons dès lors de l'expérience de la fiction. Toute fiction est une opération de langage (de tout langage, fût-il de gestes, de couleurs, de sons, d'émotions même...), *a fortiori* de langage verbal. Et toute fiction s'opère dans une formation qui peut être d'images, de couleurs et de lignes, de sons, de rythmes et de mélodies, de mots, de phrases et de textes ou de discours, et ainsi de suite, l'essentiel tient dans son expérience. Expérience de quoi ? Non pas d'un sujet qui serait constitué et constituant d'objet, encore moins d'un soi-même identifié, mais d'un corps inexpérimenté. L'expérience de cette inexpérimentation implique que le corps humain ne devient tel que dans l'affrontement de l'écart que creuse en lui l'épreuve de la disparition, de la défaillance et de l'absence — en un sens, de la finitude — qui se révèle à travers le langage. C'est pourquoi l'expérience dite naturelle de la sensation est dès l'origine manquée et suppléée par l'expérience formatrice de la perception — de Husserl à Merleau-Ponty, la phénoménologie n'a eu de cesse de nous le montrer contre tous les naturalismes. Or cette formation, si elle est appelée par la perte originaria de la présence sentie à cause du langage, ne peut que mobiliser en même temps ce qui aura causé cette perte. Autrement dit, l'expérience du corps inexpérimenté est celle de la formation en langage de la relation dans la différence — une différence entre le langage et le réel qui prend forme dans la différence de l'apparaître et du dire, la différence phénoméno-logique. Et cette formation en langage implique *un façonnement qui prend part au réel* que signifie le fictionnel. Autrement dit encore, le corps inexpérimenté se constitue grâce à la relation fictionnelle en cause dans la *différance* de son inexpérience d'être parlant. Tel apparaît le

réel de son expérience, non pas dans la réception passive d'un déjà-là qui n'est jamais donné en pleine substance présente, illusion métaphysique de l'idée, de la matière ou du sujet, mais « dans » rien, mieux grâce au rien (de déjà-là, d'étant) où se forme dans la différence la donation de la relation qui devient donation du rien d'étant de l'être en même temps que donation fictionnelle de l'étant.

L'expérience fictionnelle du corps inexpérimenté de l'être parlant n'est donc pas fictive, au sens d'irréelle. Elle n'en reste pas moins une expérience de fiction dont les fictions au sens restreint — épopées, tragédies, peintures, symphonies, poèmes, sculptures, romans, westerns, séries télévisées, ... toutes celles qui *mettent en jeu* leur irréalité — remettent en jeu du même coup la formation fictionnelle. Cette formation fictive se façonne par le rythme, la narration et la figuration (fût-elle de couleur, de son, de concept, de geste ou même d'affect) affrontées à la différence phénoménologique et à l'impossible représentation du réel en même temps que vouées à défaire, à déconstruire les représentations. De la sorte, si une fiction se donne comme réelle, elle se constitue comme leurre ou mensonge. Si une fiction se montre comme fictive, elle joue à juste titre de la dimension fictionnelle, elle met à l'épreuve l'inexpérience pour ouvrir d'autres relations au réel comme au langage.

Soit une souris. Pour nous, quotidiennement, elle est perçue comme un petit animal parasite ou familier... Pour un cinéaste, une figure de dessin animé... Pour un naturaliste, un mammifère rongeur... Pour un physiologiste, des systèmes d'organes... Pour un biologiste, un ensemble de gènes, de cellules... Pour un chimiste, des combinaisons de molécules... Pour un physicien, un agglomérat d'atomes, de particules... Où est le réel de ces logophénomènes, de ces façons diverses d'apparaître, de ces réalités ? Partout et au-delà (et en ce sens nulle part de défini) — impossible à représenter. Ce qui n'empêche pas la qualité unique de la souris, même si dans l'espace-temps elle n'est que fugitive... Il y a donc une para-phénoménalisation du réel qu'approchent ou peut-être mieux que provoquent ou que révèlent les logophénoménalisations fictionnelles des êtres parlants. Double jeu, du réel dans la mobilité de ses brisures *et* de la réalité (du monde humain) dans la multiplicité de ses fictions.

Ainsi, l'expérience de la fiction, loin de s'opposer à la pensée rationnelle apparaît au contraire comme condition de la lucidité fictionnelle de la philosophie. À coup sûr, sa lutte millénaire au nom de la raison, de la logique, du principe d'identité et, au plus exigeant, parce qu'il engage le sujet de l'énonciation, de la non-contradiction à soi justifie amplement son rejet du spectre de la « fiction » au sens de la chimère consolatrice et aveugle. Et il

serait absurde de réclamer une philosophie irrationnelle, encore moins de l'irrationnel. Mais cette position génératrice, après le questionnement, de l'activité philosophique n'empêche pas sa relation avec la fiction au sens restreint du fictif comme au sens élargi du fictionnel.

Deux brèves incursions dans la philosophie s'avèrent nécessaires pour en mesurer, en dépit de leur énoncé allusif, les effets.

Première incursion, Platon, le mythe et le dialogue socratique...

L'opposition classique du *mythos* et du *logos* assimilée à l'opposition entre croyance mythique et raison logique relève de la conception téléologique de l'histoire dans sa version positiviste. Outre que les deux mots signifient anciennement la parole¹, la relation de la tragédie grecque aux légendes homériques implique un questionnement, voire une radicale remise en question du mythe qui exclut la crédulité aveugle. La philosophie n'est pas en reste puisque Platon n'aura cessé d'avoir recours au mythe selon un triple modalité². Soit de façon *critique*, au nom du *logos*, dans une opposition marquée aux récits homériques, parce que le mythe n'est ni vérifiable, par les sens ou par l'idée, ni argumentatif, mais narratif. D'où l'exclusion bien connue du poète hors de la « république » puisqu'il subit et propage le charme et le plaisir, le jeu incantatoire, l'émotion et l'imitation, provoqués par le mythe. Soit de façon *complémentaire*, lorsque la philosophie établit une relation constructive au mythe par l'interprétation qu'elle en donne. Le mythe dans ce cas est utile par les fonctions pédagogiques qu'il favorise : persuader et éduquer politiquement et éthiquement, en particulier en tant qu'alternative à la violence psychologique, sophistique ou rhétorique, ou encore transmettre ce qui est mémorable, en particulier concernant les dieux, les héros et les hommes. Soit enfin de façon *supplémentaire*, lorsque le *mythos* supplée aux déficiences du *logos* lui-même, à ce qu'il ne peut exprimer par lui seul. Le mythe d'Éros³, où se trouve affirmé que « Éros est philosophe », est évidemment le plus significatif puisqu'il indique le désir et l'ascension propres à la recherche philosophique, liés à la double nature d'Éros, *poros*, expédient ou ressources, et *penia*, pauvreté ou indigence,

¹ À suivre Walter Otto (*Essais sur le mythe*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987), le mythe (geste et rite compris) est porteur d'une prétention à la « vérité originelle » et la langue manifeste dans la parole cette vérité.

² L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspéro, 1982.

³ Platon, *Banquet*, 202 d-204 c.

rapportés à la condition « intermédiaire » (de *daimôn*) de la philosophie, entre savoir et ignorance. L'écart de la vérité et du savoir, sa lacune, est de la sorte inscrit dans le *logos* philosophique !

Plus encore, dans *Les Mythes de Platon*¹, Karl Reinhardt ne se contente pas de montrer l'intrication du *logos* et du *mythos* : il souligne la force créatrice du mythe et de sa méta-phorisation par rapport au cosmos lui-même — il est vrai en fonction de la téléologie « spirituelle » de Platon dans l'âme et l'idée. Il n'empêche : le mythe intervient effectivement aussi bien dans la formation du dialogue (*Critias*, *Gorgias*, *Protagoras*...) et la structure même du texte (*Banquet*) que dans celle de son fond (*Timée*). Il est, en tout cas, fiction en tant que jeu (« Nous voyons comment tantôt le mythe joue la logique, tantôt comment à son tour la logique, démontrant à partir du mythe, joue le mythe, et comment les deux se mettent à flotter. »²) et en tant que « forme de ce qui est indirect »³. Le passage obligé par l'indirect est la part de vrai de la « copie » : sa reconnaissance implicite de la différence logo-phénoménale. À tous égards, chez Platon, le mythe marque la force démiurgique de la fiction.

La conclusion s'impose : explicitement autant qu'implicitement, la fiction est essentielle à la pensée platonicienne. Comme repoussoir du mythe et de la poésie (sans parler de la sophistique), elle met en jeu la *destruction* du fictif. Comme excédance dans le supplément chargé de dépasser ou au moins d'exposer la contradiction interne, à l'instar de ce qui anime les tragédies, elle s'affronte à l'*impossible*. Comme appui, dans l'illustration pédagogique, et comme structuration, par jeux dialogiques qui, bon gré mal gré, correspondent à la double invention de la démocratie et de la tragédie, et par Socrate qui introduit une distance dans l'identification du discours, elle accomplit sa *formation* — les dialogues jouant du rythme et jouant de l'argumentation, l'équivalent philosophique de la narration, la parole portée par le nom de Socrate jouant de sa figuration⁴...

Il y a donc bel et bien une naissance fictionnelle de la philosophie qui assume le fictif. Car Platon à la fois rejette et réintègre le *mythos* en même temps qu'il y trouve ses ressources dans l'invention de la philosophie⁵. Car si

¹ K. Reinhardt, *Les Mythes de Platon*, trad. fr. A.-S. Reineke, Paris, Gallimard, 2006.

² *Ibid.*, p. 46.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ Reprise, dans ce passage, des générateurs proposés dans *La Fiction et l'Apparaître*, Paris, Albin Michel, « Collège international de Philosophie », 1993.

⁵ Et cela, bien sûr depuis les Présocratiques : les travaux de Lambros Couloubaritsis n'auront cessé de montrer cette intrication *logos/mythos*, depuis au moins *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990 (1986).

Éros, le désir, comme Socrate, est philosophe, c'est depuis l'écart reconnu du savoir à la vérité (du savoir au non-savoir) et, dans cet écart qui ouvre le désir, depuis l'engendrement d'une autre forme de pensée. Singulièrement, grâce à la forme du dialogue affronté à l'impossible à dire (de la justice, entre autres, et certes pas en dernier), le jeu des contradictions amène la tension de l'argumentation — d'abord question et réponse — vers le dénouement qui exige la non-contradiction et découvre la raison, la met en œuvre...

Seconde incursion, Husserl et la fiction phénoménologique...

Que le terme de « fiction » pour Husserl soit le plus fréquemment équivalent à celui de chimère ne fait guère de doute. Il peut sembler d'autant plus surprenant de lire dans un de ses livres majeurs : « Ainsi peut-on dire véritablement, si on aime les paradoxes et, à condition de bien entendre le sens ambigu, en respectant la stricte vérité : la “fiction” constitue l'élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences éidétiques ; la fiction est la source où s'alimente la connaissance des “vérités éternelles” »¹. Reste que jamais à ma connaissance il ne développera spécifiquement cette notion de fiction qu'il prend bien soin au contraire de relativiser dans une note de la même page : « Cette proposition montée en épingle a tout ce qu'il faut pour tourner en ridicule dans le camp naturaliste le type éidétique de la connaissance ». Dès lors comment comprendre cette affirmation de « l'élément vital » et de la « source » que constituerait la fiction tout en ne la « montant pas en épingle » ?

Cette ambiguïté est motivée d'abord par le sens négatif attribué au mot « fiction », équivalent à irrationnel et irréel. Par exemple, dans sa critique de la « connaissance fictionnaliste » de Hume, Husserl reproche à l'empirisme sensualiste qui reste enfermé dans l'immanence des *data* sensibles de réduire les « catégories de l'objectivité » à des fictions². Autrement dit, le scepticisme humien aboutit à un idéalisme. À l'opposé, il signale que les fictions mathématiques pour Hume (« nombre, grandeur, continuum, figures géométriques, etc. ») sont pour lui, Husserl, des « idéalizations du donné intuitif nécessaires pour la méthode³. » Mais, si ce n'est pas expliqué dans ce

¹ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 227.

² E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 100-102.

³ *Ibid.*, p. 101.

passage, en quoi de telles « idéalizations » garantiraient-elles l'objectivité scientifique ? Ce fut, en un sens, la question qui mit en branle toute sa pensée.

Quelle est en effet l'orientation de la phénoménologie ? Sous-tendue par l'exigence d'une théorie de la connaissance, elle découvre l'exigence d'échapper à ses impasses (psychologistes, mais aussi logicistes) par un retour à la « chose même » dans son apparaître, le phénomène. La « méthode » phénoménologique peut alors être fixée. Mais Husserl a-t-il jamais fixé sa méthode ? On peut plus qu'en douter puisqu'il a réservé la *quasi* totalité des publications de son vivant à des livres de méthode, laissant inédites des milliers et même des dizaines de milliers de pages manuscrites aux descriptions phénoménologiques concrètes. Néanmoins, il est assuré que méthode et description impliquent la réduction éidétique et transcendantale à la conscience intentionnelle et la description éidétique des phénomènes (entre flux de vécus et profils d'apparitions). Les deux visent à dégager les conditions et les formations *a priori* de l'expérience phénoménale jusqu'à la condition transcendantale du sujet (*a priori* et historique à la fois — une question toujours en suspens). Ces conditions/formes *a priori* cherchent les invariants des « apparaître » — tels que la perception pour le corps ou le temps ou autrui ou la passivité, etc. Or, dégager cela, c'est décrire des « essences », fussent-elles vécues, et confirme que la réduction et la description constituent une recherche éidétique (génétique ou structurale — ou les deux) : effectivement, que la phénoménologie est ontologiquement orientée vers le phénomène par la recherche d'une éidétique n'a jamais été révoqué en doute par le fondateur de ce courant. Si la réduction met bien à nu le sujet *a priori*, cette subjectivité n'en est pas moins liée à des vécus intentionnels dont les formations éidétiques (de contenus sensibles) constituent les conditions (d'apparition) du phénomène (distinctes des apparitions « matérielles » — ce qui laisse en suspens la question des « motivations » de la formation éidétique). Décrire le phénomène passe toujours par la description *éidétique* des modes d'apparaître, des modélisations et des modifications de toute phénoménalisation, faute de quoi il n'y a qu'affirmation d'un solipsisme subjectiviste ou d'un phénoménisme empiriste.

Or, que disent les *Ideen I* de la « méthode de saisie des essences » (au § 70 : « Rôle de la perception dans la méthode de clarification des essences. La position privilégiée de l'imagination libre »)¹ ? La saisie éidétique se fait sur la base de présentifications par l'imagination, la perception, la mémoire... La plus grande clarté est obtenue par la « perception donatrice origi-

¹ E. Husserl, *Idées directrices*, *op. cit.*, p. 223 sq.

naire »¹, en premier lieu externe, avec le retour sur elle de la réflexion. Cependant, les « images libres » de la présentification sont privilégiées par rapport aux perceptions². C'est ainsi que le géomètre témoigne du privilège de l'imagination par rapport aux figures ou aux modèles par sa « liberté de pouvoir changer arbitrairement la forme de ses figures fictives, de parcourir toutes les configurations possibles au gré des modifications incessantes qu'il leur impose, bref de forger une infinité de nouvelles figures ; et cette liberté lui donne plus que tout accès au champ immense des possibilités éidétiques qui leur font un horizon infini »³. Et le dessin qui en résulte « *suit* normalement les constructions de l'imagination et la pensée éidétiquement pure qui s'élabore sur le fondement de l'imagination »⁴. Il en va de même avec le phénoménologue pour qui « les configurations éidétiques sont également en nombre infini »⁵. Les décrire demande toujours autant d'imagination : « Ici aussi la liberté dans l'investigation des essences exige nécessairement que l'on opère sur le plan de l'imagination »⁶. Ce qui ne va pas sans « transformer librement les données de l'imagination »⁷, grâce aux fertilisations de l'intuition originaire, mais aussi par des exemples de l'histoire, « dans une mesure encore plus ample par l'art et en particulier par la poésie »⁸. Autrement dit par des fictions : « Sans doute ce sont des fictions ; mais l'originalité dans l'invention des formes, la richesse des détails, le développement sans lacune de la motivation, les élèvent très au-dessus des créations de notre propre imagination »⁹. Et le paragraphe se termine par la phrase citée en commençant sur la fiction « source où s'alimente la connaissance des "vérités éternelles" »... Husserl parle des fictions au sens restreint, mais leur apport original vient appuyer un processus de pensée identifié au processus de l'imagination axé sur la description des essences.

Certes, au paragraphe 23, la « spontanéité des essences » entraînait le refus de les considérer comme des fictions. Analogue à la perception sensible, « l'intuition des essences »¹⁰ ne relève pas de la fiction au sens lié à

¹ *Ibid.*, p. 224.

² *Ibid.*, p. 225.

³ *Ibid.*, p. 225.

⁴ *Id.*

⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 226-227.

¹⁰ *Ibid.*, p. 78.

« l'acte de feindre »¹, à l'exemple du centaure. Il n'empêche... La description éidétique des présentifications de la conscience intentionnelle exige bien l'imagination libre dans ses variations infinies, ses « modalisations » qui font entrer l'expérience « dans le mode du comme si »², ou encore elle exige des « modifications » de la « certitude simple »³, ce qui implique un « concept d'expérience élargi »⁴. Et même, en dehors de la perception, d'autres modes d'intuition existent qui ont le caractère de « modifications de ce "Soi-même-là présent à soi-même" » et qui sont des modifications de la présence dans le temps⁵. Ainsi, pas de description éidétique de l'origine intentionnelle de la relation au phénomène sans façonnement modélisant et modifiant dont la fiction (son « imagination ») ne peut avoir lieu sans la condition décisive ou l'élément du langage. Husserl le reconnaîtra au moins dans *L'Origine de la géométrie* où le lien de la « langue » et des « objectivités idéales »⁶ est affirmé : « C'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire, sa chair linguistique »⁷ que l'idéalité géométrique, comme celle de toutes les sciences, atteint son objectivité idéale dans « l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur »⁸.

La présentification implique donc une opération de l'imagination dans le langage qui, en tant que langage, présentifie dans l'absence au creux même de la présence, est *absentification pour être présentification* par formation en langage — fiction !

*

À travers ces deux incursions dans l'histoire de la philosophie, l'élément fictionnel apparaît de façons multiples. Avec Platon, avec le *mythos* joint au *logos* selon la triple modalité de l'antithèse, de la complémentarité et de la supplémentarité, le fictionnel affirme la genèse de la raison depuis le dialogue des opposés et la recherche des résolutions aux tensions contradictoires (ouvertes déjà dans la politique et dans la tragédie) autant que

¹ *Ibid.*, p. 76.

² E. Husserl, *Expérience et jugement*, trad. fr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, « Épiméthée », 1970, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Id.*

⁵ E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*, *op. cit.*, p. 120.

⁶ E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, introduction et traduction par J. Derrida, Paris, PUF, « Épiméthée », 1962, p. 180-181.

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

depuis le modèle socratique du désir entre savoir, non-savoir et vérité, et autant que depuis le modèle géométrico-mathématique de l'univocité et de la non-contradiction. Et avec Husserl, l'élément fictionnel forge l'éidétique de la conscience intentionnelle, les signifiances des phénomènes, par esquisses modalisantes et modifiantes du langage.

... En même temps, ces indications désignent le risque de la fiction bien au-delà de la reprise historique de l'un ou l'autre philosophe. Bien au-delà de la prise de conscience qui se bornerait à un constat constructiviste et relativiste, ce risque est celui même des possibilités humaines — de leur désir maintenu dans la liberté. Car les possibilités ouvertes par l'élément fictionnel, autrement dit la mise en jeu fictionnelle des possibilités des langages, œuvrent au dégagement même de la pensée de l'engagement dans l'action à venir. La lucidité fictionnelle, au creux même du désir de raison, met à découvert le double risque de la pensée et de l'action.



Une autre histoire de la contingence : Parcours aux limites de l'ontologie phénoménologique, à partir de D. Giovannangeli, *Finitude et représentation* (2002)

Par GAUTIER DASSONNEVILLE

Université de Liège – Université de Lille 3

L'enjeu des « Six leçons sur l'apparaître » publiées dans *Finitude et Représentation*¹ consiste à marquer l'écart qui sépare le point de vue de la critique de la connaissance, jusque dans sa figure phénoménologique, du point de vue de l'ontologie, où s'opère un renversement du paradigme du « fini dans l'infini » à celui de « l'infini dans le fini ». La tension entre « l'infini intentionnable » et « le fini intuitionnable » est ainsi éprouvée à différents niveaux, et la tâche de l'ontologie reviendrait à penser l'opposition de l'infini et du fini, en tant qu'elle recoupe celle de la chose et de ses représentations. Pour travailler dans ce cadre tout en interrogeant les limites, Daniel Giovannangeli ouvre sa lecture par un déplacement de la Crise vers la phénoménologie elle-même : en effet, le diagnostic husserlien identifie la cause de la crise européenne dans le positivisme et entend trouver un remède dans la philosophie transcendantale. Mais, s'il est convenu, depuis Heidegger, de voir en la philosophie moderne une pensée de la représentation, il revient au structuralisme, et à Foucault en particulier, d'avoir mis en perspective cette mise en scène de l'homme par lui-même, et dénoncé la phénoménologie comme une « rêverie de la représentation ». Ainsi, la critique foucauldienne de la phénoménologie reproche à cette dernière de prétendre à la représentabilité intégrale alors même que la découverte kantienne de la finitude, à savoir que l'incapacité pour le sujet d'avoir une intuition intellectuelle le caractérise comme être fini, a rendu ce projet intenable.

¹ D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

Face à ce constat, D. Giovannangeli met en évidence une histoire de la philosophie dans laquelle trois paradigmes ou *épistémès* se succèdent, de la pensée classique à la pensée contemporaine : « l'âge de la représentation et de l'infini positif », « l'âge de la représentation conjuguée à la finitude sensible » et « l'âge de la finitude délivrée de la représentation ». Il prend ainsi la mesure et évalue les conséquences d'un couplage théorique entre la représentation et la finitude. Mais, contre Foucault, il affirme l'émancipation de la phénoménologie vis-à-vis de la pensée de la représentation et considère, avec Merleau-Ponty, la manière dont l'idée de la précédence de l'infini sur le fini est devenue étrangère. En suivant la piste merleau-pontienne du « grand rationalisme », il s'agit de repartir de l'idée selon laquelle la pensée négative n'est qu'une ombre au cœur de la plénitude de l'infini, propre à l'âge classique, et de réévaluer à quel point cette idée nous serait devenue étrangère. C'est dans cette perspective que D. Giovannangeli fait valoir la formule sartrienne de l'objectivité du phénomène — *l'infini dans le fini* — tout en la mettant face à un enjeu important, celui du déplacement effectué par Levinas lorsqu'il reprend le syntagme dans *Totalité et Infini*¹. En effet, contrairement à Sartre qui, au début de son essai d'ontologie phénoménologique, entérine le progrès de la pensée moderne d'avoir fondé le monisme du phénomène sur le dualisme unique de l'infini et du fini, Levinas, quant à lui, vise à « déborder les limites de l'objectivité, à faire éclater les contraintes que laissent peser sur l'intentionnalité les privilèges conjoints de la théorie et de la représentation, et à ouvrir la pensée au transcendant qui n'est en aucun cas un objet »², et cela dans un geste que Dominique Janicaud a pu qualifier de « tournant théologique ». Comme l'observe D. Giovannangeli, l'opération levinassienne déroge à l'idée que l'objectivité de la méthode phénoménologique, déroulée à partir de l'intentionnalité, préside à un « athéisme de la perception » (Granel), ou encore à un « athéisme méthodologique » (Aron)³. Mais il montre également comment la pensée du second Husserl, qui vise à remonter de la *doxa* à l'*Urdoxa*, notamment dans un texte comme *La Terre ne se meut pas*,

¹ « Il ne suffit pas de la [l'idée de l'infini] distinguer formellement de l'objectivation. Il faut dès maintenant indiquer les termes qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini. L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir. Non pas comme Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de le satisfaire. » (E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 42.)

² D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, op. cit., p. 26-27.

³ *Ibid.*, p. 26-27.

peut elle-même être interprétée en un sens qui la ramène à l'histoire des religions, plutôt qu'à l'histoire des sciences, comme l'a fait M. Serres : déniaut le modèle copernicien auquel Kant adosse sa critique, le geste husserlien de réduction des théories astronomiques renouerait avec la recherche pascalienne du point fixe incarné par Jésus-Christ. La première leçon de *Finitude et représentation* se conclut ainsi sur le positionnement incertain de la phénoménologie, entre un ancrage athée et un autre théologique.

C'est à la lumière de cette ambivalence que nous nous proposons de réinterroger l'ontologie phénoménologique sartrienne, dont le travail de D. Giovannangeli met en avant la singularité et la pertinence pour penser la question de l'Être, tout en la mettant en débat. En ce sens, dès *La passion de l'origine*¹, avec et chez Sartre, il signale comment la phénoménologie, livrant le monde comme phénomène, enveloppe une ontologie d'une part, et gagne l'objectivité de tous les phénomènes par un recours à l'infini d'autre part. Mais cela étant posé, il perturbe cette calme délimitation par le biais de la critique de Derrida selon laquelle le rapport de l'homme à Dieu continue de jouer un rôle fondamental dans l'ontologie sartrienne, ce qui reviendrait à dire en termes heideggériens que la pensée sartrienne resterait une ontothéologie². Cela conduit D. Giovannangeli à attirer l'attention sur la manière dont « l'athéisme sartrien » reprend à son compte la seconde preuve cartésienne de l'existence divine tout en comprenant que « l'être vers lequel se dépasse la réalité-humaine est "au cœur d'elle-même" »³. On le voit, de *La passion de l'origine* (1995) à *Finitude et représentation* (2002), l'ontologie phénoménologique est mise en inquiétude de l'intérieur comme de l'extérieur, la lecture derridienne poussant d'une certaine manière Sartre vers la position de Levinas, lecture à laquelle la distinction des deux versions de « l'infini dans le fini » résiste. Ce sont les raisons de cette mise en inquiétude, à partir du débat interne à la pensée sartrienne, que nous voudrions explorer ici en quelques grandes lignes, ouvertes par la lecture giovannangélienne.

¹ D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 10.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Pour commencer ce parcours, il convient de faire le point sur la nuance marquée dans les *Carnets de la drôle de guerre*¹ quant à l'interprétation aronienne de la phénoménologie comme « athéisme méthodologique », dont une des applications, présentée par Sartre, serait d'assurer la critique radicale de tout effort pour saisir l'événement historique *comme il fut*. Sur ce point, Aron est présenté comme un relativiste pour qui prétendre accéder à l'événement en soi reviendrait à prendre le point de vue de Dieu ; Sartre décèle dans cet argument un postulat d'idéalisme, où l'*en-soi* est dégradé en *être-pour* et la connaissance substituée à l'être. Ainsi formulé, l'athéisme méthodologique tournerait à vide, parce que prisonnier d'un idéalisme sous-jacent. C'est pourquoi, sur la base des récents acquis de ses carnets de guerre qui dotent l'être-pour d'un être subsidiaire sur fond d'en-soi, Sartre cherche à attribuer une certaine forme d'en-soi au pour-autrui à partir du concept de facticité. À titre d'exemple, Sartre se demande si la conversation tenue entre deux personnes existe en soi ou n'existe que pour l'une et pour l'autre, indépendamment. Sa réponse considère la manière dont l'en-soi ressaisit ce qui lui échappe dans la néantisation en donnant à cette néantisation la valeur d'un fait : par la facticité, la conscience néantisante est « ressaisie par derrière par l'en-soi qu'elle néantise »², et c'est en cela que « l'en-soi est son propre néant³ », c'est-à-dire qu'il précède la conscience : « Cette mince pellicule d'existence par quoi l'en-soi recouvre sa propre néantisation, c'est précisément la facticité ou limite à la transparence de la conscience »⁴. Le fait de la néantisation échappe lui-même à toute néantisation. Il n'*existe-pour* personne ; il est en-soi et n'a nul besoin d'*être-pour-Dieu*. Aussi la facticité s'étend-elle à la conversation, qui reçoit ainsi son être en-soi plutôt que d'exister uniquement *pour* une tierce personne, ce qui eût introduit à nouveau l'idéalisme et le recours à Dieu. Ces prémices d'analyses sont réinvesties dans *L'Être et le Néant*, où Sartre remonte à l'idée de Dieu après avoir mis en évidence le sens phénoménologique du regard dans la constitution de l'objectivité de la réalité-humaine. Par cette voie, le phénoménologue français réduit Dieu à n'être que l'hypostase d'une dimension du pour-autrui, celle de la tierce conscience par laquelle le jeu de renvois entre transcendances est figé en objet. Dieu n'est ainsi rien d'autre que le concept d'autrui poussé à la

¹ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 2010, p. 490-492.

² *Ibid.*, p. 491.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 492.

limite¹. Il est significatif, en ce sens, que Sartre rejette d'abord le *Mitsein* pour cause d'idéalisme résiduel de la transcendance heideggérienne², avant de l'intégrer comme structure propre du pour-autrui, délivrant l'expérience du nous-objet. Cette dernière structure, Sartre l'avait entrevue d'emblée, est le *tiers*, objet du concept-limite d'altérité, au sein duquel se polarisent ceux d'humanité (totalité du nous-objet) et de Dieu (regard unilatéral).

Finalement, la version sartrienne d'un athéisme phénoménologique est inhérente à une recherche qui met toutes ses forces dans le sauvetage de la chose en soi, de laquelle la conscience tiendra sa sauvegarde. C'est en ce sens que, contre l'idéalisme, l'introduction de *L'Être et le Néant* prend congé de la version husserlienne de l'intentionnalité et développe un argument par « la preuve ontologique ». Pour le dire avec Jean-Philippe Narboux³, Sartre formule une « théorie anti-constitutive de la transcendance intentionnelle » : là où Husserl confère au corrélat intentionnel un statut problématique, le phénoménologue français lui confère un statut apodictique et attribue à l'intentionnalité une nécessité de fait. Le recours husserlien à des intentions vides pour fonder l'objectivité de l'objet ne concourt en fait qu'à masquer la transcendance de l'objet et le véritable sens constitutif de la transcendance pour la conscience, à savoir que « la conscience naît *portée* sur un être qui n'est pas elle »⁴. Le sens fort de l'intentionnalité repose ainsi sur le lien profond et insécable entre facticité et transcendance. Le sixième et dernier paragraphe de l'introduction de *L'Être et le Néant* se départit ensuite assez rapidement de ce qu'il désigne comme le préjugé très général du créationnisme afin de faire valoir un nouveau point de vue : la contingence de l'être-

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 2001 (1943). Voir p. 305, puis p. 463, au terme de l'analyse de la structure du « nous »-objet.

² *Ibid.*, p. 288.

³ <https://sites.google.com/a/narboux.fr/jean-philippe/textes-en-ligne/varia/commentaire-sur-sartre-l-etre-et-le-neant>. À vrai dire, le commentaire linéaire de J.-Ph. Narboux montre comment le « recours à l'infini » est finalement critiqué chez Husserl comme un « tour de passe-passe » par lequel le phénoménologue allemand, infidèle au principe de l'intentionnalité, fonde l'objectivité de l'objet sur le non-être. Il faut donc signaler le choix de la lecture giovannangélienne, qui maintient active une étape du raisonnement sartrien (§1 de l'introduction de *L'Être et le Néant*) que le §5 semble dépasser. Notons simplement ici que la lecture ouverte de D. Giovannangeli se justifie au moins par les bénéfiques herméneutiques qu'il tire du dialogue constant dans lequel il maintient les différents auteurs convoqués dans ses analyses.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 28.

en-soi. Énoncé, du point de vue de la conscience, par le biais d'un anthropomorphisme : l'être est *de trop*¹.

Pour poursuivre notre enquête, il convient maintenant de réinvestir un passage des *Carnets de la drôle de guerre*, faisant état de l'une des premières tentatives de conciliation de Husserl et Heidegger, grâce auquel, probablement, *L'être et le néant* peut s'autoriser le geste « brutal » de confondre conscience transcendantale et *Dasein*. Dans ce passage d'une « densité redoutable »², c'est en termes de « dialectique transcendantale »³ que « l'infini et le fini s'impliquent réciproquement comme la thèse et l'antithèse »⁴. Une question de Simone de Beauvoir est à l'origine de l'analyse : elle s'étonne de ce que la conscience humaine se construise un monde aux dimensions démesurées pour l'homme. Sartre répond que « les proportions humaines sont celles de l'*activité* humaine, non de la conscience »⁵. Distinguant dès lors, pour la conscience, l'être-dans-l'homme et l'être-dans-le-monde, Sartre affirme que la conscience transcendantale, ne pouvant exister qu'en se transcendant à l'infini, se crée un « représentant fini dans un monde infini »⁶.

Or il importe de remarquer que Sartre met son analyse sous le signe du « délaissement », tout en procédant à une torsion de son sens heideggérien⁷ d'épreuve de la présence de l'ustensilité plutôt que de l'infini. Dans un même élan, Sartre relie le délaissement à un thème philosophique classique, celui de l'étonnement, auquel il donne sa tonalité existentielle : une sorte de stupeur,

¹ *Ibid.*, p. 33.

² Ainsi que D. Giovannangeli le qualifie lorsqu'il s'y rapporte, p. 112-113. Grégory Cormann, giovannangélien de formation, commente également ce texte dans son compte rendu de Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, publié dans la *Revue philosophique de Louvain*, 2002 (1-2), p. 283-290.

³ *Ibid.*

⁴ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 223.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ Juliette Simont note que « le mot d'infini n'apparaît pas sous la plume de Heidegger, sinon pour être récusé. Le "délaissement" — ou la "déréliction" selon la traduction de Corbin — s'éprouve non pas en présence de l'infini, mais de l'ustensilité, où la réalité-humaine "est affectée à un 'monde' et [...] existe en fait avec d'autres". Autrement dit, le délaissement n'est pas dû à ce qui transcende infiniment la conscience, mais à ce qui l'empêche d'être en tête à tête permanent avec sa possibilité la plus propre, la mort ». *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 1411, n. 181, qui cite ici *Être et Temps*).

« voisine de l'effroi de Pascal »¹, est provoquée par l'éloignement des étoiles dont la perception contient une tentative d'utilisation qui se heurte à leur caractère « hors-de-portée ». Contrairement à Bergson qui faisait de cette expérience le révélateur d'une action virtuelle à la mesure des progrès possibles de l'intellection, Sartre la rattache au sentiment de la finitude sensible dans la mesure où elle se joue au niveau du corps : « c'est mon corps *senti* comme mien », et à ce niveau, l'antithèse du fini et de l'infini « n'est plus créée mais *subie* »². Et de conclure la réflexion sur l'étonnement du Castor en ces termes, qui accusent clairement le dévoiement des motifs heideggériens à partir de Husserl : « le conflit entre l'ustensilité et la non-ustensilité, c'est-à-dire entre le fini et l'infini, est précisément à l'origine du délaissement humain. C'est par la conscience transcendante que l'homme est délaissé dans le monde »³.

Pour le dire d'un coup, le délaissement de l'homme signe la contingence de la conscience en ce sens qu'elle est liberté qui *n'est pas son propre fondement* dans un monde incréé (par Dieu). C'est en ce sens que, avec ses raccourcis, la célèbre conférence de 1945 intègre l'idée de délaissement à la défense de *l'existentialisme athée*. En effet, le délaissement de l'homme y apparaît comme le corollaire de la non-existence de Dieu et renvoie la réalité humaine à sa condition : elle est une liberté jetée au monde et qui ne trouve, partout où elle se dirige, que son propre projet. Si *L'Être et le Néant* ne développe pas d'analyses du délaissement pour lui-même, reste qu'il en mobilise le thème à quelques reprises, notamment pour caractériser la responsabilité qui incombe à l'être qui *a à être* son être, c'est-à-dire qui doit se choisir, qui est « condamné à être libre » : « je ne rencontre que moi et mes projets, de sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être entièrement responsable de moi-même »⁴. Ainsi, retrouvant une tonalité heideggérienne, le délaissement renvoie au motif de l'assomption de son être par la réalité-humaine et corrélativement à une herméneutique de l'existence, ainsi que l'introduction de la théorie des émotions le notait, et de même que *L'Être et le Néant* le reprend : « Ainsi l'adversité des choses et leurs potentialités en

¹ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p.224. Dans l'économie des *Carnets*, il est remarquable que la découverte du « délaissement » ait une expérience du Castor pour élément déclencheur ; en effet, le premier contact de Simone de Beauvoir avec la philosophie « s'était traduit par une sorte de stupeur vraiment existentielle et authentique » (p. 368).

² *Id.*, nous soulignons.

³ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 224.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 601.

général sont éclairées par la fin choisie. Mais il n'y a de fin que pour un pour-soi qui s'assume comme délaissé au milieu de l'indifférence. Par cette assumption, il n'apporte rien de neuf à ce délaissement contingent et brut, sauf une signification ; il fait qu'il y a désormais un délaissement, il fait que ce délaissement est découvert comme situation »¹.

Reste encore que, face à son délaissement, la réalité-humaine peut répondre par l'*appropriation* : dans un monde fini pour un homme fini, dit Sartre, il n'y aurait pas délaissement mais appropriation. Or, le problème de la possession est à mettre au premier plan dans la pensée sartrienne. Présent dès les recherches sur l'imagination, il occupe une place privilégiée à partir des *Carnets*, où Sartre y revient au moins à deux reprises : la première fois dans sa petite autobiographie intellectuelle, où il expose son désir de possession du monde par la connaissance, la seconde fois, au cours d'une analyse qui conduira l'essai de 1943 à penser la possession comme une catégorie cardinale de la réalité-humaine. En vérité, au-delà de la thématization de la « Possession », le couple délaissement-appropriation fait signe vers ce que nous appellerions une *dépossession originaire* : la réalité-humaine est fondamentalement un « manque d'être » et, de ce fait, elle se perd dans le monde pour le faire apparaître. La dépossession originaire désigne cet épuisement de la facticité en transcendance. La transcendance sartrienne a ainsi pour corollaire une conception dynamique de l'être-au-monde qui vient contrecarrer la transcendance heideggérienne, par trop statique². Aussi est-ce à ce niveau que la dialectique de l'infini et du fini peut être interrogée à nouveaux frais comme lieu de l'émergence des significations : « l'homme, étant transcendance, établit le signifiant par son surgissement même et le signifiant, à cause de la structure même de la transcendance, est un renvoi à d'autres transcendants qui peut se déchiffrer sans recours à la subjectivité qui l'a établi »³. La signification d'un transcendant particulier est ainsi prise dans un système de renvoi infini aux autres transcendants dont la clé est le pour-soi, au même titre que le corps est le centre de référence indiqué en creux par

¹ *Ibid.*, p. 553.

² *Ibid.*, p. 140-141 : « On voit dans quelle mesure il faut corriger la formule de Heidegger : certes, le monde apparaît dans le circuit de l'ipséité, mais le circuit étant non-thétique, l'annonciation de ce que je suis ne peut être elle-même thétique. Être dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur. Ce que m'annonce le monde est uniquement "mondain". [...] [Ê]tre-dans-le-monde, [pour la réalité-humaine], c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement qui fait qu'il y a un monde ».

³ *Ibid.*, p. 648.

le complexe d'ustensiles. En ce sens, le monde m'annonce ce que je vise à être à partir de mon projet fondamental : la condition nécessaire de mon être-au-monde, c'est ma *finitude* en tant que celle-ci demeure comme « un insaisissable donné » « au cœur du pourchas infini que je suis »¹.

Nous rejoignons ici les préoccupations de D. Giovannangeli dans le dernier chapitre du *Retard de la conscience*, intitulé « La chose même », où Sartre et Derrida sont confrontés dans leur rapport à la poésie de Francis Ponge : « L'article sur Ponge rapporte génétiquement le point de vue d'autrui à la mort de Dieu et au désir de se soustraire aux responsabilités qu'elle entraîne : "Tant que Dieu vivait, l'homme était tranquille : il se savait regardé. Aujourd'hui qu'il est seul Dieu et que son regard fait éclore toute chose, il tord le cou pour essayer de se voir" »². En ce sens, il semble que la mort de Dieu ait entraîné avec elle — et avant le diagnostic structuraliste — la mort de l'homme : sans la médiation du regard divin pour se ressaisir en totalité, sous l'espèce de l'humanité, la réalité-humaine est délaissée, condamnée à se choisir dans un projet dont le principal dérivatif est l'impossible appropriation de l'être à travers ses qualités. D'où ces contorsions de l'homme pour se ressaisir, dont Sartre donnera une autre image pour le cas de Bataille, dont l'entreprise reviendrait à « tenter de soulever la chaise sur laquelle on est assis en la prenant par les barreaux »³. Autant de contorsions qui chercheraient à colmater ce que l'existentialisme sartrien consigne comme situation : l'épanchement de l'humain dans le monde. À ce sujet, le déploiement de la psychanalyse des choses, et notamment la fameuse analyse du visqueux, qui servent de base pour la discussion avec Ponge, sont le produit d'une longue maturation et d'un apparent retournement final. Dans *La Nausée*, Sartre cherchait, pour son compte, à décrire « le sens adhérent aux choses », à mettre en scène Roquentin dans « un monde sans hommes », où la qualité des objets en faisait des êtres réfractaires à l'usage. Le phénoménologue cherchait alors dans la littérature la capacité d'affronter le « sens inhumain » des choses. Mais un changement de vue⁴ se produit dans

¹ *Ibid.*, p. 366.

² D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 136.

³ J.-P. Sartre, « Un nouveau Mystique », dans *Critiques littéraires (Situations, I)* (1947), Paris, Folio essais, 1993, p. 172-173.

⁴ Que l'on compare ce qu'écrit Sartre dans l'article sur Giraudoux en 1940 : « Ce concept humain que la rue, que la soirée réfléchissent comme des miroirs m'éblouit et m'empêche de voir leur *sens inhumain*, leur sourire de choses, humble et tenace » (p. 90) à ce passage des *Carnets* : « En réalité, du fait que je me jette dans le monde, chaque objet se dresse devant moi avec un *regard humain* avant même que je sache m'en servir et comprendre ce regard » (p. 433). Nous soulignons.

les *Carnets* : l'existence est subitement entendue comme un plein que l'on ne peut quitter, et le projet humain comme ce qui me cerne de toutes parts. Mais comme le remarque J. Simont, cette hésitation provient du fait que l'en-soi est à la fois *révélé* et *donné*, *rencontré* et *créé*, ce que Sartre exprime en 1948 d'un « raccourci saisissant »¹ : « Le monde est humain mais non anthropomorphique »². Ainsi, du point de vue du monde créé, par sa transcendance, l'homme est un dépassement permanent qui ne saisit les objets que par rapport à celui-ci et qui se retrouve, de ce fait, au cœur de son propre dépassement³. D'où l'analyse des *Carnets* : « La viscosité est hantée. La chute sera facile dans le fétichisme et l'animisme. Mais la nature n'est ni fétichiste ni animiste. Les choses sont sorcières mais *tout simplement parce qu'elles sont inépuisablement humaines*, elles recèlent des sens que nous pressentons sans les comprendre »⁴. Notons la tournure oxymorique, associant d'un même trait le simple et l'inépuisable, ce qui nous paraît être la répercussion de la dialectique du fini et de l'infini, au sein de l'appréhension de la chose. Les *Cahiers pour une morale* reviennent sur cette question dans un passage où l'ontologie phénoménologique est rattrapée par la « phénoménologie de la hantise » que *L'être et le néant* — D. Giovannangeli le rappelle⁵ — avait commencé d'esquisser et de thématiser en termes de possession :

Le monde est déjà un corrélatif du surgissement humain. Il renvoie déjà l'unité comme corrélatif du projet d'unification universel. Il est mise en rapports de ce qui n'a pas de rapports. Déjà les significations sont infinies et magiques. Le monde est la première création de l'homme. L'objet plongé dans le monde se trouve donc inséré dans cette infinité de rapports et soutient des rapports avec tout. Mais ces rapports ne sont pas dialectiques : ils sont pseudo-dialectiques puisque l'inertie est leur base intérieure. Ainsi l'homme ne crée que pour l'homme et pourtant la création est absolue. L'être qu'il crée a un être à décrire *dans le monde humain* et qui est intermédiaire entre le minéral pur et le vivant. C'est pourquoi il est vrai que les maisons sont hantées. L'homme crée précisément cette combinaison de l'esprit et de la chose qui n'est plus de la matière et pas encore de la vie, il crée ce papillotement d'être entre le mécanique et le spirituel, entre l'unité et la

¹ J. Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1998, p. 78.

² J.-P. Sartre, *Vérité et Existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 83. Cité par J. Simont, *id.*

³ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 93.

⁴ J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 363. Nous soulignons.

⁵ D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 106-107.

pluralité, entre le déterminé et le dialectique, qui devient sa *cour d'objets*. À travers quoi il se ressaisit lui-même et se pense comme chose hantée par l'homme¹.

Pourquoi souligner ce caractère infini et magique des significations ? C'est pointer la dialectique du magique et du technique qui donne son sens à la possession : jeté au monde, je le possède tout d'un coup et pour l'éternité, mais il faudra l'infinité des gestes par lesquels j'en ferai usage pour en épuiser le projet appropriatif que seule ma mort laissera inachevé. Ainsi la magie humaine est la synthèse de soutènement de l'être-au-monde sartrien : elle conjure le délaissement et la dépossession originaire dont le pour-soi fait l'épreuve face à l'en-soi (intuitionné *via* ses qualités) et face à autrui. Dans ces deux types de rapport — dont Sartre relève pourtant l'incompatibilité dans la relation fondamentale de possession² — le pour-soi se trouve dans une situation analogue au supplice de Tantale³ : d'un côté la qualité m'indique ce que je ne suis pas, de l'autre côté, autrui m'indique mon être à distance que je ne puis récupérer. Nous pourrions suggérer sur ce point que les structures du pour-soi et du pour-autrui trouvent enfin à s'articuler et à se fondre dans des significations communes, c'est-à-dire *humaines* et venant du fond de l'inhumain, à travers ce rapport d'être très particulier qu'est la hantise.

Enfin et pour conclure notre parcours, un mot de Sartre à la fin de sa vie nous dit peut-être, avec une vive perplexité, l'effort de pensée que « l'âge de la finitude délivrée de la représentation » doit indéfectiblement mener pour accéder à un véritable *athéisme philosophique*. Dans les *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* de 1974, Simone de Beauvoir demande à l'intéressé de préciser ce qu'a impliqué pour lui le passage de son « athéisme idéaliste » à « l'athéisme matérialiste ». Et Sartre de répondre : « Ça comporte d'abord l'idée que les objets n'ont pas de conscience, idée essentielle et souvent négligée par les gens. Les gens qui parlent des objets, on dirait qu'ils considèrent qu'ils ont une vague conscience. Et quand nous vivons dans le monde, au milieu des gens, c'est bien comme ça qu'on se représente ces objets. Et c'est cette conscience qu'il faut faire disparaître. Il faut inventer pour soi la façon d'exister des choses, existence matérielle, opaque, sans rapport avec

¹ J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 460. Voir également p. 562 où Sartre s'exprime quasiment dans les mêmes termes.

² Ou on aime à posséder les choses ou on aime à posséder autrui (J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 539).

³ Voir respectivement *L'Être et le Néant*, p. 223 et p. 404.

une conscience qui les illumine, sauf nos consciences, et qui en tout cas n'ont pas de rapport avec des consciences intérieures à *elles*¹ ». Il est difficile de ne pas relier cette exigence sartrienne pour un athéisme matérialiste à ce rapport ambigu que ses recherches philosophiques et littéraires ont tenu avec le monde des objets, pris dans la maille magique de la transcendance intentionnelle et, par là, investi d'une existence à mi-chemin entre la chose et l'esprit. Sous la forme plus lâche de l'entretien mais questionnant la part résistante de la dimension intuitive de son athéisme, Sartre nous parle une fois encore de ce que ses travaux, des années durant et sans relâche, ont cherché à exorciser : la hantise réciproque de l'être et du non-être.

¹ S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec J.-P. Sartre*. Août-septembre 1974, Paris, Gallimard, 1981, p. 616.



Questions de méthodes : Sartre, Giovannangeli, la phénoménologie et les « structuralistes »

Par GRÉGORY CORMANN
Université de Liège

L'apport de Daniel Giovannangeli à l'histoire de la philosophie française contemporaine est double : il concerne, d'une part, la première réception de la phénoménologie en France, dans les années 1930, autour — mais pas seulement — de la figure de Sartre ; il concerne, d'autre part, la philosophie française des années 1960 dont, à relire Derrida incessamment, D. Giovannangeli n'a cessé de réévaluer — de restituer et de resituer —, les querelles théoriques. Lecteur inlassable de l'Introduction de *L'Être et le Néant*, ainsi que des premiers ouvrages de psychologie phénoménologique sur l'Ego ou sur l'image, il a ainsi, sur le premier volet, interrogé, jusque dans ses tiraillements les plus vifs, la constitution de l'*ontologie phénoménologique* sartrienne, mettant Sartre à l'épreuve tant du doublet Husserl-Heidegger, entre les *Leçons sur le temps* et *Être et Temps*, que des phénoménologies de la passivité — éthico-ontologique — de Levinas et de Merleau-Ponty. De cette archéologie de la phénoménologie française, il faut, en somme, retenir la dette de toute phénoménologie française à l'égard de Levinas, dont l'article sur « Martin Heidegger et l'ontologie » est l'acte fondateur de la phénoménologie française, au sens où il s'y agit avant tout de décrire la couche pré-thématique, *préréflexive*, de notre expérience du monde, dans la mesure où, comme le dirait Merleau-Ponty un peu plus tard, la phénoménologie est une « philosophie pour laquelle le monde est toujours “déjà là” avant la réflexion, comme une présence inaliénable »¹. *Revenir aux choses*, cela signifie dès lors, pour Merleau-Ponty comme pour la

¹ M. Merleau-Ponty, « Avant-propos », dans *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1998, p. 1.

phénoménologie française de façon générale, « revenir à ce monde avant la connaissance » dont certes « la connaissance parle toujours »¹ mais dont elle risque à tout moment de *s'abstraire* et donc de penser abstraitement, hors contexte, de façon *désituée*, sans faire droit à l'expérience concrète. La pensée critique trouve là un de ses points d'ancrage phénoménologique majeurs. Du grand professeur qu'était Merleau-Ponty, D. Giovannangeli a aussi « retenu », pour le déplier encore, le labeur de la lecture philosophante, où la philosophie naît de l'incapacité à en finir jamais avec des auteurs qu'on ne peut renoncer à lire et à relire encore. Et « Sartre », à cet égard, est certainement l'aveu le plus flagrant de cette tâche infinie à laquelle, au fond de façon assez énigmatique, s'adonnait Merleau-Ponty.

Il n'y aurait pourtant pas de « philosophie française contemporaine » sans Sartre. C'est lui qui a fait de la phénoménologie une méthode d'interrogation du présent. Et c'est lui qui a compris que cette interrogation du présent ne pouvait se faire sans l'implication *radicale* du philosophe. C'est, je crois, l'*invention* de Sartre (et peut-être bien aussi l'*invention* de *Sartre*) pendant la drôle de guerre : d'avoir réussi à transformer, sous l'habit du soldat immobilisé à la frontière allemande, un *retard* parfois vécu douloureusement en une *puissance* de diagnostic et d'intervention *dans l'époque*. Les *Carnets de la drôle de guerre*, que Sartre rédige entre septembre 1939 et juin 1940, sont par conséquent une pièce fondamentale de la fabrique sartrienne qui, dans l'urgence, anticipe les résultats de l'ontologie phénoménologique. *Chemin faisant*, comme on juge la métaphysique à ses fruits, Sartre y jette les bases de ce qu'il va bientôt appeler la *psychanalyse existentielle*. Dans ses textes, D. Giovannangeli fait précisément plusieurs renvois stratégiques aux biographies sartriennes : au *Baudelaire* de 1947 où Sartre, quarante ans avant Foucault, trouve chez le poète « le projet d'une éthique de l'invention de soi »² ; ou encore au *Saint Genet comédien et martyr* dans lequel D. Giovannangeli, après Merleau-Ponty, resserre une hésitation de Sartre concernant « les puissances de l'image » — « comment expliquer que l'imaginaire puisse déplacer le réel si l'on pose initialement l'hétérogénéité de l'imaginaire et du réel³ ? » En tout cas, il y va, à chaque fois, de comprendre comment une aventure individuelle rejoint, éclaire et se laisse éclairer par la dialectique sociale. On peut ainsi attacher à Sartre la description qu'il faisait

¹ *Ibid.*, p. III.

² D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », dans *Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 94.

³ D. Giovannangeli, « Image et négativité chez Sartre », dans *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 230.

des livres de son ami, peintre, écrivain, militant, médecin italien — il faudrait *articuler* chacune de ces dimensions — Carlo Levi : « Il n'est pas un livre de Levi qui ne raconte le monde en retraçant une aventure de sa vie, pas un qui, en même temps, ne fasse saisir à travers le monde objectif la singularité de l'auteur¹. »

Cette ambition tout à la fois totalisante et singularisante fait la singularité de Sartre. Elle explique aussi toutes les critiques dont il a très vite fait l'objet après 1945. La seconde originalité du travail de Daniel Giovannangeli, depuis toujours, est d'avoir *mis en suspens* la critique qui le plus souvent, *sur le plan de la théorie*, a prétendu à la péremption de l'existentialisme sartrien : la critique de l'humanisme de Sartre, indexé à une morale impossible, assénée par la vague structuraliste, successivement, de 1962 à 1966, dans *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss, dans *Pour Marx* (et *Lire le Capital*) d'Althusser et enfin dans *Les Mots et les Choses* de Foucault. Sans rien dire de la conférence de Derrida en octobre 1968, à New York, sur « Les fins de l'homme »². Certes, l'homme Sartre a peut-être alors retrouvé sa place, à l'occasion d'un certain mois de mai. Et il la tiendra par la suite jusqu'au bout, à l'extrême-gauche, avec ses amis de la Gauche Prolétarienne, donnant son soutien et son nom à toutes les feuilles menacées par la censure, s'exposant aussi médiatiquement, sans égard pour son œuvre passée ou pour l'œuvre en train de se faire (*L'Idiot de la famille*). Il n'en reste pas moins que la coupure du structuralisme d'avec Sartre, qui constitue la *doxa* la plus tenace de l'histoire et de la sociologie des idées en France, a un prix philosophique autant que politique, à savoir rendre absolument opaque, *au regard d'aujourd'hui*, la vie philosophique de la pensée française de l'après-guerre.

¹ J.-P. Sartre, « L'universel singulier », *Galleria*, vol. XVII, n° 3-6, 1967, p. 257. Cité dans M. Contat, *Pour Sartre*, Paris, PUF, 2008, p. 166, n. 2. Sartre en donne une autre formulation remarquable, juste après la publication de la *Critique de la Raison dialectique*, dans sa conférence brésilienne à Araraquara, lorsqu'il plaide une nouvelle fois pour « la réintégration du *cogito* dans la dialectique » : « Il faut que nous comprenions — et c'est là que le *cogito* explose en dialectique — que si l'histoire [...] est vraiment une signification qui se totalise, ou la totalisation en marche de significations, si l'histoire est vraiment cela, alors n'importe qui est toujours la totalité de l'histoire, pris d'un point de vue singulier. C'est la singularisation d'une totalité. » (J.-P. Sartre, *Sartre no Brasil. A conferência de Araraquara* (1960, 1986), Sao Paulo, UNESP, 2005, p. 102. La formule « la réintégration du *cogito* dans la dialectique » se trouve juste après p. 104.)

² Dans sa thèse de doctorat, D. Giovannangeli exprimait ce suspens, à partir de Derrida, sur le mode du « dépassement de la phénoménologie et du structuralisme ». Cf. D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

D. Giovannangeli a toujours refusé ce que Sartre comme Derrida aurait pu appeler une *mutilation* de la pensée. En « sartrien post-derridien », tel qu'il a parfois accepté de se présenter, il a, au contraire, choisi d'habiter, sans trancher, les tensions et les nœuds qui traversent la philosophie française des années 1960, en se plaçant aux limites de la phénoménologie, aux limites de Sartre aussi. L'article déjà évoqué où il situe « entre Sartre et Foucault » la question de l'homme en est une illustration exemplaire. Dans la dernière partie de texte, j'aimerais dégager un programme de travail qui prolonge ce geste giovannangelien dans le champ de la philosophie française des années 1950 et 1960. Au fond, il s'agira d'en venir, *enfin* , à développer une étude des rapports effectifs de Sartre à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

C'est bien, en effet, à Lévi-Strauss qu'il faut rapporter, *en dernière instance* , les deux impasses que la pensée sartrienne a eu à affronter, à la fin des années 1940 puis au milieu des années 1960. En 1963, dans la revue de Sartre, Pierre Verstraeten faisait remarquer que Lévi-Strauss était « tout à la fois publié, commenté, critiqué et loué dans les *Temps Modernes* »¹. On pourrait presque en dire de même pour les livres, publiés ou restés inédits, de Sartre lui-même, du *Saint Genet comédien et martyr* jusqu'à *L'Idiot de la famille* . Il convient toutefois de renverser une idée reçue selon laquelle Sartre (et Beauvoir) aurait au fond pris son parti des *Structures élémentaires de la parenté* en 1949, alors que la percée de l'anthropologie structurale à partir de 1959 lui aurait coupé les ailes. À suivre de près la trajectoire et les écrits de Sartre pendant ces deux périodes, on serait plutôt tenté de soutenir, à l'inverse, que la publication des *Structures élémentaires de la parenté* constitue un véritable choc pour Sartre (probablement renforcé par la sortie du *Deuxième Sexe*) qui entraîne chez lui l'abandon de la morale à laquelle il se consacrait depuis plusieurs années. La parution dans la foulée de *Sociologie et Anthropologie* de Mauss, avec la fameuse « Introduction » de Lévi-Strauss, confirme l'expropriation de Sartre du singulier héritage durkheimien dans lequel, relisant l'« Essai sur le don » de Mauss², il essayait d'établir sa morale. Sartre ne publierait jamais son traité sur *L'Homme* , selon le titre annoncé. Ce titre, avec l'ironie classique qu'il diffuse, ne doit pas égarer : il se serait certainement moins agi d'une déclaration toute humaniste que d'un

¹ P. Verstraeten, « Lévi-Strauss ou la tentation du néant », *Les Temps Modernes* , 206, 1963, p. 66.

² Voir J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale (1946-1949)* , Paris, Gallimard, 1983, p. 382-393.

ped de nez à Bergson et aux *Deux Sources de la morale et de la religion*¹. D'ici, avec Lévi-Strauss, il fallait passer à autre chose.

Au début des années 1960, la situation a bien changé pour Sartre. Il sort, certes épuisé, d'une longue séquence politique où il s'est trouvé embarqué aux côtés des peuples du tiers-monde qui luttent pour leur indépendance. Se frottant à la situation algérienne, mais aussi à la Chine, au Brésil ou à Cuba, Sartre a eu l'occasion de s'approprier la démarche ethnologique de Lévi-Strauss, en particulier celle que l'anthropologue a mise en œuvre dans *Tristes Tropiques* qui paraît en 1955. On n'a guère remarqué, je pense, que Sartre et Beauvoir s'en emparent rapidement. D'abord, Simone de Beauvoir s'en sert, peu de temps après, pour faire le récit du voyage qu'elle fait avec Sartre en Chine, en septembre et octobre 1955². S. de Beauvoir présente *La Longue Marche* comme une véritable étude, qui lui a coûté beaucoup de travail et qu'elle a menée selon la même perspective que celle de Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, alors qu'elle était, pour la première fois, confrontée à la réalité d'un pays sous-développé et à la « construction du socialisme » dans une telle situation³. Sartre s'empare pour sa part de *Tristes Tropiques* à l'occasion de leur voyage au Brésil en 1960. Il retient de Lévi-Strauss qu'il n'y a d'ethnologie ou de sociologie que « de situation », c'est-à-dire qui vende la mèche de la contradiction dans laquelle elle est prise :

Autrement dit, aucune sociologie, aucune ethnographie n'est possible sans qu'on abatte les cartes, aucune ethnographie, aucune sociologie ne renseigne sur la société moins évoluée qu'on prétend étudier sans renseigner en même temps sur celui qui l'étudie. [...] Remarquez qu'aujourd'hui il y a toute une catégorie d'ethnographes qui savent se nommer et donner leur carte de visites, qui disent : « Nous venons, nous sommes d'une société capitaliste », il y en a beaucoup et Lévi-Strauss en est un [...]. D'ailleurs je n'ai jamais compris le caractère de Lévi-Strauss aussi bien, c'est un de mes amis, que j'aime beaucoup, que le jour où j'ai lu sa relation de sa vie chez les Indiens⁴.

Dans ce contexte, même la critique sévère que Lévi-Strauss adresse dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage* ne peut véritablement mettre Sartre en

¹ Comme le suggère un plan de travail qu'on trouve dans les mêmes *Cahiers* : « Étudier : Bergson — Deux Sources, Brunschvicg : Progrès-conscience. Histoire Réforme. Comparer Bainville et Benda. » (*Ibid.*, p. 117.)

² S. de Beauvoir, *La Longue Marche*, Paris, Gallimard, 1957.

³ Voir S. de Beauvoir, *La Force des choses* (1963), Paris, Gallimard, « Folio », 1999, p. 78-79, 94-96.

⁴ J.-P. Sartre, *Sartre no Brasil. A conferência de Araraquara*, op. cit., p. 72, 74.

difficulté. On le voit dans les deux manuscrits sur la morale que Sartre a écrit de 1963 à 1965, en répondant à l'invitation de l'Institut Gramsci puis en préparant une conférence pour l'université Cornell que la Guerre du Vietnam l'empêchera finalement de faire. Dans la Conférence de Rome en 1964¹, Sartre (se) joue (de) Lévi-Strauss contre Lévi-Strauss. Il peut désormais pluraliser, sous de multiples figures, l'anthropologie de Lévi-Strauss et, du même coup, reprendre le projet de *faire sa morale* : Sartre y fait le bilan des luttes de décolonisation (alors que les pays africains sont désormais exposés au risque du néo-colonialisme et de l'impérialisme) *en même temps* qu'il interroge sur un cas — le « Procès du Softénon », un cas d'infanticide à Liège en 1962 — à nouveaux frais la *possibilité d'une morale aujourd'hui*.

En revanche, *Les Mots et les Choses* semble bien interrompre brutalement la deuxième entreprise morale de Sartre, qui prenait le relais de la *Critique de la Raison dialectique*, comme les *Structures élémentaires de la parenté* avaient interrompu quinze ans plus tôt l'écriture de sa première morale. Foucault a devancé Sartre dans son projet de refonder la pensée moderne sur la base de l'anthropologie structurale. Deux remarques de D. Giovannangeli autorisent à avancer ce point. *Primo*, Foucault, dans *Les Mots et les Choses*, ne se limite pas à une enquête épistémologique ; son entreprise déploie une interrogation de l'être de l'homme — une *ontologie*, donc — qui « engage elle-même une éthique »². *Secundo*, cette critique de la figure de l'homme *moderne* par Foucault se fonde sur une reprise et une radicalisation de Lévi-Strauss, dont les travaux portaient l'ethnologie aux limites de l'humanisme : « L'ethnologie *achève* l'humanisme »³, résume D. Giovannangeli, et Foucault peut à la suite prendre acte de la *dissolution* — de la « mort » — de l'homme. J'ajouterais simplement que le geste foucauldien n'est possible que sur la base d'un branchement, bizarrement peu relevé, de Foucault en un point prospectif de l'œuvre de Lévi-Strauss, celui où, dans l'article sur « La notion de structure en ethnologie », il distribue les types de communication au sein d'une société sur trois niveaux : « Communication

¹ Le texte complet préparé par Sartre pour sa conférence à l'Institut Gramsci, dont il n'a prononcé qu'une petite partie, sera publié en 2015 dans *Études sartriennes*, 19, 2015 par les soins de Jean Bourgault et de moi-même.

² D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », p. 87. Et Giovannangeli de citer ce trait décisif du livre de Foucault : « Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible » (M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 339).

³ D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », art. cit., p. 91.

des femmes, communication des biens et des services, communication des messages¹. » Lévi-Strauss ajoute :

Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où chacune choisit de se situer au sein de l'univers commun².

Dans *Les Mots et les Choses*, Foucault réplique la triade lévi-straussienne lorsqu'il démarque la *vie*, le *travail* et le *langage* comme les figures de la « finitude fondamentale » de l'homme³. L'archéologie des sciences humaines est la méthode qui permet de dégager ces positivités, en deçà de l'opposition entre nature et histoire. On peut, en revanche, se demander si Foucault prend à son compte le dernier réquisit de Lévi-Strauss, à savoir marquer les différences entre ces régimes de positivités, tout occupé qu'il est à « libère[r] leur extériorité vis-à-vis de l'homme »⁴. Dans sa réplique à Foucault, Sartre répondra qu'« il y a longtemps que le sujet est mort »⁵ et que lui-même a procédé à cette opération de destitution dans son premier texte philosophique, *La Transcendance de l'Ego*. Pour ma part, je voudrais tourner le regard vers ce que Sartre était en train de faire « avec » Lévi-Strauss autour des années 1965-1966, et à quoi il renonce, à savoir la finalisation de sa morale dialectique. De nouveau — et cette fois de façon peut-être définitive, je laisse ici de côté les entretiens de Sartre avec Benny Lévy —, Sartre renonce à écrire sa morale, c'est-à-dire à répondre à Bergson sur le terrain où il avait fini par se situer à la fin de sa carrière. Ce que Sartre cherchait alors à décrire dans ses conférences pour Cornell comme *paradoxe éthique*, c'est une morale qui est à la fois irréductible et en même temps sans cesse « traversée »⁶ par les faits. Il oppose ainsi aux interprétations

¹ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1985, p. 353.

² *Id.*

³ D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », art. cit., p. 89 (y compris la note 14) qui évoque la triade vie/travail/langage.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ J.-P. Sartre, « J.-P. Sartre répond », *L'Arc*, 30, 1966, p. 93. Cité dans D. Giovannangeli, « Entre Sartre et Foucault : l'homme en question », art. cit., p. 93.

⁶ J. Simont, « “Morale et Histoire” (conférences dites “de Cornell”) », dans F. Noudelmann & G. Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 328 : « L'éthique est irréductible et entachée de limites inertes. » La plus grande part du manuscrit « Morale et histoire — Cornell » a été publiée en 2005 dans

positivistes des normes, fût-ce comme « reflet idéologique »¹, non pas un avenir mais bien un « double avenir » qui laisse sa place à l'action éthique, c'est-à-dire à une action qui pose l'impératif inconditionnel lui-même, l'*avenir pur*, comme sa finalité. L'exemple de Sartre — Juliette Simont l'a fortement souligné — est celui des résistants soumis à la torture pendant la Deuxième Guerre mondiale ou pendant la Guerre d'Algérie :

Leur refus de parler est « avenir pur », radical arrachement par rapport à toutes les conditions, à toute facticité, à toute temporalité. Il s'agit de nier l'engrenage du temps et de la souffrance, de « remonter au-delà de la naissance », de ne plus provenir que de soi².

Que faut-il penser de l'abandon d'un projet aux résultats duquel Sartre disait tenir malgré tout ?

Pour finir, je ferai l'hypothèse que cette question suppose qu'on réponde d'abord à celle-ci : qu'en est-il donc, au fond, du rapport de Sartre à la trajectoire du « structuralisme » dans la philosophie française de l'après-guerre ? En première approximation, on dira sans grand risque que Sartre abandonne l'ouvrage de morale qu'il est en train d'écrire pour se jeter à *corps perdu* dans la rédaction de ces plus vastes chantiers biographiques. Ainsi, en 1950, il publie dans *Les Temps Modernes* six fragments de ce qui deviendra deux ans plus tard le *Saint Genet comédien et martyr*. Il semble en aller de même après la publication des *Mots et les Choses*. Sitôt le livre de Foucault paru, Sartre reprend, semble-t-il, son projet de biographie de Flaubert : il en publie cinq extraits dans sa revue entre mai et octobre 1966. Les trois tomes achevés de *L'Idiot de la famille* sortiront quelques années plus tard, les deux premiers en 1971, le troisième en 1972. L'impasse de la morale laisse donc le champ libre au débordement de la psychanalyse existentielle : Sartre y met, dans les deux cas, en jeu l'ensemble de la philosophie *sur l'étude d'un cas*. S'agissant du *Saint Genet*, les cours de Merleau-Ponty en Sorbonne, qui ont précisément été prononcés de 1949 à 1952, en apportent une confirmation indirecte : dans ses cours, Merleau-Ponty cherche à tenir ensemble la tradition française de la philosophie, disons cartésienne, représentée par Alain et par Sartre, et les apports théo-

Les Temps Modernes, 632-634, 2005, p. 268-414 (éd. J. Simont et G. Cormann). Dans la suite de ce texte, je suivrai de près la remarquable notice de J. Simont.

¹ *Ibid.*, p. 327.

² *Ibid.*, p. 329.

riques de Lévi-Strauss et de Lacan¹ marqués par la psychanalyse freudienne. Il ne peut être question ici même de résumer l'enseignement de Merleau-Ponty. Je relève simplement que le dernier cours, consacré à « L'expérience d'autrui » s'achève sur une référence à peine voilée au *Saint Genet comédien et martyr* de Sartre :

Dans les récents écrits de Sartre il y a une certaine tendance à concevoir que toute donnée en nous vient d'autrui. Il rejoindrait alors, en un certain sens, l'analyse fameuse de l'amour chez Alain qui reprend l'idée de Pascal : « On n'aime jamais quelqu'un, on n'aime que des qualités. » [...] La liberté du sujet se fascine en se livrant à l'image d'elle-même qu'elle a donnée à l'autre par les mots (Macbeth dominé par l'idée : « Tu seras Roi »)².

Le propos de Merleau-Ponty n'est pas sans prudence ni sans réserves, peut-être accentuées par la découverte récente du livre de Sartre, mais on y reconnaît sans difficulté le « Tu seras un voleur » qui scelle, selon Sartre, le destin du futur écrivain. Et il ne fait pas de doute que Merleau-Ponty a compris que la biographie existentielle de Sartre constituait une réponse aux recherches de ceux qu'il appelle quelques pages plus loin les « auteurs de l'école structuraliste »³ auxquels il semble laisser le dernier mot. La publication récente du premier cours de Merleau-Ponty au Collège de France, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*⁴, qui date de 1953, devra peut-être nous amener à faire une hypothèse différente. Dans ces cours, qui portent sur Stendhal et surtout sur Valéry, Merleau-Ponty n'a peut-être jamais été aussi près de la psychanalyse existentielle de Sartre. Peut-être n'est-ce que la rupture entre les deux hommes, en juillet de cette même année 1953, qui aura tenu dans l'ombre cet étrange mais révélateur mouvement de la pensée et de la parole merleau-pontiennes⁵ ?

¹ C'est aussi en 1949 que Lacan publie son article célèbre sur « Le stade du miroir ». Dans son enseignement en Sorbonne, sur la psychologie et la pédagogie de l'enfant, Merleau-Ponty s'empare immédiatement de l'article de Lacan qu'il articule brillamment à une relecture du chapitre VII des *Structures élémentaires de la parenté* sur « L'illusion archaïque ».

² M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*, Paris, Cynara, 1988, p. 565.

³ *Ibid.*, p. 569.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, éd. B. Zaccarello & E. de Saint Aubert, Genève, MetisPresses, 2013.

⁵ L'éditrice du cours de Merleau-Ponty, Benedetta Zaccarello considère que le cours de Merleau-Ponty est une première attestation de la rupture avec Sartre. B. Zaccarel-

En 1955, Merleau-Ponty a changé son fusil d'épaule et fait paraître *Les Aventures de la dialectique*. En guise de réponse, au moins par provision, Sartre écrit « Questions de méthode ». Il évoque Paul Valéry dans un passage resté célèbre : « Valéry est un intellectuel petit-bourgeois, cela ne fait pas de doute. Mais tout intellectuel petit-bourgeois n'est pas Valéry¹. » Sartre ne pense peut-être pas au cours de 1953, mais il n'en a nul besoin : une longue note de la *Phénoménologie de la perception* n'a pas pu lui échapper, qui met Merleau-Ponty sur la voie de la psychanalyse existentielle, dans un passage manifestement ajouté en dernière minute où il cherche déjà, de son côté, à articuler les méthodes marxiste et psychanalytique². Mais Sartre passe vite à Flaubert (apparemment pour répondre à un autre défi, celui de Garaudy), s'intéresse pour la première fois, de façon précise, à la condition de l'enfant et jette les bases de la théorie de l'« homme fils de l'homme » qu'il développera ensuite dans sa morale des années 1960. Sartre écrit : « C'est l'enfance qui façonne des préjugés indépassables »³. Sartre est sur tous les fronts. Quelques pages plus loin, il donne peut-être la clé, très simple, de ce qui l'a amené à s'occuper de Genet puis à Flaubert : se glisser dans un point aveugle des *Structures élémentaires de la parenté*. Dans « Questions de méthode », Sartre cite en effet un passage du livre de 1949 où Lévi-Strauss soutient l'idée que le mariage est dans les sociétés primitives, du fait de la rareté des femmes, une institution économique absolument fondamentale. Reprenons ce passage :

lo, « Valéry théoricien de la littérature selon Maurice Merleau-Ponty », *Fabula*, Colloque Valéry, 2011, <http://www.fabula.org/colloques/document1422.php>. J'essaie ici, au contraire, de l'attirer au plus près de la psychanalyse existentielle. Il ne faudrait toutefois pas considérer trop vite ces deux positions comme contradictoires. Il n'y a nulle raison de repousser l'hypothèse que c'est après s'être approché autant qu'il lui était possible de Sartre que Merleau-Ponty se trouve à la fois capable et obligé de rompre.

¹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode* (1957), Paris, Gallimard, 1986, p. 55.

² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 201-202 : « Il serait absurde de considérer la poésie de P. Valéry comme un simple épisode de l'aliénation économique : la poésie pure peut avoir un sens éternel. Mais il n'est pas absurde de chercher dans le drame social et économique, dans le mode de notre Mitsein, le motif de cette prise de conscience. [...] Ainsi Marx, non content d'être fils d'avocat et étudiant en philosophie, a pensé sa propre situation comme celle d'un "intellectuel petit bourgeois", et dans la perspective nouvelle de la lutte des classes. Ainsi Valéry transforme en poésie pure un malaise et une solitude dont d'autres n'auraient rien fait. »

³ J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, *op. cit.*, p. 58.

Il n'est donc pas exagéré de dire que, dans de telles sociétés, le mariage présente une importance vitale pour chaque individu. Car chaque individu est doublement intéressé, non seulement à trouver pour soi-même un conjoint, mais aussi à prévenir l'occurrence, dans son groupe, de ces deux calamités de la société primitive : le célibataire et l'orphelin¹.

Genet et Flaubert, l'orphelin et le célibataire, l'un et l'autre, les deux à la fois, orphelins et célibataires, ne seraient-il pas alors, très naturellement, les figures de l'entêtement sartrien à soutenir que, si l'enfance nous contraint d'abord à une « intériorisation de l'extériorité »², le champ social dans lequel nous vivons n'a de consistance que rapporté au « non-être de l'humanité » et à la « multiplicité des relations et de relations entre ces relations »³ que chaque existence humaine est amenée à vivre dans sa singularité. Pour lui répondre, Sartre se serait ainsi intéressé aux marges des analyses de Lévi-Strauss, les retournant afin de découvrir, au point où les rapports de parenté se détraquent, les « relations concrètes » entre les individus constituent « une donnée immédiate de la vie sociale »⁴. Autrement dit, c'est à partir de la « déshumanité », à partir d'un « homme [qui] se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles », que Sartre peut soutenir, dans un passage que Bourdieu retiendra, que « la société se présente pour chacun comme une *perspective d'avenir* »⁵. En passant, il donne ainsi l'impulsion à un ouvrage comme *Les Héritiers* : « Tant qu'on n'aura pas étudié, écrit Sartre, les structures d'avenir dans une société déterminée, on s'exposera nécessairement à ne rien comprendre au social⁶. »

¹ C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949, p. 48-49 (p. 46 de l'édition de 2002). Cité dans J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, op. cit., p. 71.

² *Ibid.*, p. 61.

³ *Ibid.*, p. 75, 72.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵ *Ibid.*, p. 89, 90.

⁶ *Ibid.*, p. 90. Cf. P. Bourdieu & J.-C. Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, 1964. On peut estimer qu'une bonne partie de la sociologie bourdieusienne sort tout armée de ces quelques pages de *Questions de méthode* (comme, d'ailleurs, des quelques pages de la fin de *L'Être et le Néant* sur la psychanalyse existentielle). On ne sera donc pas étonné que, quelques années plus tard, Bourdieu devenu collaborateur régulier des *Temps Modernes*, publie dans la revue un article sur « Les relations entre les sexes dans la société paysanne » où figure pour la première fois la scène du « bal des célibataires » (« Les relations entre les sexes dans la société paysanne », *Les Temps Modernes*, 195, 1962, p. 320-321).

Dans la Conférence de Cornell, par-delà les critiques de *La Pensée sauvage*, Sartre use d'un procédé similaire à l'égard de l'anthropologie structurale désormais assumée comme telle. Mais il ne se contente plus, comme il le faisait dans le *Saint Genet* et encore dans *Questions de méthode*, de s'approprier les figures de la marginalité sociale dont le sorcier est au fond chez Lévi-Strauss le prototype¹. Il s'empare de la triade par laquelle Lévi-Strauss a résumé l'ensemble des rapports sociaux dans « La notion de structure en ethnologie » : communication des *femmes*, communication des *biens*, communication des *messages*. À partir de ces trois dimensions des rapports sociaux dégagées par Lévi-Strauss, Sartre veut établir sa propre « science » des mœurs, c'est-à-dire mettre en évidence les grandes « dimensions normatives régissant les conduites humaines »² qui sont en excès par rapport aux relations réglées par les contraintes et les sanctions formelles des institutions, dont il a déjà traité dans *Critique de la Raison dialectique*. J. Simont, de nouveau, a cerné très précisément ce régime de normativité : « Dans les mœurs, deux dimensions principales : valeur et bien. Le bien est ce qui se *possède* éthiquement, la valeur est ce qui *se propose* éthiquement tout en restant hors d'atteinte³. » Sans qu'il n'y ait là rien d'accidentel, Sartre donne à comprendre ces deux dimensions à partir de trois (!) exemples qui reprennent, en creux et par la négative, c'est-à-dire à titre d'exigence inconditionnelle, la triade de Lévi-Strauss. On dirait volontiers qu'il les redéfinit sous les figures de la virginité, de la mort et du mensonge : pour Sartre, la *virginité* est un bien ; le risque de la *mort* (à ne pas confondre avec le choix de mourir) fait surgir la vie comme une valeur alors qu'elle n'est dans les autres circonstances qu'un bien ; le *mensonge* — le mensonge qu'on fait pour cacher à celle/celui qu'on aime la gravité de sa maladie —, désigne pour sa part, non pas le renoncement à l'inconditionnel comme s'il s'agissait d'adapter ses normes à la situation, mais bien un conflit entre deux inconditionnels, entre deux éthiques, par exemple vérité *versus* compassion ou espérance⁴. L'opération peut paraître biscornue. Elle respecte pourtant scrupuleusement les consignes de Lévi-Strauss⁵ : considérer les trois dimensions fondamen-

¹ Voir, pour mémoire, l'article de Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », publié dans *Les Temps Modernes*, 41, 1949, p. 3-24.

² J. Simont, « "Morale et histoire" (conférences dites "de Cornell") », art. cit., p. 328.

³ *Ibid.*, p. 329.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 328.

⁵ Je les rappelle : « Par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode ; elles diffèrent seulement par le niveau stratégique où

tales de la vie sociale de façon analogue et en même temps différenciée, à partir d'une même méthode. Chez Sartre, cette méthode est bien sûr la *liberté*, qui est pour lui la seule méthode en tant qu'elle cherche à rejoindre, chez soi-même comme chez les autres, ce qui est position d'une *fin* à atteindre — fût-ce le plus souvent *pour ne pas* l'atteindre — ou, c'est la même chose, *transformation* du monde.

On connaît la critique de Foucault : ce n'est pas l'humanisme moderne qui a fait de l'homme un objet digne de savoir, c'est à l'inverse en tant qu'« objet d'un savoir possible » que s'est développée une préoccupation morale¹. On ne reprendra pas ici le détail de cette critique. D. Giovannangeli a étudié le dossier dans toute sa largeur. Je me demanderai seulement pour finir si et comment Sartre a relevé le défi. *À l'impossible*, peut-être. Tournons-nous brièvement vers *L'Idiot de la famille*. Non sans ironie, s'identifiant à Flaubert, Sartre accepte d'être, selon les termes bien connus de Foucault, cet « homme du XIX^e siècle » qui essaie de « penser le XX^e siècle »². Et la courte préface du livre ne renonce pas à accoler la figure de l'homme à ces savoirs qui semblent le condamner. *Que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui ?* Et, au diable Lévi-Strauss, il faudra bien se mesurer au mythe de la Révolution française. Remarquons toutefois que Flaubert autorise à Sartre une ultime pirouette ou un ultime écart : chercher à comprendre une vie qui, par l'art, « contem[pl]e du dehors »³ ce que normalement elle peut seulement intérioriser (*vivre, souffrir*), l'impossible ou la mort. Comme l'exprime parfaitement Hadi Rizk, Flaubert est « un suspect dont le premier mouvement est de se mettre *hors de l'humanité* »⁴. Cela n'a pas empêché qu'on considère *Madame Bovary* comme une œuvre *réaliste* et qu'on prenne du coup le roman de Flaubert pour « une description de la nature humaine »⁵. Il n'y aurait donc nulle incompatibilité de principe entre une phénoménologie de l'imaginaire et une philosophie profondément réaliste.

chacune choisit de se situer au sein de l'univers commun. » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 353.)

¹ M. Foucault, « L'homme est-il mort ? » (1966), dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 569.

² *Ibid.*, p. 570.

³ Je suis ici la très belle lecture d'Hadi Rizk, « *L'Idiot de la famille* », dans F. Noudelmann & G. Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, *op. cit.*, p. 235. J'ajoute simplement que Sartre réactive sur ce point, très habilement, la notion de *situation-limite* qu'il a trouvée très tôt chez Jaspers (et, soyons juste, chez Gabriel Marcel).

⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁵ *Ibid.*

En 1939-1940, comme on sait, Sartre a essayé de comprendre *sa* drôle de guerre à partir de « l'horizon d'après » charrié, *dans l'après-coup*, par les témoignages divers, historiens ou littéraires, de la Première Guerre mondiale. Il s'agissait alors pour lui de prendre la mesure de la crise de la conscience européenne, dont sa phénoménologie ontologique est, dans le temps long de sa maturation, elle-même un témoignage sur le vif qui expose son auteur à affronter objectivement (théoriquement) mais aussi *subjectivement* le néant de son époque. Il le fait alors *avec méthode*, en profitant pour situer dans leur temps, à savoir l'entre-deux-guerres, les savoirs de son époque, phénoménologie, psychanalyse, anthropologie et sciences sociales, littérature et critique littéraire. Trente ans plus tard, devenu « Sartre ou presque », Sartre dépose un livre hors normes où, apparemment *sans méthode* (« on entre dans un mort comme dans un moulin »), il produit une œuvre sans public au moment même où il choisit de plonger dans son temps la tête la première. Du mouvement de 68, Sartre retient alors, à partir de Foucault — qu'il retrouve autour du GIP — et de Bourdieu¹, le « refus radical » des conditions de l'oppression : « racisme, misogynie, défiance envers les paysans », et de « l'idéologie bourgeoise qui sépare et justifie les séparations », ainsi que, par suite de ce refus, la restitution de la contradiction fondamentale entre culture bourgeoise et culture populaire : « Il existe donc deux types de culture et partant deux justices : la culture bourgeoise, complexe et différenciée, n'en est pas moins fondée sur l'oppression-répression et l'exploitation qu'elle justifie ; la culture populaire fruste, violente et peu différenciée est pourtant la seule valable ; elle est fondée sur la réclamation de la liberté plénière. Par quoi il ne faut pas entendre : licence. Mais, tout au contraire : la souveraineté pour chaque travailleur et la responsabilité². » Sartre sait bien que la culture bourgeoise a souvent le dessus, parce qu'elle « règn[e] déjà jusque —

¹ Dans sa conférence à Bruxelles en 1973, « Justice et État », Sartre propose en particulier une très belle interprétation de l'entretien de Foucault sur « La justice populaire paru quelques mois plus tôt dans *Les Temps Modernes*. J.-P. Sartre, « Justice et État » (1973), dans *Situations, X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 48-74 ; M. Foucault, « Sur la justice populaire. Débat avec les maos », *Les Temps Modernes*, 310 bis, 1972, p. 355-366. S'agissant de Bourdieu, qui continue à collaborer avec *Les Temps Modernes* au début des années 1970, on remarquera, d'une part, que Sartre renvoie à plusieurs reprises aux *Héritiers*, qu'il avait déjà lu en 1964-1965. J.-P. Sartre, « Je — Tu — Il » (1970), dans *Situations, IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 284 ; « Justice et État », art. cit., p. 51-65. On soulignera, d'autre part, que Bourdieu publie dans la revue de Sartre son texte d'intervention « L'opinion publique n'existe pas », *Les Temps Modernes*, 318, 1973, p. 1292-1309.

² J.-P. Sartre, « Justice et État », art. cit., p. 55.

négativement — en de nombreux milieux populaires. Mais il choisit la culture populaire parce qu'elle est exigeante de la liberté *pure* : « décider l'action en tout temps »¹. Dans son débat avec les « structuralistes » Sartre n'aura jamais renoncé à l'*instant* de la décision. C'est ce qu'il appelait à bon droit — et D. Giovannangeli à la suite² — sa *passion* de la liberté.

¹ *Id.*

² Je retrouve ici subrepticement la lecture de la liberté sartrienne que D. Giovannangeli donnait, à partir d'une double référence à Descartes et à Mauss, dans *La passion de l'origine*. D. Giovannangeli, « L'imprésentable », dans *La passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 95-104.



L'activité d'autrui : Notes à partir de *La Passion de l'origine*

Par ANDREA CAVAZZINI
Université de Liège

Dans *La Passion de l'origine*, Daniel Giovannangeli explore les limites de la phénoménologie — « son irréductible au-delà », selon l'expression de Jean-Toussaint Desanti — que représentent l'*autre* et le *temps*¹. S'il est vrai que, « de son au-delà, la phénoménologie désigne elle-même l'accès »² — et il est certainement possible de reconnaître dans cet énoncé tant la problématique de l'ontologie phénoménologique que l'idée de l'être transphénoménal de la conscience, deux notions que D. Giovannangeli a travaillées en faisant référence à la fois à Sartre et à Derrida³ — ; si cela est vrai, on pourra en tirer la conséquence que, à travers la rencontre avec ces limites *internes*, la phénoménologie rencontre avant tout les questions ou les principes ultimes qui structurent son champ. Personne n'ignore que ces principes s'organisent autour de l'intentionnalité de la conscience. Dès lors, le problème de l'altérité qui marque les limites de la phénoménologie ne pourra pas ne pas impliquer des conséquences portant sur le statut de la conscience intentionnelle : « Dans son principe, en tant qu'elle est conscience d'*autre chose*, en tant que, paradoxalement, elle accueille ce qu'elle produit,

¹ D. Giovannangeli, « Introduction », dans *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 12. La citation de J.-T. Desanti est tirée de *Phénoménologie et praxis*, Paris, Éditions sociales, 1963, p. 121.

² *Id.*

³ Voir en particulier, D. Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Berne, Peter Lang, 2009 et *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001. Je me permets de renvoyer également à A. Cavazzini, « Compte rendu de *Figures de la facticité* », dans G. Cormann (éd.), *L'Année sartrienne*, n° 27, 2013, p. 85-89 (téléchargeable à cette adresse : <http://orbi.ulg.ac.be/handle/2268/153718>).

la conscience intentionnelle est inséparablement passivité et activité »¹. Autrement dit : « La nouveauté qu'introduit la constitution reste solidaire d'un sens déjà constitué qu'elle éveille et dépasse en l'élucidant ; son caractère instaurateur est indissociable de la rétention d'un donné qui la supporte et sur le fond duquel elle surgit »². Cette coappartenance entre passivité et activité est rigoureusement déduite de l'intentionnalité : « Si c'est essentiellement et non pas seulement par surcroît, que la conscience est intentionnelle, l'auto-affection n'est jamais rigoureusement pure »³. Là où il y a conscience, il y a hétéro-affection — rapport à « autre » qui fonde la structure essentielle de la conscience, laquelle ne se définit que par son « débouché » sur l'altérité. Un « débouché » qui est en réalité un moment originaire : la conscience qu'il définit ne « débouche » que sur ce qui la détermine toujours-déjà en tant que conscience. C'est pourquoi l'hétéro-affection correspond à une structure originaire d'ex-centration qui est immanente à l'intentionnalité. Lorsque Michel Henry fait de l'affectivité le fondement de tous les phénomènes c'est la centralité de l'intentionnalité qu'il doit critiquer et, avec elle, le primat de l'altérité qui se trouve subordonnée à « l'immanence pure de l'auto-affection »⁴.

La voie de l'ontologie phénoménologique insiste au contraire sur les implications de la transcendance en tant qu'elle constitue la conscience à partir de l'excès qui la renvoie à ses limites internes. Si la structure de la conscience dépend finalement d'une facticité antécédente et transcendante, cette facticité ne peut jamais se manifester que par la révélation qu'opère d'elle la conscience. L'antériorité du monde qui constitue la conscience en tant que conscience émerge toujours comme *terminus ad quem* d'un dépassement immanent de la conscience. L'être-déjà-là de ce qui précède la conscience suit l'expérience que celle-ci fait de ses propres limites, de son autonomie impossible : « L'ontologie phénoménologique sartrienne prend acte du retard de la conscience sur l'être. L'antériorité de l'être en soi sur le pour-soi (et qui amène Sartre à parler, presque indifféremment, non seulement de l'être transphénoménal du phénomène mais aussi de l'être transphénoménal de la conscience) est la solution que cette ontologie phénoménologique [...] apporte à l'épreuve que la conscience fait de son

¹ D. Giovannangeli, « Épilogue », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 136.

² *Ibid.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 136.

⁴ D. Giovannangeli, « Introduction », *art. cit.*, p. 11.

retard originaire »¹. L'analyse de ce retard originaire rapproche le projet sartrien de l'ontologie phénoménologique et le travail de Derrida lecteur de Husserl. L'ouverture de l'analyse de la conscience à l'ontologie est le résultat des célèbres recherches de Derrida sur la temporalité et sur la modification originaire du présent de l'impression : « Si chaque présent reste inséparable du présent passé qu'il retient, l'idée ne s'imposerait-elle pas, intuitivement paradoxale, d'un retard originaire de la conscience ? »². En assumant la possibilité écartée par Husserl d'un « retard originaire de la conscience », Derrida franchit le seuil de l'ontologie phénoménologique : « Admettre, avec Husserl, que l'instant de l'impression originaire suppose d'ores et déjà la rétention, reviendrait à introduire au cœur de la conscience constituante, avec l'antériorité, la transcendance de la chose constituée »³. Par un mouvement analogue à celui de la réflexion sartrienne, l'analyse de Derrida montre que, dans la sphère de la conscience intime du temps, la dynamique immanente de la position phénoménologique débouche sur la réintroduction d'une facticité qui précède la conscience : « La rétention du passé renverrait ainsi à la facticité du monde. Une commune antériorité imposerait à la conscience et le monde et le passé qu'elle retient. En d'autres termes, la constitution dépendrait du donné qu'elle conserve en le dépassant en quelque sorte dialectiquement »⁴. Or, si cette « figure de la facticité » qu'est le temps marque une première limite de la phénoménologie en renvoyant la conscience à son retard originaire, la deuxième limite que représente *autrui* s'articule à la rencontre de la conscience avec l'impossibilité de fonder son activité propre sur l'autonomie supposée de sa propre ipséité.

Le traitement de ces problématiques dans les dernières pages de la *Passion de l'origine* s'achève sur l'évocation de la notion derridienne de *différance* en tant qu'elle désigne ce qui n'est « ni simplement actif ni simplement passif », et sur l'inclinaison ou la déclinaison de cette notion « vers l'indécidabilité du *don* »⁵. Cette association de la *différance* au *don* exprime un trait spécifique de l'ouvrage : l'articulation qu'il établit entre, d'une part, les problématiques de l'affection et de l'activité/passivité, et, d'autre part, un souci *lato sensu* politique qu'implique l'idée même d'*autrui* et qui s'avère, de ce fait, enraciné dans les questions principielles de la

¹ D. Giovannangeli, « Du retard dans la conscience au retard de la conscience », dans *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 131.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ D. Giovannangeli, « Épilogue », *art. cit.*, p. 137.

phénoménologie — du moins dans la mesure où ces questions portent sur la structure de la conscience dont *autrui* est un moment essentiel. La première page de l'« Introduction » institue implicitement ce rapport en articulant la problématique kantienne et phénoménologique de l'auto-affection à la problématique foucauldienne du gouvernement de soi et des autres : « Loin d'ignorer l'auto-affection, les Grecs, bien avant Kant, y puisaient leur originalité. Comment des hommes libres en gouverneraient-ils d'autres s'ils ne se dominaient eux-mêmes ? [...] Dire que pour les Grecs, seuls des hommes libres peuvent gouverner d'autres hommes, c'est dire que le rapport aux autres se double nécessairement d'un rapport à soi »¹. Mais il est légitime de se demander si la problématique du rapport aux autres est épuisée par la formule de l'auto-affection, laquelle suggère que le « bon » rapport à soi précède et rend possible le rapport à *autrui*. Ne conviendrait-il pas de conclure que le primat de l'hétéro-affection met en cause l'idée d'une ipsité conquise à travers la mise à l'épreuve et la maîtrise de ses forces propres ? La thématique derridienne de la responsabilité originaire suggère la possibilité d'un rapport à l'altérité différent de celui qu'implique l'idéal du gouvernement propre à cette société de maîtres qu'est l'Antiquité gréco-latine : « Derrida souligne que les idées de promesse ou d'alliance originaire supposent un engagement préalable à tout contrat [...]. À ce *oui* originaire, s'attachent les concepts, dont la résonance sartrienne est malaisément éludable, d'*engagement*, de *responsabilité*, de *liberté* »².

Or, si le dernier auteur évoqué dans le développement de ces thèmes est bien Derrida, il est néanmoins possible de suggérer que c'est la confrontation avec Sartre qui fournit l'un des fils conducteurs des essais recueillis dans *La Passion de l'origine* et du questionnement qui les relie. Inutile de rappeler le statut politique de la figure de Sartre et les raisons historico-politiques de la centralité du rapport à *autrui* chez le philosophe qui a été successivement l'emblème de l'existentialisme engagé, le compagnon de route du Parti communiste et l'interlocuteur des mouvements et des luttes des années 1960 et 1970. Il convient, par contre, de préciser de quelles manières le statut d'*autrui* chez Sartre s'articule aux traits spécifiques de son appréhension de la phénoménologie et comment cette articulation implique certaines difficultés dont les conséquences sont aussi bien philosophiques que politiques ou, comme l'aurait dit Gérard Granel, *archi-politiques*. Il faudrait peut-être les qualifier également d'*archi-historiques*, dans la mesure où

¹ D. Giovannangeli, « Introduction », art. cit., p. 9.

² D. Giovannangeli, « La Phénoménologie partagée », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 117-118.

c'est précisément à travers la confrontation avec autrui que l'engagement existentiel dans les « destinées générales » des hommes devient pensable dans toutes ses conséquences¹.

Comme le rappelle D. Giovannangeli : « Que Sartre récuse toute existence passive [...] n'est certes pas insignifiant : il refuse à la *chair*, ce nœud de passivité et d'activité, ses prétentions à l'originarité, puisqu'elle procéderait du point de vue de l'autre, simplement dérivé à ses yeux »². Autrement dit : le refus sartrien de la *chair* implique le refus de mélanger activité et passivité, et la réduction d'*autrui* à un statut dérivé, à un moment de passivité, incompatible par conséquent avec le moment originaire de la conscience que définit l'activité pure. Comment donc, se demande D. Giovannangeli, fonder sur l'intentionnalité un « nouveau traité des passions », dès lors que l'incompatibilité entre conscience et passivité assigne le rapport à *autrui* à la sphère extérieure de la simple rencontre³ ? *La Transcendance de l'Ego* statue : « Tout est [...] clair et lucide dans la conscience »⁴ ; du coup, le statut d'*autrui* pose problème dans la mesure où il implique un mode d'évidence singulier et irréductible. D. Giovannangeli analyse la série des différentes formulations que Sartre propose de ce problème : la conscience « translucide » est irréductible à l'objet transcendant qu'est le moi — à l'inverse, celui-ci ne serait accessible qu'en prenant sur soi « le point de vue d'autrui, c'est-à-dire un point de vue nécessairement faux »⁵. Chacune de ces formulations vise à déjouer le spectre du solipsisme que *La Transcendance de l'Ego* essayait d'éviter à travers l'idée d'un champ impersonnel de la conscience. Mais dans *L'Être et le Néant* cette solution est considérée comme insuffisante : « Même réduite à l'anonyme spontanéité d'un champ transcendantal, même délivrée du sujet, la conscience d'autrui continue de m'échapper. Sartre le note expressément : “J'avais cru autrefois pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence d'un ego transcendantal [...]. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui [...]. La seule

¹ Sur la notion d'archi-histoire, que je dois à mes discussions avec Jonathan Soskin, je me permets de renvoyer à A. Cavazzini, « La Révolution et l'archi-histoire. Sur les dialogues entre Sartre et Benny Lévy », dans G. Cormann (éd.), *L'Année sartrienne*, n° 28, 2014, p. 19-27 (téléchargeable à cette adresse : <http://orbi.ulg.ac.be/myorbi>).

² D. Giovannangeli, « Épilogue », art. cit., p. 136.

³ D. Giovannangeli, « Introduction », art. cit., p. 11.

⁴ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, cité dans D. Giovannangeli, « Le point de vue d'autrui », dans *La Passion de l'origine*, op. cit., p. 122.

⁵ D. Giovannangeli, « Le Point de vue d'autrui », art. cit., p. 122.

façon d'échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences du même type»¹. Si l'égologie transcendantale de Husserl ne permet pas d'atteindre *autrui*, dans la mesure où elle réduit son appréhension à un acte de connaissance reconduisant la dualité du sujet et de l'objet², l'émancipation de l'approche phénoménologique qu'opère Heidegger de tout privilège accordé aux problèmes de la théorie de la connaissance s'avère pourtant également insatisfaisante : « [Avec l'analyse du *Mitsein*] Heidegger implique *l'être* d'autrui, semble-t-il, dans *l'être* du *Dasein*. En réalité, le *Dasein* n'échappe toutefois pas à la solitude [...]. En privilégiant le rapport à soi qu'autorise l'être-pour-la-mort, le *Dasein* heideggerien, objecte [Sartre], prend sur soi le point de vue d'autrui. Un point de vue [...] nécessairement faux »³. Selon Sartre, « la mort est coextensive à l'être du pour-autrui [...]. Entre l'autre et la mort, le lien est de nécessité [...]. Mourir, c'est [...] n'exister plus que pour autrui »⁴, donc être séparé de toute activité.

D. Giovannangeli note que cette critique de Heidegger « suppose elle-même la prévalence inentamée du cogito »⁵ : le privilège du *Je* est reconduit par-delà la tentative de *La Transcendance de l'Ego* à travers une préférence accordée à l'intimité du *Je* qui finit par rendre autrui le simple porteur d'un point de vue illégitime, parce qu'extérieur, sur mon activité constituante. « Mais qu'advierait-il à récuser ces préférences ? À penser, peut-être, le rapport à soi à partir du rapport à la mort d'autrui ? »⁶. C'est par ces allusions explicites aux problématiques de Maurice Blanchot et de Jean-Luc Nancy qu'il esquisse une proposition d'inscription d'autrui dans la structure essentielle de la conscience : « Heidegger et Sartre conjugués : par la médiation de la mort d'autrui, ma conscience excède les limites du *pour-soi* en anticipant — tel est l'authentique rapport à soi du *Dasein* heideggerien — ma propre mort. Il semble bien que, de la sorte, la conscience aurait à soi, un rapport, non seulement originairement différé, mais peut-être originairement endeuillé. On peut bien douter, il est vrai, que Sartre se fût rallié à cette

¹ *Ibid.*, p. 126. Le passage cité est tiré de J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 290-291.

² Comme le note D. Giovannangeli, la critique de Deleuze portera sur l'incapacité de Sartre à se déprendre de ce modèle même en l'absence d'un sujet-ego (D. Giovannangeli, « Le point de vue d'autrui », art. cit., p. 126, n. 1).

³ D. Giovannangeli, « Le Point de vue d'autrui », art. cit., p. 126-127.

⁴ *Ibid.*, p. 130-131.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁶ *Id.*

position. Il n'aurait vraisemblablement pu [...] admettre qu'il puisse m'être donné, par cette médiation nécessaire, de me rapporter à moi-même »¹. Mais l'impossibilité pour Sartre de se rallier à cette position relève peut-être moins de sa volonté de sauvegarder « les exigences du cogito »² que de la centralité acquise dans son trajet par la politique militante en tant qu'expérience d'une activité créatrice collective : le dépassement du solipsisme, l'exigence que ma conscience soit affectée, dans son être même, par l'existence d'autres consciences irréductibles à elle, renvoient pour Sartre à l'expérience des révolutions modernes et des luttes de libération dans lesquelles il a essayé, à partir des années 1960 au moins, d'inscrire sa pensée. Or si la mort d'autrui s'articule incontestablement au problème de la communauté, elle n'en reste pas moins, du moins chez Blanchot et chez J.-L. Nancy, un rappel des limites de l'action collective impliquant un rapport uniquement négatif à la politique dont le « groupe en fusion » de la *Critique de la Raison dialectique* est la cible privilégiée : « Cette communauté, Blanchot la dresse contre le principe, gros du totalitarisme, d'une "humanité transparente" »³. Telles que Blanchot les décline, les problématiques de la mort d'autrui et de la communauté relèvent bien plutôt d'une critique *éthique* de la politique que d'une élaboration de ce que l'expérience politique du XX^e siècle peut apprendre à la réflexion sur les structures fondamentales de la subjectivité.

C'est chez Merleau-Ponty qu'un souci politique « positif » s'articule au statut phénoménologique d'*autrui*, dans la mesure où l'auteur de *La phénoménologie de la perception* « établit l'intersubjectivité sur une incorporité conçue sur le mode de l'affection originaire » : « Merleau-Ponty reconduit la communauté intersubjective du monde [...] à l'expérience individuelle de la *chair* »⁴. L'essai que D. Giovannangeli consacre à Claude Lefort commence précisément par une citation dans laquelle l'ancien militant de *Socialisme ou Barbarie* ancre le problème de la démocratie dans la phénoménologie de la chair de son maître : « Une même nécessité le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait par le modèle communiste en lui faisant redécouvrir l'indétermination de

¹ *Ibid.*, p. 133.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 131. Comme le rappelle D. Giovannangeli, dans *La Communauté inavouable* (Paris, Minuit, 1983, p. 18) la référence polémique à Sartre est explicite.

⁴ D. Giovannangeli, « La Chair et l'Autre », dans *La Passion de l'origine, op. cit.*, p. 51.

l'histoire et de l'être du social »¹. Or cette indétermination du social que la démocratie reconnaît, exprime et incarne, révèle d'abord que la politique a des *limites*, qui font l'objet de la réflexion de Lefort : « Ce qui l'arrête d'abord, c'est la question des *limites* du politique »². Et le respect de ces limites identifie ce qu'il appelle l'éthique démocratique³. L'opérateur fondamental de cette éthique des limites de la politique sont les droits de l'homme, dont l'indétermination empêche toute « appropriation par un pouvoir déterminé »⁴.

Du coup, la vérité de la politique pensée depuis ses limites se trouve coïncider avec le dépassement de la politique par l'éthique — dépassement qui peut parfois ressembler à une dissolution, dans la mesure où la thématization des limites tend à refouler ce qu'une expérience politique effective peut impliquer d'authentiquement enraciné dans l'originarité d'*autrui*. Pour Blanchot et Lefort, la politique n'existe proprement que comme *pouvoir* virtuellement « totalitaire » niant l'irréductibilité d'*autrui*. Mais il est légitime de se demander si une expérience politique irréductible à une volonté hyperbolique de maîtrise, et pourtant relevant entièrement d'une dimension *commune* ou « communuelle », pourrait constituer une manifestation paradigmatique du fait que l'être d'*autrui* est toujours-déjà impliqué dans l'être du *Dasein*. Ce que cette expérience révèle devient inaccessible dès lors que *autrui* n'est pensé, comme chez Blanchot-Nancy et Merleau-Lefort, que dans les termes d'une limite face à la volonté perverse de faire-de-l'Un. Une fois *autrui* thématized à travers la mort et la chair, il finit paradoxalement par devenir l'opérateur de l'impossibilité d'un commun des existences. Par là, est évacué le questionnement proprement sartrien, qui consiste à penser comment l'être-affectée par *autrui* détermine la conscience *dans son activité*, et non seulement dans ce qui lui fait obstacle. Ce qui reste sans réponse est donc la question d'une activité fondée sur *autrui* et d'une implication effective d'*autrui* dans l'activité de la conscience ou dans la conscience comme activité.

L'hypothèse que cette question ne saurait être abordée qu'à travers le mode politique permet de comprendre l'irréductibilité de Sartre à toute position éthique ne convoquant *autrui* que là où l'activité cesse, et suggère une *lectio difficilior* de l'obstination sartrienne à vouloir penser la co-impli-

¹ C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 9, cité dans D. Giovannangeli, « La Chair et l'Autre », art. cit., p. 52.

² D. Giovannangeli, « La Chair et l'Autre », art. cit., p. 52.

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ *Ibid.*, p. 58.

cation originaire des consciences sans renoncer pour autant à les concevoir comme activité : l'enjeu de cette recherche d'une activité originairement commune est sans doute la fidélité sartrienne à une dimension politique de l'existence dont la conscience du philosophe a été profondément et radicalement interpellée, au point d'accepter de mettre en question son identité de sujet singulier de la pensée dans ses dialogues avec Benny Lévy. C'est dans les entretiens avec ce dernier que Sartre essaye de formuler l'activité de la conscience comme radicalement conditionnée — et nullement limitée — par l'altérité irréductible des autres consciences¹. Les dialogues entre Sartre et l'ancien chef de la Gauche prolétarienne esquissent un bilan du gauchisme en tant que reprise critique du paradigme révolutionnaire : Sartre ébauche une critique à la fois des dérives révolutionnaires et des conséquences de la théorie des groupes en fusion qui reprend ou anticipe les positions de Lefort et Blanchot. Pourtant, il ne cède pas sur l'exigence de reformuler ses concepts à l'aune de l'horizon révolutionnaire qu'il se refuse à abandonner. Cet horizon est interrogé à partir de la problématique d'*autrui* développée dans *L'Être et le Néant* : « Quand j'écrivais la *Critique*, j'avais OUBLIÉ que dans *L'Être et le Néant* je parlais d'*échec dans le rapport avec autrui* »². La possibilité de surmonter cet échec constitue un problème crucial dans la mesure où la révolution se fonde sur l'avènement d'une réciprocité accomplie qui manifeste un être-en-commun originaire : « La révolution transcendantale [...] constituerait un monde où "les yeux dans les yeux" serait possible. Par conséquent, supprimer la coupure maître-esclave »³. La *révolution* transcendantale devient, au fil des entretiens, le *communisme* transcendantal : structure archi-historique soustraite à la temporalité empirique, et qui identifie l'*arché* de l'histoire à un être-en-commun persistant dont toute révolution n'est qu'une actualisation événementielle. Mais comment penser le « commun » de cette structure communiste originaire ? Il s'agit toujours de cerner la co-implication des consciences dans une activité effectivement commune. Dans l'entretien du 27 mai 1977, la notion apparaît d'une « possibilité du Toi constituant

¹ Voir J.-P. Sartre et B. Lévy, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Lagrasse, Verdier, 2007 et B. Lévy, *Pouvoir et Liberté*, texte établi, présenté et annoté par Gilles Hanus, Lagrasse, Verdier, 2007. Pour un commentaire détaillé de ces textes, je me permets de renvoyer à mon texte déjà cité, « La Révolution et l'archi-histoire. Sur les dialogues entre Sartre et Benny Lévy », *op. cit.* Voir aussi le texte de Chiara Collamati, toujours dans G. Cormann (éd.), *L'Année sartrienne*, n° 28, 2014, p. 10-18.

² B. Lévy, *Pouvoir et Liberté*, *op. cit.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 44.

intimement la conscience »¹ : la conscience est originellement *réciproque*, mais le Toi n'est donné d'emblée que comme possibilité dont l'actualisation par un Toi réel reste contingente. La conscience est constituée par un débouché sur l'altérité qui précède toute définition des pôles de la relation. La possibilité est ouverte de penser la réciprocité — le rapport Toi-Moi — comme fondée par un *manque* qui se situe au niveau de la conscience *avant* toute individuation. Le Toi ne surgit que depuis l'horizon du manque par lequel la conscience a comme moment constituant le rapport à une altérité indéterminée. L'altérité première qui constitue la conscience institue un *lien* irréductible qui continue à opérer dans l'histoire humaine, y compris dans la sphère politique. Dans *L'espoir maintenant* ce lien ineffaçable est associé à la *réquisition* de la conscience : « Dans chaque moment où j'ai conscience de quoi que ce soit [...] il y a une sorte de réquisition qui va au-delà du réel [...], n'importe quel objectif [que la conscience a] se présente en elle avec un caractère de réquisition »². Sartre et Lévy développent aussitôt la notion de réquisition en direction de l'idée que l'individu est « mandaté », tout en précisant que — selon Sartre citant Kafka dans *L'Idiot de la famille* — « on ne sait par qui ». Le mandat « vide » par lequel l'individu est réquisitionné peut être associé à la structure générique, « vide » de contenus spécifiés, de l'altérité constitutive de la conscience. Le Mal et le Bien ne sont pas deux moments symétriques immanents à la structure de manque de la conscience : l'altérité « pure » implique en tant que telle un primat du Bien qui précède toute réciprocité. C'est pourquoi Sartre dit préférer parler de l'« autre » que du « réciproque » : les passages qui suivent cette précision montrent que la présence de l'« autre » constitue certes la conscience, mais que cette présence reste purement formelle, pure ligne de fuite vers l'altérité comme telle, impossible à fixer dans une réciprocité réelle : « Tout ce qui se passe pour une conscience dans un moment donné est nécessairement lié, souvent même engendré par la présence en face d'elle ou même l'absence dans l'instant, mais l'existence de l'autre [...]. Nous sommes constamment en présence d'autrui [...], ma réponse, qui n'est pas seulement ma réponse à moi mais qui est une réponse déjà conditionnée par autrui dès la naissance »³. Autrement dit, l'altérité « pure » révèle « la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus »⁴ : *décentrage* constitutif de toute conscience qui est la marque de la racine commune de l'humanité.

¹ *Ibid.*, p. 101.

² J.-P. Sartre et B. Lévy, *L'Espoir maintenant*, *op. cit.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

Tout se passe donc comme si l'activité même de la conscience coïncidait avec une polarisation de cette dernière autour d'un *trou* dans l'être compact tant de l'individu que du collectif. Si la conscience est active, c'est parce que le manque creusé en elle par *autrui* l'a toujours-déjà attirée *hors d'elle-même*. Or son activité n'est que cette sortie originaire d'elle-même qui se révèle dans certaines intensités politiques : « Multiplicité de petits "sujets". Dispersion du sujet [...]. Sujet comme être diasporique. Irréversible point de départ insurrectionnel [...]. Établir le développement des formes de l'insurrection comme puissance de désintégration »¹.

Ce que Sartre essaye de penser à la fin de son trajet est une activité fondée sur un *manque*. Mais le problème du manque est immédiatement le problème du *partage* du manque : comment penser le commun de l'activité à partir du fait que celle-ci ne se fonde que sur un vide originaire creusé dans toute auto-suffisance ontologique ? Dans quelle mesure le décentrage opéré par la co-implication des consciences ouvre-t-elle la dimension d'une activité réellement commune ? Faute de pouvoir réellement épuiser les implications de cette question, on pourra se limiter à rappeler le passage du *Saint Genet* qui critique l'éthique de la générosité et que cite D. Giovannangeli. Sartre y esquisse la proposition d'un partage paradoxale qui revient à donner ce qu'on n'a pas, donc à mettre-en-commun le manque qu'est notre exposition à l'existence : « De tel Saint, de tel Bienfaiteur, on dit qu'il donne tout ce qu'il a : cela est bien. Mais Simone Weil, au Puy, vivait dans un hôtel misérable et mettait sur la cheminée tout l'argent dont elle disposait ; la porte restait ouverte, puisait qui voulait : cela est mieux. Le Bienfaiteur troque un titre de rente contre un mérite [...] : la générosité est la vertu cardinale du propriétaire. Simone Weil n'acquerrait pas de vertu, pas même de mérite : elle ne donnait rien, n'imaginant pas que l'argent fût à elle »². Simone Weil ne donne rien, ne croyant pas posséder autre chose que Rien. Son geste est un acte dont le ressort est le manque intime qui oriente sa conscience vers le manque d'un autre inconnu dont elle n'obtiendra aucune récompense. C'est peut-être dans cet entrelacs de gestes paradoxaux sans symétries ni compensations que le réel d'une activité commune pourrait être cerné par-delà tout rêve de fusion : il ne faut pas négliger la possibilité que ce réel implique une redéfinition de l'altérité qui pourrait bien excéder la polarité entre auto-affection et hétéro-affection : « La fraternité est ce que seront les

¹ B. Lévy, *Pouvoir et Liberté*, *op. cit.*, p. 68-69.

² J.-P. Sartre, *Saint Genet comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 531, cité dans D. Giovannangeli, « L'Imprésentable », dans *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 102.

hommes les uns par rapport aux autres quand, à travers toute notre histoire, ils pourront se dire liés affectivement et activement les uns aux autres »¹. Le dépassement du clivage entre activité et passivité, entre auto-affection et transcendance, n'est accessible qu'à une humanité libérée.

¹ J.-P. Sartre et B. Lévy, *L'Espoir maintenant*, *op. cit.*, p. 57.



Le langage et l'homme

Par FRANÇOIS DUBUISSON
Université de Liège

En 1800, dans une *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, le penseur allemand Johann Georg Hamann reprochait à Kant d'avoir, dans sa première *Critique*, sinon éludé, en tout cas insuffisamment considéré, la question du langage : serait-ce à dire que, selon Hamann, il n'est pas « venu à l'esprit » de Kant « de préparer d'abord le champ par la critique de l'instrument », mais que ce « manque » doit bel et bien lui être imputé, davantage « qu'à la façon de penser de son époque »¹ ? Ou, du moins, que, de façon regrettable, le philosophe de Königsberg « ne prêtait au langage qu'une attention d'à côté »² ?

La raison profonde de ce reproche formulé à l'encontre de Kant résiderait, dans les termes de Hamann lui-même, en ce que « Non seulement la faculté tout entière de penser repose sur le langage [...], mais le langage est aussi le foyer des malentendus de la raison par rapport à elle-même »³. Le langage constitue en effet, à ses yeux, « l'organon et le critérium de la Raison », et il estime que « C'est là que se trouve la Raison pure et en même

¹ E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. fr. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, « Folio », Préface de la seconde édition, BXXXVI-BXXXVII, p. 58.

² C'est, selon Michel Foucault, Nietzsche, après Kant donc, qui le premier a « rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage », *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 316.

³ *Métacritique d'un purisme de la raison pure*, cité dans A. Jacob, *100 points de vue sur le langage*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 82.

temps sa critique »¹. Le langage serait donc juge et jugé, comme la raison elle-même dans la philosophie transcendantale kantienne.

Personnellement interpellé par cette critique adressée à Kant² parce que profondément marqué précédemment par celle développée par Kant, je devais ne jamais m'en remettre totalement. C'est en effet à l'occasion de ce questionnement que mon attention d'étudiant fut dirigée par le professeur Giovannangeli vers le néo-kantien marbourgeois Ernst Cassirer, qui a, quant à lui, thématiqué le langage au point de le compter au nombre des *formes symboliques*, ces « activités formatrices constituantes du monde »³, c'est-à-dire, en somme, les différentes manières dont l'esprit humain met en forme le monde⁴. La pensée de Cassirer — lequel aborde d'ailleurs l'œuvre de Hamann dans le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* — peut en effet faire office de réponse indirecte à ce problème, en ce qu'elle accorde un rôle proéminent au langage au sein d'une entreprise qui s'inscrit résolument dans le sillage kantien, tout en élargissant sa perspective : « La critique de la raison devient alors une critique de la culture »⁵, écrira-t-il.

J'aimerais, dans ce texte, tenter d'emprunter ce fil « souterrain » de la question du langage afin d'esquisser une relecture partielle de certains points d'histoire de la pensée, à partir de l'œuvre kantienne et de sa postérité, me

¹ Lettre à Scheffner du 11 février 1785, citée dans E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, I. Le Langage*, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1972, p. 98.

² Laquelle fut à l'époque similairement émise par Johann Gottfried von Herder, auteur lui-même d'une *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Elle ne fait toutefois pas l'unanimité aujourd'hui, comme en témoigne le passage suivant : « En parlant de la “langue de la philosophie” à propos de Kant, [Josef Simon] suggère, contre toute la tradition interprétative, que Kant s'est préoccupé du langage plutôt qu'il n'a esquivé la question et qu'il est même un “classique de la philosophie du langage”. Hamann et Herder qui ont, les premiers, attiré l'attention sur l'absence de thématisation du langage dans la *Critique* se seraient ainsi fourvoyés, ignorant la véritable portée de la réflexion transcendantale. » D. Thouard, « Langage et subjectivité. Sur le Kantbuch de Josef Simon », dans C. Berner, F. Capeillères (éds), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 247.

³ E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. fr. P. Aubenque *et al.*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 26.

⁴ Et plus précisément, selon la définition qu'en donne Cassirer dans les *Trois essais sur le symbolique* : « toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret », trad. Jean Carro, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1997, p. 13.

⁵ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, I. Le Langage*, *op. cit.*, p. 20.

sentant autorisé à faire ainsi retour, au prix d'un éventuel parasitage, d'un potentiel dévoiement, sur la question de l'homme et de la philosophie.

Je commencerai d'emblée par me référer à Ernst Cassirer lui-même — en ne me privant pas, dans ce qui suit, d'adopter parfois la perspective qui est la sienne, sans toutefois prétendre y demeurer toujours strictement —, lequel s'attaque directement à la question anthropologique et propose, dans son *Essai sur l'homme*¹, une définition de celui-ci comme « *animal symbolicum* » plutôt que comme seulement *animal rationale*, expression qu'il considère comme étant davantage l'énonciation d'un « impératif moral fondamental » de la part de ses défenseurs, qu'un compte rendu empirique objectif. La capacité symbolique est le propre de l'homme, sa différence spécifique vis-à-vis des autres animaux.

Néanmoins, je me permettrai de resserrer d'emblée le propos plus directement autour de la thématique du langage, qui me paraît jouer un rôle fondamental chez l'homme, sinon en tant qu'animal, du moins en tant que sujet connaissant. L'homme est la question et la question est formulée dans le langage. Or, je perçois en celui-ci notre « transcendantal » par excellence, la condition de possibilité de la connaissance *telle que nous la connaissons*.

Le langage semble se présupposer toujours lui-même. L'épineuse — mais certes passionnante — question de son origine, à laquelle se sont justement essayés Herder et Hamann en leur temps, a depuis été abandonnée ou, à tout le moins, reconnue par certains comme circulaire. Le langage est lui-même fondamentalement une origine. Au début de la Genèse, le langage est déjà là² — et l'évangéliste Jean ne l'oubliera pas. Dans le dépouillement acquis du *Cogito* — cette *proposition* vraie, « toutes les fois que je la prononce »³ —, il est toujours là. S'il n'a pu disparaître, n'est-ce pas parce qu'il soutient en réalité toute l'entreprise cartésienne ? N'est-il pas la condition de possibilité — impensée — du doute et de l'hyperbole — mais aussi, bien entendu, du jugement —, en deçà de laquelle on ne peut remonter ? Le

¹ E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, p. 43-44 : « Comparé aux autres animaux, l'homme ne vit pas seulement dans une réalité plus vaste, il vit, pour ainsi dire, dans une nouvelle *dimension* de la réalité. [...] Il ne vit plus dans un univers purement matériel, mais dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art, la religion sont des éléments de cet univers. Ce sont les fils différents qui tissent la toile du symbolisme, la trame enchevêtrée de l'expérience humaine. »

² Notre figure divine y crée ce qu'elle *dit*. Son « intuition », plus encore qu'intellectuelle, est en quelque sorte performative. En tant que nous la *concevons*, elle passerait également par le langage. Voir *infra*.

³ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres et lettres*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1937, Méditation seconde, p. 167.

Cogito pourrait probablement se « dire » autrement, mais je conçois difficilement, en ce qui me concerne, qu'il ne puisse — ou ne doive — nécessairement se dire.

Cependant, ce que je reconnais comme le caractère éminemment « contingent » du langage le détermine comme *notre* moyen particulier de connaissance, une « manière qui nous est propre »¹, qui ne s'impose *a priori* nullement de manière nécessaire à « tout être pensant fini ». Il ne me paraît indispensable « qu'au point de vue de l'homme »². Je crois y déceler, il est vrai, davantage la marque d'une certaine contingence, de notre particularité, nous autres êtres « langagiers », que de notre finitude. Le langage est aussi limité³ qu'il est illimité, mais pas du même point de vue. N'ouvre-t-il pas l'homme à un infini — en puissance —, qui est comme son prolongement ? Depuis l'indéfini des mots (la signification n'est pas figée, mais « mouvante »), se déploie l'infinie puissance des phrases.

Il faut insister sur le fait que le langage n'est pas que « positivité empirique »⁴, que nous ne sommes pas limités au « mot lui-même »⁵, c'est-à-dire à sa face *matérielle*. Il y a surtout le sens que les mots permettent de produire — mais qui ne leur préexiste guère en tant que tel — la « signification spirituelle » qu'ils nous permettent de partager. En fait, en tant qu'il signifie, le langage ne peut exister « qu'en nous, et non en soi »⁶. Comme l'écrit Cassirer : « Un symbole n'a pas d'existence effective comme partie du monde physique ; il a une "signification". Il est encore très difficile pour la pensée primitive de distinguer entre les deux sphères de l'être et de la signification. Elles sont constamment confondues : le symbole semble doté de pouvoirs magiques ou physiques. »⁷ Comme tout processus de symbolisa-

¹ E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, *op. cit.*, A42/B59, p. 107.

² *Ibid.*, « Esthétique transcendantale », § 3, A26/B42, p. 94.

³ Je renvoie ici à Ludwig Wittgenstein qui, dans les *Vermischte Bemerkungen*, s'autorise à ce propos une furtive allusion à Kant : « La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie.) » L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. Gérard Granel, Paris, GF Flammarion, p. 63 [1931].

⁴ M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 393.

⁵ *Ibid.*, p. 317.

⁶ E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, *op. cit.*, A42/B59, p. 107.

⁷ E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, *op. cit.*, p. 86. Ce passage semble presque le miroir, ou le pendant, d'une formule que l'on trouve chez Fernando Pessoa : « Car l'unique signification occulte des choses, c'est qu'elles n'aient aucune signification occulte. [...] les choses n'ont pas de signification : elles ont une existence. » *Le Gar-*

tion, l'activité langagière « se sert » de la dimension matérielle, « passe par » le sensible, mais n'y est jamais limitée, c'est-à-dire ne s'en retrouve jamais « prisonnière ». Au fond, le symbolique n'est pas là où il est. Vous me permettrez dès lors, à la faveur également de la séparation kantienne entre empirique et transcendantal, de séparer clairement la linguistique de cette philosophie du langage dont je parle.

Force est néanmoins de constater que nous recevons bien le langage de l'extérieur. Mais n'est-ce pas précisément parce que nous l'y avons « placé » ? Écoutons Claude Lévi-Strauss : « L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; cela va sans doute de soi. Mais, de l'analyse précédente, il résulte aussi qu'il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. »¹ Autrement dit, tout serait déjà là, au dehors. Le sens serait « dans » le monde, attendant d'être dévoilé — ou peut-être dévoyé. Mais n'est-ce pas plutôt l'esprit qu'il fallait étudier ? N'est-ce pas le connaissant, en tant qu'il connaît, ou la connaissance elle-même, qui est à connaître² ? Si, mais cela doit se faire *à travers* le monde, là où l'on rencontre l'esprit³, où il s'extériorise, quitte éventuellement à effectuer un « mouvement de rétrocession »⁴. Le langage

deur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro, trad. Armand Guibert, Paris, Gallimard, 1987, p. 91.

¹ C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XLVIII.

² « Le regard doit donc quitter le produit pour se retourner vers la fonction de la connaissance théorique [...] seule clé qui puisse nous ouvrir la “vérité des choses” ; il doit se diriger sur la modalité d'ouverture et non plus exclusivement sur le champ ainsi ouvert. Il s'agit désormais de comprendre le mécanisme même de la clé destinée à ouvrir les portes de la connaissance, la “structure de signification” du savoir théorique. [...] “la philosophie transcendantale” [...] il n'y a qu'elle pour avoir affaire moins à des objets qu'à notre manière de connaître des objets [...]. Elle seule veut bien moins être un savoir d'objets précis qu'un “savoir du savoir” » E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 3. La phénoménologie de la connaissance*, trad. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972, p. 18.

³ Monde et esprit (je privilégie ce terme cassirerien par rapport à celui de « conscience », peut-être plus marqué phénoménologiquement) apparaissent intriqués, l'un sans l'autre inconnaissables, « introuvables » : l'on peut les distinguer rationnellement (c'est alors une simple « *distinctio rationis* »), éviter de les confondre, mais on ne peut selon moi les séparer radicalement. L'esprit parmi les choses.

⁴ D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 68 : « Ils prennent [...] appui sur le fait pour en dégager l'origine non empirique, la condition transcendantale de possibilité. »

nous porte au dehors de nous, parce que nous devons nécessairement en passer par là¹.

Le langage est donc à la fois *en* nous, et *hors de* nous. Il est aussi *par* nous, et *pour* nous, la chose du monde la mieux partagée, qui nous rend le monde des choses partageable. Il nous permet de nous « mettre à la place de tout autre être humain »². Parler avec autrui, constater sa maîtrise du symbolique, qui se situe d'emblée sur un pied d'égalité avec la nôtre³, c'est disqualifier *en acte* le solipsisme.

Je vais à présent en passer par un point « théorique » particulier qui doit m'autoriser à mettre en lumière les possibilités du langage et ses conséquences possibles dans notre manière de connaître, et de faire de la philosophie. Dans le § 76 de la troisième *Critique*, Kant traite de la distinction, essentielle, entre le réel (ou effectif) et le possible. Cassirer, en kantien revendiqué, reprendra le thème : c'est cette capacité à distinguer entre le réel et le possible qui différencierait l'entendement humain de tous les autres modes possibles de connaissance⁴ : de l'animal restreint au réel, et de Dieu pour qui le possible est aussi réel. Nous sommes, en effet, capables de « penser quelque chose qui n'existe pas », mais, et c'est une autre particularité humaine, nous pouvons tout aussi bien penser quelque chose qui, peut-être, ne peut pas exister. Cette nuance ne me paraît pas anodine. Il y aurait alors ici un troisième terme, à côté du réel et du possible (et sans traiter du

¹ Jean-Paul Sartre propose par ailleurs un intéressant rapprochement entre le langage et le corps : « Nous sommes dans le langage comme dans notre corps ; nous le sentons spontanément en le dépassant vers d'autres fins, comme nous sentons nos mains et nos pieds. » J.-P. Sartre, « Qu'est-ce que la littérature ? », dans *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 70.

² E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, « Folio », 1989, § 40, p. 245.

³ Notamment, pourrait-on dire, parce que les significations ne sont pas « dans la tête », ou parce qu'il n'y a pas de langage « privé ». Cette considération n'est, par ailleurs, pas tout à fait éloignée de l'argument que Jean-Paul Sartre avance contre le solipsisme dans *La Transcendance de l'Ego* : j'ai autant accès à l'*ego* d'autrui qu'au mien. Ce dernier ne jouit d'aucune préséance.

⁴ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, p. 85. « C'est ce caractère de la connaissance humaine qui détermine la place de l'homme dans la chaîne universelle des êtres. Pour les êtres inférieurs à l'homme comme pour les êtres supérieurs, nulle différence n'existe entre le "réel" et le "possible". [...] La différence entre actualité et possibilité n'est pas métaphysique mais épistémologique. Elle ne dénote aucun caractère des choses en elles-mêmes, mais s'applique uniquement à la connaissance que nous en avons. »

nécessaire) : ce que nous pouvons concevoir — ou imaginer — et formuler, mais qui ne serait pas, en fait, possible. N'est-ce pas là, en même temps que le déni de notre omnipotence par rapport au monde, le signe du pouvoir sans bornes de l'imagination, notre écart spécifique ou un prolongement de notre pouvoir de « néantisation » : l'expression libre de ce qui ne peut pas être ? Le langage fait émerger le seulement « concevable » : ce qui peut se révéler impossible, mais qui est pourtant dicible. Et dont on peut, malgré tout, faire un certain usage. Je note en passant que l'inexistence du langage est, à l'inverse, très probablement possible (son existence n'est pas nécessaire), mais difficilement concevable pour nous, qui en « dépendons » dans notre rapport particulier au monde (lequel pourrait sans doute être autre)¹. L'apparition du langage — à la fois « historique » chez l'espèce humaine, et « génétique » chez l'enfant — s'apparenterait en quelque sorte au *Big Bang* de notre univers de connaissance, au-delà duquel nous ne sommes pas en mesure de remonter.

C'est sous cet angle que je voudrais revenir, tout d'abord, sur la question de l'intuition intellectuelle et en particulier sa critique husserlienne, avant de passer à la réfutation de l'idéalisme et sa critique heideggerienne. On sait que, à la fin de l'« Esthétique transcendantale » (B72), Kant sépare l'intuition sensible (ou dérivée) qui est celle de l'homme — et peut-être de « tout être pensant fini » —, c'est-à-dire la perception et la « réception » des objets selon l'espace et le temps, de l'intuition intellectuelle (ou originaire) qui serait celle de l'« Être suprême ». On sait aussi que, dans le § 150 des *Ideen*, Edmund Husserl répond en quelque sorte à Kant sur ce point, en arguant que toute perception serait forcément prise dans l'espace et le temps, même celle, éventuelle, de Dieu, qui n'échapperait donc pas à la règle. En somme, s'il y a un Dieu qui perçoit, alors il perçoit comme l'homme². Le

¹ C'est pourquoi, plutôt que de parler du « langage de l'homme », suggérant par là qu'il pourrait y en avoir d'autres (l'on peut en tout cas se demander dans quelle mesure nous les appellerions effectivement « langages »), je préfère parler de l'homme du langage : *celui-là* et pas un autre.

² « Pour nous hommes », une chose spatiale apparaît toujours selon une certaine « orientation » : par exemple dans notre champ visuel elle est orientée selon le haut et le bas, la droite et la gauche, le proche et le lointain ; nous ne pouvons voir une chose qu'à une certaine « profondeur » ou « distance » [...]. Il s'avère ainsi que tout ce qui a le caractère d'une chose spatiale ne peut être perçu non seulement des hommes, mais même de Dieu — en tant que représentant idéal de la connaissance absolue — qu'au moyen d'apparences où elle est donnée et doit être donnée sous une « perspective » variable, selon des modes multiples quoique déterminés, et présentée ainsi selon une

propos de Husserl serait alors de dire que l'intuition intellectuelle n'est pas *possible* — même si elle est donc concevable, formulable, discutable. Mais Kant affirme-t-il qu'elle est possible ? Il ne s'en sert que pour déterminer, par opposition, la perception humaine : « L'intuition intellectuelle qu'il attribue, par hypothèse, à Dieu, permet à Kant de déterminer *a contrario* ce que l'intuition sensible n'est pas », écrit à ce propos Daniel Giovannangeli¹. C'est bien d'une *hypothèse* dont il s'agit : tout dépend alors de la fin à laquelle on l'emploie, de la stratégie discursive que l'on adopte, de ce que l'on cherche à *dire*. Ne peut-on au moins conserver l'*idée* d'intuition originaire en vue de clarifier le propos ? « Cette dernière remarque, cependant, est à prendre comme éclaircissement et non comme preuve », précise immédiatement le texte kantien. Même si une telle connaissance n'est pas possible, elle n'en demeure pas moins « imaginable », on peut donc s'en écarter, préciser que ce n'est pas de cela dont il est question : encore faut-il le signifier. Si Husserl ne souhaite pas attribuer cette perception à « Dieu », il pourrait nommer autrement son sujet fictif (presque une « fonction », plutôt qu'un Dieu actuel), sans quoi il se prive, à mes yeux, d'une dimension importante bien qu'« imaginaire », d'un écart toujours possible dans l'expression, d'un recul au service de l'intelligibilité philosophique. C'est en effet aussi la question du mode de discours philosophique, presque de sa rhétorique d'un point de vue pragmatique, qui se pose inévitablement à nous à cet égard. En poussant quelque peu, nous pourrions estimer, dans la même optique, que nous n'avons pas non plus besoin de l'*idée*, même négative, de chose en soi. Mais, à mon sens, nous y perdrons quelque chose : entreprendre de déterminer ce qui est effectivement possible ou non parmi ce que l'on peut concevoir et dire (et qu'il ne faut donc pas taire) — autrement dit, convoquer l'imaginable en vue de mieux circonscrire le possible — n'est-ce pas un enjeu crucial de la pensée, voire une des tâches majeures — et probablement infinie — du travail philosophique ?

Je voudrais encore, avant de passer au point suivant, émettre deux remarques concernant celui qui nous occupe présentement. Premièrement, j'avancerais que c'est à quelque chose comme un réalisme « projectif » que nous avons affaire dans ce paragraphe de Husserl, en tant qu'il paraît projeter directement sur la chose les qualités dont elle semble dotée. Elle serait nécessairement « spatiale », sans égard à *qui* la perçoit ; il ne s'agirait plus alors d'une forme humainement *a priori*. Cela revient-il à dire que nous

“orientation” variable. » E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 506.

¹ D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, *op. cit.*, p. 61.

nous trouverions déjà, par avance, indifféremment à la place de tout autre, en quelque sorte condamnés à reconnaître la « qualité objective » de toute chose, l' « irréductible propriété qui constitue sa nature même »¹ ? N'est-ce pas là un monde appauvri — et à vrai dire peu fait pour les artistes — puisque, en tant qu'objectif, il n'est plus que ce qu'il est ? Du moins pour nous autres proustiens... À la faveur d'une nouvelle référence à Ernst Cassirer, je manifesterais pour ma part quelque circonspection à l'encontre d'un tel réalisme : « Loin d'avoir rapport aux choses mêmes, d'une certaine manière, il [l'esprit] s'entretient constamment avec lui-même »². J'y reviendrai.

Deuxièmement, je m'aventurerais à affirmer que j'aperçois dans cette inflexion husserlienne un certain renoncement à la capacité d'abstraction et même, bien que cela puisse au premier abord sembler légèrement paradoxal, de l'humilité humaine, lorsque nous ne pouvons plus même *imaginer* une perception qui serait différente de la nôtre, et « sortir » de nous-mêmes. Identifier le point de vue de Dieu au point de vue de l'homme, n'est-ce pas aussi bien identifier le point de l'homme au point de vue de Dieu ?

Me permettant de laisser cette question ouverte à la réflexion, j'aimerais à présent, comme annoncé précédemment, envisager dans le même esprit un autre point de la pensée kantienne face à sa critique par un penseur postérieur. De la même manière que Husserl refusait l'idée d'intuition intellectuelle, Heidegger refuse l'idée d'un sujet isolé du monde. C'est en effet, dans le § 43 de *Sein und Zeit*, ce qu'il reproche à la « Réfutation de l'idéalisme » proposée par Kant dans la seconde édition de sa première *Critique*. De nouveau, je rétorquerais que l'on peut sans difficulté *imaginer* — et construire discursivement — un sujet isolé du monde, même si on ne le juge pas comme étant possible. D'autant plus facilement d'ailleurs, en l'occurrence, que cette vision est effectivement défendue par certains auteurs. Pourquoi ne faudrait-il pas leur faire droit, discuter avec eux ? Quitte, pourquoi pas, si l'on se sent en mesure de le faire, à endosser consciemment mais temporairement la charge de la preuve. Kant répond à ceux qui considèrent que « l'existence des objets dans l'espace hors de nous » est « douteuse »³. Cela voudrait-il dire que, aux yeux de Heidegger, on ne peut en douter ? Qu'il serait irrationnel d'en douter ? L'esprit critique comme

¹ J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *La Transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965, p. 112-113.

² E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 43.

³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, B274, p. 260.

critique de l'esprit en prendrait un coup, si vous me permettez l'expression. En outre, est-ce réellement Kant qui « exige » cette « preuve »¹ ou tient-il simplement compte d'objections possibles, faisant concession à la manière d'envisager le problème qui est celle de ses « adversaires » philosophiques, sans toutefois souscrire à leurs thèses ? Ne s'emploie-t-il pas pourtant dans ce passage à démontrer qu'un sujet isolé du monde n'est pas possible ?

La question de l'existence du monde extérieur serait même « dépourvue de sens » si l'on doit en croire Heidegger : mais le sens va plus « loin » que le réel, et que le possible ; il est notre conquête au-delà de ceux-ci. Chercher à rabattre le dicible ou le « devoir dire » sur le sensé — c'est-à-dire, naturellement, une certaine forme de « sensé » prédéterminée —, n'est-ce pas en partie succomber à la tentation de développer une grammaire logique, forcément restrictive ? Cette « réfutation » kantienne, dont on peut peut-être estimer qu'elle n'est pas tout à fait logiquement contraignante, voire qu'elle est *ad hoc*, n'est-elle pas au moins en partie utilement stratégique ? Heidegger écrit que « le *Dasein* bien compris répugne à de telles preuves »² ; soit donc des preuves qui vont, finalement, dans son sens. Je suis, il est vrai, peu sensible à l'invitation au silence en philosophie, en ce qu'elle témoigne selon moi d'un purisme, voire d'un rigorisme, excessif. Tout en admettant l'idée heideggérienne d'un être-au-monde originaire, voire d'une certaine « extériorité » première³, je ne puis manquer de me demander pourquoi il ne pourrait être renversé dans l'ordre du discours, si c'est en vue de l'asseoir. Est-ce réellement un « moyen » qui n'est pas acceptable ? Pourquoi s'imposer de telles barrières dans le sein de son propre texte ?

¹ M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 154.

² *Ibid.*, p. 155.

³ Une extériorité qu'en tout cas Fernando Pessoa, encore lui, tient pour première, tout à l'inverse de l'expérience du *cogito* (*Le Gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro*, p. 138.) :

Être réel, cela veut dire n'être pas au-dedans de moi.
De ma personne intérieure je ne tiens aucune notion de réalité.
Je sais que le monde existe, mais je ne sais pas si j'existe. [...]
Je crois en mon corps plus qu'en mon âme,
parce que mon corps se présente au milieu de la réalité,
pouvant être vu par d'autres,
pouvant en toucher d'autres, [...]
Oui, avant que d'être intérieur nous sommes extérieur.
Et partant, nous sommes extérieur essentiellement.

J'ai parlé plus haut de l'extériorité essentielle du langage comme étant nécessairement complémentaire de son « intériorité ». Nous ne sommes pas très loin de la réfutation kantienne et l'on pourrait probablement entreprendre de réfuter l'idéalisme de cette autre manière encore : par le recours à la forme langage. Je ne vais toutefois pas m'y atteler ici, même si j'ai pu, en creux, dessiner l'ébauche d'une telle réfutation.

Il faut bien noter que Kant s'emploie ici à réfuter l'idéalisme qu'il nomme *matériel*, conservant évidemment intact le principe de l'idéalisme *transcendantal*. Il est donc permis, tout en demeurant fidèle à Kant sur ce point, de se proclamer « idéaliste » dans un certain sens, ce que n'hésite pas à faire Cassirer qui utilise régulièrement le terme, sans ambages, lorsqu'il s'agit de désigner sa propre orientation philosophique. Il défend même ouvertement cette position contre ce qu'il appelle « une conception naïvement réaliste du monde »¹. Il s'inscrit ainsi dans la lignée de cet idéalisme critique, *transcendantal* donc, qui est chez lui foncièrement « épistémologique », plutôt qu'ontologique ou métaphysique et, enfin, comme il le qualifie lui-même, tout simplement « symbolique ». Cassirer s'oppose fermement à la théorie gnoséologique du reflet, l'« *Abbildtheorie* », selon laquelle la connaissance consisterait en une copie passive du monde. Au contraire, nous avons doté les choses d'une signification dont elles sont par elles-mêmes dépourvues (il n'y a donc pas de « retour » à effectuer), nous les avons « produites » en tant que signifiantes. La connaissance ne débute qu'avec l'arrivée du sujet connaissant en général (il n'y a pas de retard en ce sens), même si chaque individu particulier peut se sentir devancé. Ce n'est pas à dire que l'esprit « crée » *absolument* le monde ou les objets, quoiqu'il les produise *en tant qu'objets*. Autrement dit encore : il ne crée pas la « matière » du monde, mais bien les « objets » de connaissance ; il n'est, en cela, *ni* absolu *ni* en retard (un double refus qui me paraît préférable à une alternative stricte de type « *ou bien ou bien* »).

Enclin à reconnaître dans le langage le fondement de *notre* connaissance particulière (et non de toute connaissance possible), je parlerais pour ma part d'un idéalisme transcendantal de type « langagier » (je n'emploie pas le terme « linguistique », afin de le différencier de la discipline constituée, empirique, qui porte ce nom), qui n'est pas tout idéalisme transcendantal possible — toute mise en forme n'est pas forcément langagière —, mais celui qui me semble correspondre aux hommes que *nous* sommes — et que nous aurions pu, peut-être, ne pas être. C'est là ma modeste proposition. Les pensées, pas plus que les objets, ne préexistent telles quelles à l'action du

¹ E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 1. Le Langage, op. cit.*, p. 21.

langage (à l'action de l'esprit par le langage). Ce dernier les rend saisissables, connaissables¹. Notons toutefois que si le langage est principe créateur — ou manière de « produire » —, il n'est pas lui-même « producteur » au sens propre (il faut se méfier de toute personnification qui ferait du langage en tant que tel le « sujet » de l'action), et reste un outil : c'est bien *nous autres hommes* qui sommes actifs par son moyen. C'est, pour nous, par le langage que le monde et le langage se rencontrent, sans délai. Le langage est notre avance, notre avantage. Il permet, il n'interdit pas.

Nous sommes aujourd'hui assez spontanément disposés à considérer que la terre et ses objets accomplissent leur révolution autour du soleil de la connaissance, qui est source de lumière naturelle, et peut-être condition de la véritable clarté. Nous sommes notre propre centre, le centre de notre monde : l'« intelligence humaine » qui « reste une », l'esprit humain sans limite², ou encore, pour emprunter une autre formulation, le « royaume autonome et libre de l'esprit »³. Alexis Philonenko fait d'ailleurs remarquer que Cassirer « voit en Descartes un précurseur de Kant », et qu'il « part des *Regulae* où Descartes affirme — anticipation du “Je pense kantien” — l'unité de la *mens humana*, semblable à un soleil éclairant toutes les sciences »⁴. Le même Cassirer soutient : « Il n'y a qu'une voie de salut : il faut prendre au sérieux le renversement que Kant désigne du terme de “révolution copernicienne” »⁵. Les deux métaphores ne sont nullement incompatibles : le centre est le sujet connaissant (et parlant), transcendantal et non empirique — ce que représente ici le soleil —, plutôt que l'objet terrestre connu, nommé.

Alors, qu'est-ce, au fond, que l'homme ? Il est colombe plutôt que pierre projetée. Sa capacité à se déplacer dans le ciel est certes entièrement tributaire de la présence de l'air — ses ailes ne lui sont utiles qu'à condition qu'il ne se situe pas dans le vide —, mais c'est bien lui, par sa volonté libre, qui fait battre ces ailes et parvient à s'envoler. Sa liberté est conditionnée,

¹ C'est par le langage que « le monde de l'homme devient symboliquement significatif et par là conceptuellement saisissable » (*Débat sur le kantisme et la philosophie*, op. cit., p. 26). Mentionnons également cette phrase des *Mots et les Choses* qui exprime la même idée : « les choses n'accèdent à l'existence que dans la mesure où elles peuvent former les éléments d'un système signifiant. » M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 393.

² R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. G. Le Roy, dans *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1937, p. 5.

³ *Débat sur le kantisme et la philosophie*, op. cit., p. 25.

⁴ A. Philonenko, *L'École de Marbourg*, Cohen — Natorp — Cassirer, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

⁵ E. Cassirer, *Langage et Mythe*, trad. O. Hansen-Love, Paris, Minuit, 1973, p. 16.

mais pas « déterminée » mécaniquement, et elle est, finalement, infinie. La véritable liberté consiste peut-être à créer ses propres conditions, puisqu'on ne peut s'en passer. La liberté n'est pas le vide. Mais elle n'est pas non plus *hubris* : ce soleil n'est pas là pour nous brûler les ailes mais pour nous permettre de voir où nous allons. C'est en tant qu'esprit *critique*, que l'homme peut être esprit libre.



L'être de la fiction : L'imagination entre donation de sens et donation sensible

Par BRUNO LECLERCQ
Université de Liège

Une certaine lecture « frégéenne » de la phénoménologie — qui peut d'ailleurs s'autoriser d'un certain nombre de passages importants de l'œuvre de Husserl — assimile le noème au sens linguistique (*Sinn*), lequel se caractérise par une combinaison de caractères définitoires (*Merkmale*) qui peut alors être ou non satisfaite par des objets donnés dans l'expérience¹ ; dans les termes de la 6^e *Recherche logique*, on dira que des intuitions remplissent ou non les intentions de signification constitutives du sens visé². Se dessine ainsi une théorie de l'objet intentionnel qui l'identifie à ses traits intensionnels, lesquels trouvent à s'actualiser chaque fois que l'existence effective d'un tel objet est certifiée par l'intuition. Cette conception des rapports entre sens et expérience semble d'ailleurs renforcée par tout un dispositif logico-ontologique qui précise d'abord les conditions de la composition d'unités signifiantes (grammaire pure) avant de définir successivement les conditions de la consistance logique de telles unités (logique de la non-contradiction) et les conditions de possibilité de leur intuitivité (*a priori*

¹ D. Føllesdal, « Husserl and Frege », *Mind, Meaning and Mathematics*, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 3-47 ; « Husserl's notion of noema », *The journal of philosophy*, 1969, p. 680-687 ; « Noema and meaning in Husserl », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. I, Suppl., 1990, p. 263-268 ; « La notion d'intentionnalité chez Husserl », *Dialectica*, 1993, p. 173-187. Pour une analyse de cette interprétation, voir D. Fisette, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Combas, L'Éclat, 1994. L'influence de cette lecture transparait nettement dans plusieurs de mes premiers textes, tandis que d'autres plus récents se sont efforcés de la nuancer.

² E. Husserl, *Recherches logiques VI*.

matériels) pour enfin laisser place à l'intuition effective¹. Cette dernière isole donc les objets existants parmi les objets d'intuition possible, qui sont eux-mêmes un sous-ensemble des unités de sens non-contradictaires, formant elles-mêmes un sous-ensemble des significations unitaires.

De même, une certaine lecture de la *Gegenstandstheorie* meinongienne conçoit les objets comme étant caractérisés par des ensembles de traits (un *Sosein*, qui fait même place chez Meinong à des combinaisons de traits logiquement ou intuitivement incompatibles) qui sont ou non dotés d'être (*Sein*) ; Daniel Giovannangeli, le nombre 2, Sherlock Holmes, la montagne d'or et le carré rond sont autant d'objets meinongiens définis par leur *Sosein* et dont le premier existe et le second subsiste/consiste (*besteht*) tandis que, *de facto* ou *de jure*, les trois suivants sont dépourvus de tout être². Les objets existants sont une sous-catégorie des « objets » au sens le plus large, qui inclut toutes les entités sémantiques définies par des ensembles de traits caractéristiques. À cet égard, en dépit de divergences apparentes dans le vocabulaire, on ne peut alors que constater, comme je l'ai moi-même fait ailleurs³, la parenté de tels « objets » avec les « concepts » frégéens, lesquels se caractérisent par des traits définitoires et sont ensuite dotés ou non d'existence selon qu'on peut ou non trouver des objets qui possèdent ces combinaisons de traits. Comme c'est le cas chez Frege, l'existence est, pour Meinong, une propriété de « second degré », c'est-à-dire une propriété non constitutive, « extra-nucléaire », qu'on ne peut attribuer qu'à un *Sosein* préalablement défini.

La conséquence regrettable de telles conceptions purement sémantiques des objets intentionnels est une certaine incapacité à penser la nature et l'être des objets fictifs⁴. Le point de vue extensionnaliste de Frege et Russell

¹ E. Husserl, *Recherches logiques IV*, §§ 12-14 ; *Logique formelle et logique transcendantale*, §§ 12-22.

² A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Barth, 1904, trad. fr. *La théorie de l'objet*, Paris, Vrin, 1999.

³ B. Leclercq, « À l'impossible, nul objet n'est tenu. Statut des "objets" inexistantes et inconsistants et critique frégéo-russellienne des logiques meinongiennes », dans S. Richard (éd.), *Analyse et ontologie. Le renouveau de la métaphysique dans la tradition analytique*, Paris, Vrin, 2011, p. 159-198 ; « Quand c'est l'intension qui compte. Opacité référentielle et objectivité », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2010 (vol. 6, n° 8), p. 83-108.

⁴ B. Leclercq, « Faire cohabiter les objets sans domicile fixe (*homeless objects*). Chisholm et les logiques meinongiennes », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2014 (vol. 10, n° 6), *D'un point de vue intentionnel : Aspects et enjeux de la*

échoue notoirement à rendre compte de la fiction. L'interprétation frégréenne des jugements universels comme implications formelles — « Tous les hommes sont mortels » veut dire « Tout ce qui est homme est mortel » ($\forall x (Hx \supset Mx)$) — implique de considérer comme trivialement vrais tous les jugements universels portant sur des objets inexistantes (c'est-à-dire dont le concept sujet est vide), de sorte qu'est non seulement vrai que « Toutes les licornes ont une corne sur le front » mais aussi de la même manière que « Toutes les licornes ont une trompe sur le front ». Quant à la reformulation russellienne des jugements de fiction singuliers en termes de descriptions définies — « Tintin est allé sur la Lune » veut dire « Il y a un et un seul objet qui est reporter au *Petit Vingtième* et cet objet est allé sur la Lune » $\exists x (Rx \wedge \forall y (Ry \supset y=x) \wedge Lx)$ —, elle rend faux tous les jugements singuliers portant sur des objets de fiction, de sorte qu'il est faux que « Pégase a une trompe » mais tout aussi faux que « Pégase a de grandes ailes ».

Dans un premier temps, on pourrait donc se réjouir de ce que la *Gegenstandstheorie* meinongienne fasse place à des objets inexistantes et consente à leur attribuer des propriétés dans des jugements vrais. Si, cependant, comme c'est le cas dans la plupart des lectures contemporaines de Meinong¹, on conçoit essentiellement ces objets inexistantes comme des entités sémantiques caractérisées par un ensemble de traits définitoires — Sherlock Holmes est l'ensemble exact des propriétés que lui attribue Conan Doyle et, à l'exception des conséquences analytiques de ces propriétés constitutives, il n'en a pas d'autres, c'est-à-dire qu'il est « incomplet », indéterminé à l'égard de toutes les propriétés sur lesquelles Conan Doyle ne

philosophie de Roderick Chisholm (Actes n° 6), p. 85-111 (<http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=717>).

¹ Voir notamment R. Routley, *Exploring Meinong's jungle and beyond*, Canberra, Department Monograph #3 of the Philosophy Department of the Australian National University, 1980 ; T. Parsons, *Nonexistent objects*, New Haven & London, Yale University Press, 1980 ; H.N. Castaneda, « Thinking and the Structure of the World », *Philosophia*, 1974, vol. 4, p. 3-40, repris dans *Critica*, vol. 6, p. 43-86 ; W. Rapaport, « Meinongian Theories and Russellian Paradox », *Noûs*, vol. 12, 1978, p. 153-180 ; « How to make the world to fit our language : an essay in Meinongian semantics », *Grazer philosophische Studien*, vol. 14, 1981, p. 1-21 ; « Nonexistent Objects and Epistemological Ontology », *Grazer philosophische Studien*, vol. 25-26, 1986, p. 61-95 ; E. Zalta, *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1988 ; D. Jacquette, *Meinongian Logic : the Semantics of Existence and Nonexistence*, Berlin, Walter de Gruyter, 1996 ; J. Pasniczek, *The Logic of Intentional objects: a Meinongian Version of Classical Logic*, Dordrecht, Kluwer, 1998.

s'est pas prononcé —, on verse alors dans le défaut inverse d'une conception purement intensionnelle de la fiction, qui envisage les objets fictifs comme des concepts sur lesquels on peut seulement porter des jugements analytiques : qu'il soit vrai que « Sherlock Holmes soit l'ami de Watson », cela résulte purement et simplement de la « caractérisation » ou de la « définition » de Sherlock Holmes par Conan Doyle. Comme c'est aussi le cas chez Carnap dans *Meaning and Necessity*¹, l'extensionalisme, qui marquait un préjugé en faveur de l'actuel, n'est compensé que par un intensionalisme, qui fait la part belle aux entités sémantiques, mais ne suffit pas encore à rendre justice à la consistance propre aux objets de nos actes intentionnels et singulièrement à l'épaisseur spécifique des objets fictifs.

Car, s'il est sans doute vrai que, comme le disait déjà Frege², c'est généralement le sens plutôt que la référence actuelle qui intervient dans les contextes d'attitudes intentionnelles comme dans les contextes modaux, il semble néanmoins qu'il y ait aussi, dans les êtres fictifs qui font l'objet de mon admiration, de ma haine, de mes désirs ou de mes craintes, autre chose que des traits définitoires. C'est ici qu'intervient sans doute le rôle de l'imagination, et non plus seulement de la visée signitive, dans la constitution des objets fictifs en tant qu'objets intentionnels. L'imagination, en effet, enrichit de traits nouveaux et non descriptifs la caractérisation descriptive des personnages de fiction sans pour autant donner ces traits sur le mode de l'actualité comme le fait la perception. À cet égard, l'imagination vient troubler le modèle dual des intentions de signification et de la donation effective.

Or, Daniel Giovannangeli n'a précisément cessé, dans l'ensemble de son œuvre, de remettre en question la pureté de ce partage entre la constitution signitive et la perception (*Wahrnehmung*), entre la donation de sens (qui marque l'activité de l'entendement) et la donation sensible (qui caractérise la passivité de l'intuition). Comme l'indique à juste titre Raphaël Gély dans sa belle introduction aux *Figures de la facticité*³, cette interrogation passe notamment par la mise en tension constante des deux pôles du sens et de la présence, soit qu'il s'agisse de souligner, avec notamment

¹ R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

² G. Frege, « *Sinn und Bedeutung* », trad. fr. dans *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, Le Seuil, 1971.

³ R. Gély, « Du retard de la conscience à la facticité du monde », Introduction à D. Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 11-50.

Derrida mais aussi Ricœur, qu'il n'y a pas de pure présence, que le donné n'est jamais brut mais toujours déjà inséré dans des réseaux de signification qui font qu'il y a toujours encore une part de visée vide dans ce qui remplit les intentions de signification¹, soit qu'il s'agisse d'insister, à l'inverse, notamment avec Sartre, sur le fait que, se heurtant sans cesse à l'inertie du réel, la spontanéité de la constitution sémantique n'est jamais pure, la conscience, aussi libre qu'elle soit, étant toujours déjà affectée par la facticité du monde². Qu'il ne soit pas possible, même par méthode, de séparer parfaitement le moment de l'intention signitive de celui de son remplissement sensible, c'est ce que Daniel Giovannangeli ne cesse de réaffirmer contre l'idéalisme linguistique ou sémantique qui guette toute interprétation frégéenne de la phénoménologie. Et, à cet égard, bien sûr, ce sont notamment les textes de Husserl sur les synthèses passives — mais aussi sur leur fondement dans la temporalité de la conscience, où rétentions se mêlent aux protentions — que Daniel Giovannangeli convoque pour compliquer les passages qui se prêtent à l'idée d'un partage plus net entre donation de sens et donation sensible³.

En outre, c'est bien souvent l'imagination que Daniel Giovannangeli prend pour thème central lorsqu'il s'agit d'interroger les rapports de l'entendement et de la sensibilité, qu'il s'agisse de départager les dimensions symbolique, iconique et indexicale de la représentation chez Descartes ou Spinoza⁴, d'articuler l'intelligible et le sensible chez Kant ou chez Hegel⁵, ou encore de penser, avec Sartre, la manière dont l'imaginaire combine matière de l'image et liberté créatrice⁶. Il n'est pas possible de faire ici justice à la finesse des analyses que déploie Daniel Giovannangeli sur ce terrain. Mais il est certain que c'est bien pour la manière dont, en co-participant à la visée

¹ D. Giovannangeli, *Différence et Répétition. Approche de Derrida*, Paris, U.G.E. (10/18, 1979) ; *Figures de la facticité*, p. 123, 142, 151, 161-162.

² D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 109-128 ; *Le Retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001.

³ D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendante et la phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995, p. 135-137 ; *Le Retard de la conscience, op. cit.*

⁴ D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, p. 9-18, 43.

⁵ D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, p. 140-141 ; *La Passion de l'origine*, p. 75-91 ; *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 57-65 ; *Figures de la facticité*, p. 69-86 ; sur Hegel, *La Fiction de l'être*, p. 93.

⁶ D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, p. 109-111 ; *Figures de la facticité*, p. 201-257.

constitutive sans pour autant « définir » les objets ainsi constitués et en co-participant aussi à leur donation quoique sur le mode de l'absence, l'imagination déjoue le dualisme du plein de sens vide d'effectivité et du plein d'effectivité vide de sens que cette faculté mixte revient sans cesse à l'avant-plan de ses préoccupations.

Outre le fait qu'elle s'appuie effectivement sur un certain nombre de textes centraux de la phénoménologie husserlienne et qu'elle est donc historiquement légitime, l'interprétation sémantique du noème est sans conteste un outil puissant pour penser certains problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance. Mais elle n'épuise pas la richesse de l'intentionnalité de la conscience, où images et affects se mêlent sans cesse aux visées signitives. Husserl s'y est montré attentif dans certains de ses travaux, et ce sont ceux de ses héritiers qui l'ont suivi sur cette voie qui constituent, pour Daniel Giovannangeli, les phénoménologues les plus intéressants.



Le mutisme comme phénomène : Une lecture de *L'Animal que donc je suis*

Par THOMAS BOLMAIN
Université de Liège – FNRS

À Marie.

1. Liminaire

Il ne va pas de soi d'offrir dans le cadre d'un recueil d'hommages au travail de Daniel Giovannangeli la lecture d'un ouvrage *tardif* de Jacques Derrida¹. Durablement impressionné par le triple envoi de 1967 (*L'Écriture et la Différence*, *La Voix et le phénomène*, *De la grammatologie*), Giovannangeli ne parle en fait guère de ce Derrida-là. Du Derrida censément « politique », ou « éthique », il est surtout fait mention de *Spectres de Marx* (1993) ou de *Donner le temps* (1991) ; ce qui contraste avec l'obstination patiente et répétée qui est celle de l'auteur à déplier dans leurs conséquences ultimes l'*Introduction à L'Origine de la géométrie* (1962) ou *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-54). De là à déceler, contre un certain devenir-monde de la textualité derridienne, un parti pris pour la sobriété phénoménologique du premier Derrida, il y a un pas que l'on se gardera de franchir. Attentif pour ma part au surinvestissement théorique dont quelques énoncés derridiens ont fait l'objet dans le contexte des *Animal*

¹ Issu d'une conférence à Cerisy (*L'Animal autobiographique*, 1997), le livre paru en 2006 sous le titre *L'Animal que donc je suis* (Paris, Galilée) est un ouvrage composite. Le premier chapitre est publié dans les actes du colloque, en 1999, le chapitre trois dans le Cahier de l'Herne de 2004 consacré à Derrida. Enfin le dernier chapitre, qui porte sur Heidegger, retranscrit une communication improvisée lors du colloque : il s'agit d'un lieu étrange, où se donne en quelque sorte à entendre au lecteur la *voix écrite* de Derrida.

*studies*¹, j'opérerai par rapport à ces dernières un mouvement de recul, un pas de côté. Également soucieux de souligner, autour de la figure de Husserl, « l'unité profonde de la pensée derridienne² », je me risquerai ici à diagonaliser *L'Animal que donc je suis* par *La Voix et le phénomène* — soit l'essai auquel Derrida a parfois dit tenir le plus³, le livre de Derrida auquel Giovannangeli lui-même, peut-être, tient le plus profondément, on finit par s'en convaincre à constater le rôle-pivot qu'il joue dans l'économie de sa propre pensée (la seconde partie du livre récent *Figures de la facticité* s'envisage ainsi, on le verra, comme une lecture globale des quatre derniers chapitres de l'essai de 1967).

Mais je voudrais d'abord brièvement justifier ma tentative en l'inscrivant dans le prolongement d'une éventuelle forme derridienne d'*approche* de la philosophie. Était-ce en répétant un geste sartrien que Derrida disait penser, dans « La Différance », « le plus irréductible de notre “époque” » ? Écrire pour son époque, là comme ailleurs, c'était à tout le moins partir « stratégiquement du lieu et du temps ou “nous” sommes »⁴. Or qu'est-ce qui fait le vif de *notre* époque ? Derrida le dira bien plus tard en rapport avec la « question animale », en rapport avec les violences perpétrées contre les animaux, en particulier dans le cadre de leur mise à mort industrielle. Il ne s'agit « pas [d']une question parmi d'autres » : n'indique-t-elle pas plutôt qu'« une grande désorganisation-réorganisation de la terre humaine est en cours », tant il est probable que « le spectacle que l'homme se donne à lui-

¹ Je pense en particulier à l'*hypothèse* d'une « structure sacrificielle » avancée par Derrida en rapport avec le « carno-phallogocentrisme » typique de notre culture (J. Derrida, « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », dans *Points de suspension*, Paris, Galilée, 2002, p. 292 sq. ; *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 144). Avec de multiples précautions, il s'agissait de rendre compte de l'institution au fondement de notre culture d'une subjectivité mâle, discourante et carnivore, s'assurant de son propre dans l'autorisation déniée du meurtre de l'animal et dans l'ingestion de son cadavre. Critiquée, avec beaucoup de générosité, par E. de Fontenay (« Leur élu secret », dans *Sans offenser le genre humain*, Paris, Albin Michel, 2011, p. 34-36), cette hypothèse est trop souvent l'unique élément que l'on retient d'une pensée s'attachant en fait moins à penser « l'altérité absolue du tout autre » animal, comme on l'a écrit, que les formes de *rappports* entre l'« homme » et l'« animal » et, plus encore, entre le vivant et le non-vivant — c'est tout l'enjeu des notions de trace et de différance.

² D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 108.

³ J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 2002, p. 13.

⁴ J. Derrida, « La Différance », dans Tel Quel, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, p. 45. Voir aussi « “Il courait mort” : salut, salut. Notes pour un courrier aux Temps modernes », *Les Temps modernes*, 587, 1996.

même dans le traitement des animaux lui deviendra insupportable » ? Dans tous les cas, c'est bien « l'image que se font les hommes d'eux-mêmes » qui est engagée¹. Ce serait un second élément : s'inquiéter, avec Derrida, de l'animal, ce serait finalement moins questionner *pour elle-même* l'expérience d'une absolue altérité que poursuivre, en la menant cette fois, il est vrai, à ses limites, la déconstruction de *l'anthropologie philosophique* ; c'est en somme prolonger la voie qui était plus qu'esquissée dans une conférence fameuse sur « Les fins de l'homme ». Mieux encore, c'est à la *genèse* de la conceptualité derridienne que nous serions alors ramenés. Dans son rapport aux motifs de la « trace » et de l'« archi-écriture », c'est bien le sens ultimement indécidable de la différence — jeu ou mouvement d'une origine constituante constitutivement retardataire sur elle-même — que réactive la figure de l'animal. Comme le note Derrida, « la différence s'étend à “la vie la mort” en général » ; « dès *De la grammatologie*, l'élaboration d'un nouveau concept de trace » entendait prendre en charge « tout le champ du vivant, ou plutôt du rapport vie/mort »². C'est sur cette base que je restituerai l'argument principal de *L'Animal que donc je suis*. Je m'appliquerai spécialement à montrer que l'invite à « une réinterprétation radicale du vivant » qui clôt cet ouvrage, loin de la contredire, prolonge en fait, certes en la déplaçant, l'exigence finale de *La Voix et le phénomène*, à savoir penser « la différence » comme cette « finitude de la vie » qui est « rapport essentiel à soi comme à sa mort »³.

2. Le mutisme comme phénomène : Une lecture de *L'Animal que donc je suis*

Par méthode, la pensée derridienne de l'animal se fait *nominaliste*. Existe une multiplicité de formes de vie animales ; l'animal quant à lui n'existe pas, il n'est qu'un nom. Aussi Derrida invite-t-il à utiliser ce mot seulement à la condition de le raturer aussitôt ou bien, afin de mieux encore « donner à entendre le pluriel d'animaux dans le singulier », à lui préférer le terme d'*animot*⁴. Cette première décision en engage une autre, cette fois relative à

¹ J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogues*, Paris, Champs Flammarion, 2001, p. 106, 119, 109.

² *Ibid.*, p. 107, 106.

³ Voir respectivement J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219 et *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 2007, p. 114.

⁴ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 56. Sur l'« animot », voir en particulier p. 65 et 73.

l'opposition simple à partir de laquelle est traditionnellement pensé le rapport homme/animal : celui-ci, envisagé à nouveaux frais à partir de l'idée d'une limite multipliée, pluralisée et diversifiée, occasionnera ce que Derrida nomme une *limitrophie*¹. Quelle est en effet la fonction du signifiant « animal » ? Reconnaître l'existence d'une altérité au moment même où on la méconnaît, autrement dit instituer les modulations d'une différence dans la forme d'une opposition stricte, enfin dénier à son profit l'existence d'un lien. C'est à ce titre que le mot « animal » aménage à vrai dire « la limite sur laquelle s'enlèvent et se déterminent [...] tous les concepts destinés à cerner le "propre de l'homme" »². Loin de « figurer une dénégation parmi d'autres », il fonde tout simplement « le rapport à soi d'une humanité d'abord soucieuse et jalouse de son propre ». Pour autant, le nominalisme derridien n'aboutit pas à nier l'abîme, diversement peuplé, qui sépare l'homme de l'animot : il entend plutôt parcourir « l'épaisseur feuilletée de cette limite abyssale, de ces bordures, de cette frontière plurielle et surpliée »³. L'« animal » est en somme un mot (uniformisant), l'animot est au fond un lien (pluralisé) : or le « philosophème en tant que tel », et toute la scène sur laquelle se produit la philosophie, s'érigent sur ce mot et dans la dénégation de ce lien — la philosophie est en ce sens dite relever d'une « bêtise » proprement humaine⁴. Fidèle à son plus ancien projet, Derrida entend alors inquiéter, critiquer, *déconstruire* l'assurance métaphysique, qui n'est jamais que le rejeton de cette naïveté philosophique. Certes, c'est à partir du *discours* de la philosophie sur l'animal que cette déconstruction va s'opérer : par la lecture de Descartes, Kant, Levinas, Lacan et Heidegger. Mais — et c'est la spécificité de cette tentative — il importe dans ce cas à Derrida de partir d'une *autre scène*, une scène *précédant* la philosophie, laquelle ne prend jamais en compte l'animot qu'au prix de le réduire au savoir qu'elle prend de lui en tant qu'« animal ». Scène antérieure et alternative, sur laquelle l'animot ne paraît plus comme une somme abstraite de réactions relative à un milieu donné, mais comme un vivant saisi dans la singularité de l'appel qu'il me fait et de la réponse qu'il me donne. Projeté sur une scène qui n'est autre que celle de l'*écriture* et de la *trace*⁵, l'animal apparaît d'abord coup d'œil

¹ *Ibid.*, p. 51.

² J. Derrida, E. Roudinesco, *De quoi demain*, *op. cit.*, p. 106.

³ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 32, 52. Sur la dénégation, voir également p. 46 et 49.

⁴ *Ibid.*, p. 64-65.

⁵ J'enchaîne sans m'y arrêter plusieurs textes des années 1960 dont il faudra se souvenir : « La réduction phénoménologique est une scène » (J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 96) ; « Il n'y a pas de vie *d'abord* présente qui viendrait

singulier, *particularisation d'un regard*. En se gardant de décider trop vite de son sens, il convient d'apprécier ce déplacement proposé par *L'Animal que donc je suis*, où le geste de la déconstruction, principiellement, s'inaugure de l'*exposition*¹ du sujet philosophant à une scène concrète, désorientante, non de la lecture de textes d'histoire de la philosophie.

En quoi consiste alors cette scène ? La philosophie normalement voit l'animal, mais elle refuse de reconnaître et d'éprouver que l'animal, aussi, la regarde, l'interpelle de son « regard sans fond »². Considérez à l'inverse Jacques Derrida dans sa salle de bain, nu sous le regard de son chat ; le philosophe esquisse un mouvement de pudeur : il se couvre d'une serviette. Telle est la mise en scène qui ouvre *L'Animal que donc je suis*. Non pas « scène primitive », mais, résultant d'un authentique étonnement, la tentative de créer « une scène qui ne soit ni humaine, ni divine, ni animale », à partir de laquelle, enfin, « dénoncer tous les discours sur ledit animal »³. Quelque

ensuite à se protéger, à s'ajourner, à se réserver dans la différence. Celle-ci constitue l'essence de la vie. Plutôt : la différence n'étant pas une essence, n'étant rien, elle *n'est* pas la vie si l'être est déterminé comme *ousia*, présence, essence/existence, substance ou sujet. Il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence. C'est la seule condition pour pouvoir dire que la vie *est* la mort [...] » (« Freud et la scène de l'écriture », dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1972, p. 302) ; « Si l'on pense convenablement l'*horizon* de la dialectique [...], on comprend peut-être qu'elle est le mouvement indéfini de la finitude, de l'unité de la vie et de la mort, de la différence, de la répétition originnaire » (« La clôture de la représentation », dans *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 364). Je suggère par là que l'animal engage chez Derrida, outre la question de la « racine commune » de l'« opposition » de la vie et de la mort (voir par ex. *Positions*, *op. cit.*, p. 17), deux figures de la différence, celle de l'*inconscient* — qui renvoie à la complication derridienne de la temporalité phénoménologique entée sur l'irréductibilité du Présent vivant —, celle de la *déraison* — qui renvoie, entre Husserl et Foucault, à la problématique de l'ouverture de l'historicité en général.

¹ E. de Fontenay, « Leur élu secret », art. cit., p. 19 relève que Derrida n'utilise pas seulement ici de l'animal comme d'un motif stratégique bien fait pour déconstruire le propre de l'homme : il prend d'abord le risque de s'exposer à la singularité de son regard. J'observe qu'« *exposer* la pensée de Jacques Derrida à ses dehors les plus marquants » était l'ambition et le fil conducteur du premier livre de D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition. Approche de Derrida*, Paris, UGE, 1979 (premiers mots du quart de couverture).

² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 30.

³ *Ibid.*, p. 28, 93.

chose d'inattendu s'est produit, qui n'aurait peut-être pas dû avoir lieu¹, et tout à coup tout se précipite, tout est à rejouer, à reprendre. Ne serait-ce pas d'ailleurs la déconstruction elle-même et la logique de son travail qui, du point de vue de cette scène, serait également à renouveler ? On notera en tout cas que la déconstruction, dans ces pages, s'autorise d'une *expérience*, de l'expérience d'une exposition à un regard, l'expérience d'une pudeur, d'une honte peut-être. Questionnant les raisons de cette pudeur, Derrida caractérise par deux motifs ce qui structure, comme eidétiquement, le rapport de l'homme à l'animal : la *temporalité*, d'une part, l'*altérité*, de l'autre. Voyez cet extrait significatif :

Dans tous les cas, si je suis *après* lui, l'animal vient donc avant moi, plus tôt que moi [...]. L'animal est là avant moi, là près de moi, là devant moi — qui suis après lui. Et donc aussi, puisqu'il est là avant moi, le voici derrière moi. Il m'entoure. Et depuis cet être-là-devant-moi, il peut se laisser regarder, sans doute, mais aussi [...] il peut, lui, me regarder. Il a son point de vue sur moi. Le point de vue de l'autre absolu, et rien ne m'aura jamais tant donné à penser cette altérité absolue du voisin ou du prochain que dans les moments où je me vois vu nu sous le regard d'un chat².

On sait « que pour Derrida, dès lors qu'il y va du temps, il y va de l'autre »³. Deux dimensions rendant ici compte du titre de l'ouvrage en son double sens. « L'animal que donc je *suis* » renvoie d'abord au problème de l'*être* en général, à l'articulation du même et de l'autre. Me reconnaître dans ma « mêmété », cela suppose toujours le détour par l'altérité. C'est en tant que je ne suis pas *autre* que moi — je dispose donc du concept d'altérité — que je m'éprouve comme moi-même : en l'occurrence, c'est par le biais de l'altérité d'un regard animal que je m'atteins dans mon être, animal pour une part. Parce qu'en quelque manière il me précède, ce regard a la primauté. « L'animal que donc je *suis* » renvoie ainsi d'autre part à l'idée que l'animal est là avant moi, que je suis en *retard* sur lui, et obligé de le poursuivre, sinon de le suivre à la trace. Cet « être après »⁴ nous ouvre de la sorte à la dimension du *temps*. Reprendre la question de l'être signifie donc pour Derrida la dissoudre dans deux dimensions auxquelles elle est en fait subordonnée : celle de l'être-avec (l'autre), celle de l'être-dans-le-temps (le

¹ *Ibid.*, p. 19. « Comme tout ce qui arrive », est-il écrit : « ce qui arrive » est une expression par laquelle Derrida a parfois désigné l'idée même de déconstruction.

² *Ibid.*, p. 28.

³ D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, Bruxelles, Peter Lang, 2010, p. 126.

⁴ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 17, 82, 134.

retard). « Comment un animal peut-il vous regarder en face ? » : ce qui se tient au bout de ses yeux interrogatifs n'est pas autre chose, selon Derrida, que « la question de la question », soit celle qui demande : qu'est-ce que « répondre veut dire »¹ ? On perçoit les graves conséquences de cette scène expérimentale pour la philosophie. Doté de la capacité de répondre, et non plus seulement de réagir, l'animal y opère purement et simplement la suspension, la déconstruction de l'*ontologie* : car « avant la question de l'être comme tel, [...] il y a la question du suivre »². L'animal, opérateur de la réduction.

On a reconnu les deux dimensions que dès sa création le concept de *différance* entendait conjoindre et mettre au premier plan. Le temps et l'autre, voilà bien ce que la métaphysique occidentale — en tant qu'ontologie logocentrique, pensant l'être dans la forme de la présence — s'est employée à refouler dès son origine et tout au long de son histoire. La différence, qui assure « la présentation de l'étant-présent » sans jamais cependant elle-même se donner « au présent », conteste l'ontologie *en sa racine* : c'est dans « la mise en question de la valeur d'*archè* » en général qu'elle trouve son impulsion³. Or la limite la plus fondatrice, celle sur laquelle s'enlève, Derrida l'a reconnu, la possibilité originaire de « l'histoire de soi que se raconte l'homme »⁴, et d'abord le philosophe, est celle qu'institue le mot « animal ». Mettre la différence au travail sur ce mot n'impliquera-t-il pas dès lors une radicalisation du propos ? Dans le cadre d'une relecture critique du discours de la métaphysique compris comme ce *texte* au fil duquel l'homme s'invente progressivement comme *sujet*, constatant la « clôture » de ce discours au moment où elle l'effectue, la différence, arrimée à une constellation de concepts, la trace en particulier, entendait rendre compte de cette clôture de l'intérieur, de façon immanente, mais en en indiquant *aussi* le dehors⁵. Retraçant ce parcours dans *L'Animal que donc je suis*, Derrida répète que l'introduction du concept de trace — contre ceux « de parole, de signe ou de signifiant » — avait pour but et pour effet immédiat de « passer la frontière d'un anthropocentrisme » en excédant jusqu'à l'opposition du

¹ *Ibid.*, p. 24, 27. Sur la « question de la question », voir p. 55, 163.

² *Ibid.*, p. 94.

³ J. Derrida, « La Différance », art. cit., p. 44-45.

⁴ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 51.

⁵ Voir notamment J. Derrida, « La Différance », art. cit., p. 50. Dans les faits, il s'agit de marquer l'appartenance de tel discours à la métaphysique de la présence tout en libérant *au sein* de ce même discours ce qui s'y dérobe : sur l'exemple de Husserl, voir D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 123 sq.

vivant et du non-vivant¹. Mais qu'arrive-t-il dès lors que la trace s'impose à la faveur de l'exposition à un *regard mutique* et, à ce titre — tout comme l'écriture —, irresponsable² ? Une aggravation de la logique de la différance. L'altérité se fait en quelque sorte « absolue » ; quant au temps, quant au retard de la pensée sur une trace qui, toujours, me présente seulement une absence, elle nous fait toucher, écrit Derrida, à « la genèse même du temps »³. L'expression s'inscrit dans le cadre d'une lecture de la Genèse, de la nomination des animaux par Adam, et elle est donc à prendre au pied de la lettre ; elle doit cependant retenir notre attention.

Ce n'est pas que l'animal était là avant moi, en un moment du temps réellement antérieur. L'animal se situe plutôt à la lisière du temps en général, en un « temps avant le temps » qui, à la fois, dit l'essence du temps — non la forme du présent mais celle d'un perpétuel retard du présent sur lui-même : le présent ne se projette pas au-delà de soi sans demeurer accroché à une précédence — et le lieu de son déploiement possible. Avant le temps retrouvé il y a le temps démantibulé, il y a le « hors » du temps hors de ses gonds, le « *out* » du *time out of joint*, cela même que Giovannangeli a décrit, dans une page marquante se référant à la reprise derridienne de la *Nachträglichkeit* freudienne, comme « l'anachronie du temps lui-même, qui est au temps phénoménologique comme sa condition »⁴. Qu'engage la genèse du temps ? Qu'est-ce qui se précipite à partir et au-delà de ce temps d'avant le temps ? L'histoire, tout simplement ; et la possibilité pour l'homme, qui est toujours homme-dans-le-temps, de se raconter. Il dit l'histoire qui est la sienne depuis qu'est découvert le temps, ce temps qui le constitue en propre. L'*autobiographie* s'est ainsi faite *confession* depuis que l'*autos*, le *soi* du rapport à soi — commun à l'homme et à l'animal — est devenu *Je* par le temps. Alors, si l'animal apparaît fatalement comme le gardien du secret du temps, il est aussi, parce qu'il est là, décidément, *avant moi*, celui qui n'a à proposer nul récit de soi. C'est donc contre ce schème temporel que Derrida, dans des pages vertigineuses, en vient à méditer la possibilité d'une autobiographie d'avant la chute dans le temps, bien différente d'une histoire du Je établie depuis la certitude d'un propre⁵. Il faut prendre la mesure de la radicalité de

¹ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 144.

² *Ibid.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ *Idem.* Voir D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 105 (et *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 132-135). Sur le *time out of joint*, voir J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 60 notamment.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

cette méditation. C'est bien la problématique de l'ouverture de l'histoire en général, de l'historicité dans son concept le plus large, qu'elle soulève. À la lettre, on ne peut parler d'histoire qu'à *partir* du battement que signale le mot « avant » dans l'expression « temps avant le temps ». C'est bien en ce point de contact, qui est un point zéro, qu'apparaît la possibilité de la rupture entre l'homme et l'animal : c'est précisément ce contact que rompt l'idée d'un propre en ce qu'elle est toujours référée, d'abord, à celle d'un temps proprement humain. S'exposer à l'expérience animale impliquerait donc, du point de vue de la déconstruction, de « s'avancer au nom d'une autre histoire, d'un autre concept d'histoire », tant il est vrai qu'

on ne peut [...] parler ici d'histoire, de moment ou de phase historique, que depuis un bord présumé de ladite rupture, le bord d'une subjectivité anthropocentrique qui, auto-biographiquement, se raconte ou se laisse raconter une histoire, l'histoire de sa vie — qu'elle appelle l'*Histoire*¹.

L'analyse renvoie aux recherches consacrées par le jeune Derrida à la phénoménologie husserlienne de l'historicité. Découvrant l'historicité du sens comme sens de l'historicité en général, établissant que « c'est l'histoire elle-même qui fonde la possibilité de son propre apparaître », c'est dans le « il y a » anonyme de l'écriture qu'il faisait alors résider le lieu de cette possibilité. Interrogeant finalement l'origine du sens et de l'historicité, il découvrait « le retard » comme seul « absolu philosophique » et concluait par suite à « l'altérité de l'origine absolue »². Or, si la différence, l'origine de l'historicité manquant à sa propre origine, était là-bas prise en garde dans le langage — souvenons-nous que, selon *La Voix et le phénomène* encore, la « différence [...] ne peut habiter le monde, mais seulement le langage, en son inquiétude transcendantale »³ — nous la retrouvons, à trente ans de distance, abritée dans l'expérience d'un regard *muet*. On rappellera dans la foulée que le thème de « l'historicité en général » était au même moment au centre de la lecture derridienne de *l'Histoire de la folie* de Foucault. Je ne me réfère pas ici à la fondation historique de la pensée classique repérée dans l'exclusion cartésienne de la possibilité d'être fou ; plutôt à la première Préface de l'ouvrage. Foucault y prétendait retracer une histoire de la folie écrite *du point de vue de celle-ci*, alors même que la possibilité de l'histoire, du sens et de la raison s'ancre selon lui dans une rupture radicale, dans le tracé d'une

¹ *Ibid.*, p. 146, 53.

² J. Derrida, « Introduction », dans E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, 2004, p. 56-58, 170.

³ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 13.

ligne de partage renvoyant la folie à l'extérieur de l'histoire, dans l'absolu du silence ; le but était alors de rejoindre, *par impossible*, le lieu où le partage, à peine effectué, révèle un langage encore commun à la raison et à la folie. Le commentaire de Derrida désignait pour sa part un « silence [...] lié par essence à un coup de force, à un interdit qui ouvrent l'histoire et la parole. *En général*. C'est dans la dimension de l'historicité en général [...] la part de silence irréductible qui porte et hante le langage »¹. L'enjeu de *L'Animal que donc je suis* serait alors peut-être de s'approcher *autant que faire se peut* de ce « silence irréductible », de l'origine même de l'historicité en tant que soustraite à elle-même : c'est ce que devrait autoriser l'expérience du regard sans-fond, situé au-delà de tout langage, auquel s'expose le philosophe et auquel la déconstruction entend alors faire droit, mais comme par impossible, c'est-à-dire *dans* le langage et *depuis* l'histoire. L'hypothèse semble d'autant mieux fondée qu'une telle « analogie entre l'animalité et la folie », esquissée à partir de ces mêmes pages de Foucault, signe l'entame de la somme splendide qu'É. de Fontenay consacre au *Silence des bêtes*². Elle n'implique cependant pas que *L'Animal que donc je suis* se borne à penser *pour lui-même* le temps d'avant le temps : je ferai plutôt le pari que Derrida s'y essaie à repenser le mouvement même de la différence de l'anachronie du temps et de la finitude du temps humain, à *penser autrement* que dans la forme d'une opposition simple leurs rapports, les rapports de l'« homme » et de l'« animal » d'abord, la différence en général du vivant et du non-vivant, de la vie et de la mort ensuite.

Évoquer l'idée, héritée de Foucault, d'une « archéologie [...] [d'un] silence » touchant aux « limites » et aux exclusions qui, « aux confins de l'histoire », disent sa « naissance même »³, doit faire sentir le style et l'orientation lointaine de la méditation derridienne de l'*animot*. Mais c'est encore le moment de se souvenir que le travail de Foucault consacré au langage de la folie se donnait pour but la mise à mal de la figure moderne de l'*anthropos*, de la conscience de soi et de la subjectivité fondatrice. Or on sait que la déconstruction de la métaphysique de la présence dans sa forme *moderne* concentre son tir sur une cible : la *présence à soi* réalisée dans la forme de la

¹ J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », dans *L'Écriture et la Différence*, *op. cit.*, p. 84. Outre le chapitre « La folie du cogito », dans D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, Bruxelles, De Boeck, 1990, voir sur ce point *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 162 sq.

² E. de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Seuil, 2013, p. 21.

³ M. Foucault, « Préface », dans *Dits et Écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, 2001, p. 188, 189.

conscience, d'où s'infère la fonction-sujet, et toute la « tradition subjective »¹. C'est donc du soi de l'*auto*-biographie qu'il faut maintenant repartir. Entre auto-affection et auto-infection, le passage suivant dit déjà l'essentiel :

L'autobiographie, l'écriture du soi vivant, la trace du vivant pour soi, l'auto-affection ou l'auto-infection comme mémoire ou archive du vivant serait un mouvement immunitaire [...] mais un mouvement immunitaire toujours menacé de devenir auto-immunitaire, comme tout *autos*, toute ipséité, tout mouvement automatique, automobile, autoréférentiel².

Appartient à l'animalité cette ipséité minimale, l'« automotricité comme auto-affection et rapport à soi ». Il y a d'abord et avant tout « la vie du vivant » en tant que capable de se sentir ou de s'éprouver, de « s'affecter elle-même ». Une belle formule suffit en ce sens à décrire l'animalité : elle est « Soi sans Je »³. C'est dire que le soi est formé par ce *pli* de la vie sur elle-même qui désormais la définit comme tel vivant spécifique capable de se rapporter à lui-même ; c'est dire aussi que ce soi ne donne pas lieu à la *réflexion* par laquelle le vivant s'éprouve puis se reconnaît dans la pensée comme Je : il ne débouche sur nul *cogito*. Bref, « l'autoréférence comme condition de la pensée », en somme « le propre de l'homme, voilà ce dont l'animal serait privé ». Mais qu'importe ! Ne voit-on pas que ce rapport à soi proprement réflexif résulte, en quelque sorte, d'une *infection de l'auto-affection* ? L'homme dispose de son propre le plus propre : dans l'intimité de sa pensée, il se dit « Je » ; mais — c'est ce que Derrida retient de Benveniste — il ne peut le dire qu'au présent, au temps présent de son auto-énonciation. Ainsi la constitution du *cogito* impose-t-elle une double limitation regrettable : elle coupe le soi de la vie ; elle enferme le Je dans le présent. Base sur laquelle s'érige toute la pensée occidentale du sujet⁴. Il reste alors à Derrida deux choses à accomplir. D'abord, redoublant la distinction du Soi et du Je par celle de la *vie* et de l'existence, à parcourir pour la déconstruire la séquence philosophique allant de Descartes à Levinas ; et, plus discrètement, à revenir sur son parcours antérieur, cette fois à partir du concept d'*auto*-

¹ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 146. Voir D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 72.

³ *Ibid.*, p. 75, 23.

⁴ *Ibid.*, p. 132, 123. Sur la question du sujet, notamment juridique, dans son rapport à l'animalité, voir plus particulièrement J. Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *art. cit.*

*affection*¹. En conclusion de ce point, je m'arrête rapidement sur le premier de ces deux éléments.

Si la figure de l'animal permet de mettre en continuité des auteurs aussi divers que Descartes, Kant, Heidegger, Lacan et Levinas, c'est que chacun d'entre eux lui applique une structure d'exclusion similaire. En dépit de toutes les différences qui autour du thème de la subjectivité les séparent, ils pensent tous un animal : seulement capable de réactions, non de réponses ; en déficit, manque, défaut ; qui est vu, mais jamais voyant. Le thème, commun, à partir duquel affleure cette structure limitative identique est celui de l'*existence réflexive*, attribuée à l'homme, par opposition à la *vie*, qui serait l'unique élément du soi animal². Derrida applique donc à ces cinq auteurs une même stratégie critique : on le verra sur deux d'entre eux. À propos de la découverte cartésienne du *cogito*, l'auteur montre ainsi que « la présence à soi du présent de la pensée [...] exclut tout le détachable qu'est la vie, le corps vivant, la vie animale ». *Cogito ergo sum* se pose à la condition de « n'avoir rien [...] à voir avec l'auto-affirmation d'un vie » : on ne pourra en somme jamais « conclure d'un “je respire” à un “je suis” ». D'où suit, comme conséquence négative, la thèse de l'animal-machine, immédiatement impliquée par « l'être même de la substance pensante »³. En dépit des profonds déplacements qu'il impose à la métaphysique humaniste et à l'idée même d'une subjectivité constituante, il n'en va de reste pas autrement chez Levinas : « Il secondarise, dans la définition du soi ou du “me voici”, l'existence comme vie, comme vivance »⁴. Poser par-delà le soi le Je du Je pense, c'est laisser dans l'impensé la vie, pourtant commune au Je et au soi. Cet impensé nous renvoie au second point évoqué : il fait signe vers le travail antérieur de l'auteur, auprès duquel nous allons maintenant séjourner.

3. La Voix et le phénomène dans *L'Animal que donc je suis*

¹ Dans le sillage de la déconstruction derridienne des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, qui elle-même prend appui sur le *Kantbuch* de Heidegger, il s'agit sans doute là du thème directeur de la lecture giovannangelienne de la philosophie moderne et contemporaine (Foucault compris) : voir en particulier *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, mais aussi *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 96.

² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 123, 116, 128 : il s'agit « d'une même organisation discursive à plusieurs tentacules », une pieuvre textuelle, et « son encre ou son pouvoir, ce serait ici le “Je” [...] ».

³ *Ibid.*, p. 104, 121, 108.

⁴ *Ibid.*, p. 153.

Ne faut-il pas faire à ce stade le constat d'un paradoxe ? On sait d'une part que le Je ne se dit qu'au présent, qu'en d'autres termes il fait son lieu d'élection du « présent vivant » au sens de Husserl ; mais on constate d'autre part que, selon la tradition ou la « séquence » philosophique envisagée dans ces pages, le « je suis » ne peut jamais être « d'abord un “je suis vivant” ». Attribuer un privilège au soi en tant qu'il parvient à la conscience de lui-même dans la forme réflexive d'un Je proféré au présent, c'est aussi rompre le lien de ce Je à la vie du soi qui en est cependant la source. Ce que Derrida résume d'une formule — il y va toujours, dans cette tradition, d'un « impensé d'une pensée de la vie » —, pour ensuite mieux rappeler que son parcours philosophique a trouvé son impulsion dans les questions « de la vie » et de « de l'autobiographie de l'ego dans son présent vivant » telles que Husserl les posait¹.

L'Animal que donc je suis fait à deux reprises allusion à *La Voix et le phénomène*. Il s'agit à chaque fois de rappeler le rôle paradoxalement *constituant* de la mort, soit du point de vue de l'objectivité, soit de celui du Je. En fait, l'*Introduction à L'Origine de la géométrie* contestait déjà l'idée phénoménologique selon laquelle, dans la perspective de « la temporalité primordiale » — fondée dans « la Maintenance » du « Présent Vivant de la conscience » et sa « dialectique de la protention et de la rétention » —, la mort ne vaut jamais que comme un « fait extrinsèque »². À rebours, la mise en lumière de l'écriture, comme champ transcendantal impersonnel apte à assurer « la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue » — bref la possibilité de sa répétition en l'absence de « tout sujet actuel » —, effleurait « le sens transcendantal de la mort »³. *La Voix et le phénomène* exaspère l'enjeu. Selon Husserl, c'est l'idéalité du sens, son inclusion dans la sphère noématique du vécu et, en dernière analyse, dans la présence du présent vivant, dans la présence à soi de la *vie transcendante*, qui garantit l'objectivité de l'objet, son caractère de « comme tel » : en ce sens, « l'idéalité est le salut ou la maîtrise de la présence dans la répétition ». Prenant Husserl à contrepied, Derrida va quant à lui « objecter » au présent vivant, auquel il « ramène le principe des principes », « la médiation structurelle du signe », ignorée par Husserl (l'ambition de l'essai de 1967 est de montrer, à partir de Husserl lui-même, comment cette ignorance du signe indicatif au profit de l'expressivité immédiate de la voix phénoménologique

¹ *Idem.*

² J. Derrida, « Introduction », dans E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 148, 46, 150.

³ *Ibid.*, p. 84, 85.

le condamne, quoi qu'il en ait, à demeurer un moment interne à l'histoire de la métaphysique comme métaphysique de la présence), laquelle se voit « elle-même audacieusement rapportée à la mort ». La présence à soi du sens au fondement de l'objet idéal reposerait plus secrètement sur la possibilité d'une absence que Derrida identifie carrément à « l'enveloppement de la mortalité dans le cogito ». On admettra donc que « ce qui ouvre la répétition à l'infini [...], c'est un certain rapport d'un "existant" à sa mort », ou encore que « c'est [...] le rapport à ma mort (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort » ; et l'on conclura que « *Je suis* veut [...] dire originellement *je suis mortel* »¹. C'est dire que Derrida fait fond sur une démonstration ancienne lorsqu'il avance, à la fin de *L'Animal que donc je suis*, qu'

avoir rapport à la chose, à supposer que cela soit possible, telle qu'elle est en elle-même, c'est l'appréhender [...] telle qu'elle serait même si je n'étais pas là. Je peux mourir ou simplement sortir de la pièce, je sais que cela est et restera ce que c'est. C'est pourquoi la mort est aussi une ligne de démarcation si importante [...]².

Auparavant déjà, cette fois à propos du Je du *cogito*, Derrida faisait explicitement allusion dans ce même ouvrage à son essai antérieur consacré « au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl ». Relevant que la position du « Je » vaut toujours « en tant que signe de vie, de vie en présence », qu'« il parle de lui » uniquement « au présent vivant », il rappelait que cette « structure phénoménologique minimale » implique d'autre part, et en fait plus profondément, un « "je suis mort" »³. Il est vrai que *La Voix et le phénomène* montrait que le Je — parce qu'il n'est pas seulement un pronom personnel « occasionnel », comme le voudrait Husserl, mais une idéalité véritable quoique paradoxale — enveloppe lui aussi au lieu de son (auto-)fondation la virtualité de son absence, sinon de sa mort. De ce que « donner sens à mon énoncé lorsque je dis *Je*, fût-ce dans le discours solitaire », implique « l'absence possible de l'objet du discours, ici de moi-même », Derrida infère que « ma mort est structurellement nécessaire au

¹ Je mêle ici J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 8, 60-61 et D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 124-125, 145.

² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219.

³ *Ibid.*, p. 83-84.

prononcé du *Je* » : comme l'écrit Giovannangeli, « la mortalité apparaît comme la condition de possibilité du *cogito* en tant qu'il est dicible »¹.

Il faut aller plus loin. Au fond, et c'est ce que suggèrent les pages précédentes, il est possible de reconstruire *L'Animal que donc je suis* en insistant sur certains thèmes — l'animal différant, entre altérité absolue et ouverture d'un « temps avant le temps » compris comme retard de la pensée sur la vie ; la déconstruction de la présence à soi du Je pense en tant que subjectivité constituante ; le concept d'auto-affection — de façon à ce que l'ouvrage puisse s'apparenter, pourquoi pas, à un *pastiche animalier* de *La Voix et le phénomène*. Inversement, on pourrait relire ce dernier livre à partir de *L'Animal*, en insistant notamment, dans l'essai de 1967, sur le concept de *trace*. On trouvera ci-après une esquisse en ce sens. Son enjeu est double : d'abord montrer que penser « l'impensé de la vie » signifie moins *rompre* avec les recherches phénoménologiques, teintées de mortalisme, du jeune Derrida, qu'*infléchir* le jeu de la différence de la vie et de la mort en fonction d'un travail non seulement textuel, mais aussi cette fois, on l'a vu, expérientiel ; ensuite, en privilégiant parfois les commentaires de Giovannangeli par rapport au texte de Derrida, suggérer, chez Giovannangeli lui-même, une « unité profonde de la pensée » comparable à celle qu'il dégageait chez Derrida.

4. La vie, la mort, la trace, la différence : Une lecture de *La Voix et le phénomène*

Giovannangeli a insisté sur le fait que le schème dialectique, dégagé à l'occasion de sa lecture des *Leçons* sur le temps, présidait chez Derrida à la création du concept de différence — on l'a suggéré plus haut en évoquant l'*Introduction à L'Origine de la géométrie* et l'essai, consacré à Artaud, « La clôture de la représentation ». Or c'est dans *La Voix et le phénomène* que ce

¹ Je mêle cette fois J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 106, 108 et D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 145. Commentant la manière dont Derrida enchaîne le résultat de cette analyse et celle du chapitre IV, évoquée à l'instant, Giovannangeli résume avec sûreté : « Après que le glissement s'est opéré de la possibilité de l'absence à la mortalité, il s'accélère et entraîne le passage, ostensiblement, de la *mortalité* comme condition de possibilité de l'énoncé "je suis" à la *mort* comme condition de possibilité du *cogito* » (p. 146) ; Derrida écrit en effet : « Plus haut, nous accédions au "je suis mortel" à partir du "je suis". Ici, nous entendons le "je suis" à partir du "je suis mort" » (p. 108). J'y reviendrai brièvement ci-dessous.

schème « vient en quelque sorte se délier » : dans ce livre « s'accomplit à vue d'œil le glissement de la *dialectique* à la *différance* ». Essentiel à l'économie de l'essai de 1967, le concept de *trace* joue un rôle capital dans ce déplacement. La même année, Giovannangeli le souligne aussi, *De la grammatologie* distingue cette dernière notion de la « dialectique » husserlienne de la rétention et de la protention¹. C'est dire l'importance de Husserl dans la création des philosophèmes derridiens. Comment dès lors interpréter l'absence de celui-ci dans *L'Animal que donc je suis*, dans une méditation radicalisant pour une part les acquis de la pensée de la différence afin de poser la question, dite impensée, de la vie² ?

D'emblée pourtant, *La Voix et le phénomène* caractérisait la phénoménologie husserlienne comme « une philosophie de la vie ». Non seulement, on l'a vu, parce que le sens de la mort, simple événement mondain, y est empirique, extrinsèque ; mais encore parce que « l'unité du vivre », dans la double guise de la vie mondaine et de la vie transcendante, est ce qui autorise la réduction transcendante alors même qu'elle l'esquive. Bien qu'il évite de poser « la question de cette unité du concept de vie », ce que retrouve Husserl une fois accomplie la mise entre parenthèses, c'est encore « une vie transcendante ou en dernière instance la transcendance d'un présent *vivant* »³. Or c'est précisément « l'unité » de cette vie, qui donc « traverse l'empirique comme le transcendantal »⁴, que Derrida entend pour sa part repenser. Elle est ce qui assume — à ses yeux *pour la réduire à rien* — la différence du transcendantal et de son autre, du sens et du fait, la différence du transcendantal et de tout ce qui selon Husserl doit demeurer *extérieur* à l'ego constituant. L'idée de Derrida, qui laisse pour ainsi dire l'empirique fracturer le sanctuaire du transcendantal, est de montrer que la phénoménologie est *déjà* « contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité » ; que, plus précisément, l'origine égoïque, quoique constituante, découvre en son cœur l'antériorité d'un monde constitué qu'elle retient en elle au titre de passé. Comment le geste de Derrida pourrait-il alors ne pas impliquer *une autre pensée du rapport de la vie et de la mort* ? C'est qu'« une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur consti-

¹ Voir respectivement D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 99 et *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 97.

² On se reportera donc au chapitre sur Husserl dans E. de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 881-905.

³ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 9.

⁴ D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 144.

tuante, et avec elle une non-vie ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité ». Dans ce cadre, « l'énigme du concept de vie » prend la forme d'une question. Peut-on dire, dans un style husserlien, qu'un rapport « métaphorique » fait l'unité des concepts de vie empirique et de vie transcendante ? Faisant, contre Husserl, toute sa part à la fonction nécessairement indicative du langage, c'est cette voie exacte qu'emprunte Derrida. La « racine commune » du transcendantal et de l'empirique sera désignée par la différence à soi du vivre, comme « rien supplémentaire » : au titre de « concept ultra-transcendantal », la vie devient « son propre partage et sa propre opposition à son autre » — à la « non-vie ». Pour penser un tel concept, dirait Husserl, les mots font défaut. Comme le dit Derrida, il « appelle peut-être un autre nom »¹. Ou éventuellement l'inoculation d'une simple lettre, qui semble laisser l'essentiel en place et qui néanmoins change tout.

Car « ce concept ultra-transcendantal de la vie » est-il autre chose que la différence ou — pour le dire avec Derrida questionnant Artaud — « la dialectique du mouvement indéfini de l'unité de la vie et de la mort, de la répétition originnaire » ? En ce sens, l'essai sur Husserl de 1967 déplie déjà la « réinterprétation du vivant », la pensée de la vie impensée par la tradition, de ce « détachable qu'est la vie » réclamée, d'ailleurs en l'absence de la référence à Husserl, par *L'Animal que donc je suis*. À partir de plusieurs commentaires, par Giovannangeli, de *La Voix et le phénomène* — d'*Écriture et Répétition* à *Figures de la facticité* —, je vais approfondir la démonstration précédente afin d'ensuite mieux mettre en évidence la continuité de la pensée de Derrida et la spécificité de *L'Animal* (induite par le fait que ce livre s'autorise d'une scène expérimentale *avant* de procéder à l'analyse d'un champ textuel).

Dans *La Voix et le phénomène*, la reconsidération du tout du langage à l'aune du signe entendu comme indice (*Anzeichen* plutôt qu'*Ausdruck*), l'idée selon laquelle un signe linguistique implique pour son fonctionnement, pour la possibilité de sa répétition, une re-présentation, une structure de renvois indéfinis à quelque chose qui d'abord n'est pas là, qu'il s'autorise en ce sens, originellement, d'une *supplémentarité*, tout cela va permettre de réfuter le principe husserlien fondateur d'une pleine présence à soi de la subjectivité transcendante constituante, que cette dernière se découvre dans le soliloque intérieur, auquel se réduit ultimement l'idéalité du sens, ou dans la Maintenance du présent vivant, qui est la forme dernière de celle-ci. Chez Husserl, le sens, dans son universalité, est posé comme intériorité : d'où

¹ Sur tout ceci, voir J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 10-14.

« l'élimination des facteurs connexes de spatialité et d'extériorité », « le dehors, le monde, etc., bref tout ce que Derrida subsumait à cette époque sous le terme [...] de "différence" »¹. Husserl garantit donc l'idéalité du sens au prix de promouvoir « une intériorité désenchevêtrée de la dimension indicative » : au total, il lui faudra poser la « primauté conjointe de la conscience de soi, de l'espace de la solitude et du temps de la ponctualité »². En sa racine, la phénoménologie reconduit donc par et dans la subjectivité transcendante, qui préserve et anime l'idéalité du sens dans la vivance du présent, la détermination de l'être comme présence. De là l'idée de consacrer la *phonè*, la *voix* du soliloque intérieur, comme le lieu même d'une conscience de soi foncièrement désincarnée. En tant que « phénoménalité » non-mondaine, la *voix* garantit la pureté idéale du sens : elle est cette « *Lebendigkeit* qui anime le corps du signifiant » sans jamais risquer « la mort dans le corps d'un signifiant abandonné au monde ». Tenant donc pour rien la différence du signifié et du signifiant, ne se compromettant en aucune manière avec le dehors, la facticité du monde, la *voix* intérieure assume la constitution de la transcendance (du fait) dans l'immanence (du sens). « Intimité de la vie avec elle-même », elle *est* — à la condition, donc, de suspendre le langage dans sa matérialité — la conscience comme présence à soi³.

Procédant explicitement à la « déconstruction » de cette thèse, c'est bien à partir des réquisits husserliens que Derrida va la contester. L'*Introduction* à *L'Origine de la géométrie* avait déjà mis en évidence la reconnaissance ambiguë par Husserl du langage lorsqu'il lui fallait assurer la traditionalisation des objectivités idéales : il était nécessaire à la « virtualisation du dialogue », condition de l'idéalisation comme possibilité de répétition, mais uniquement au titre de « possibilité du pur langage comme tel ». L'intersubjectivité — comprise non seulement comme « rapport de moi à autrui » mais encore comme « rapport de moi avec moi, de mon présent à d'autres présents qui sont toujours miens » : dès lors qu'il y va de l'autre, il y va du temps — vient alors en question⁴. À partir d'une analyse complexe des différents sens de la *(re)présentation* en phénoménologie, c'est ce coin, le temps et l'autre, que l'analyse derridienne du langage va enfoncer dans le dispositif husserlien, *La Voix et le phénomène* étendant au signe en général la

¹ D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, op. cit., p. 21 ; *Figures de la facticité*, op. cit., p. 126.

² *Ibid.*, p. 22, 23.

³ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., p. 85, 87, 89, 90.

⁴ D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, op. cit., p. 25-26.

réflexion sur l'écriture de l'*Introduction à L'Origine*. Ainsi sera-t-on amené à reconnaître qu'une « non-présence à soi du présent vivant qualifiera simultanément le rapport à autrui en général et le rapport à soi de la temporalisation ». On trouvera donc à la source de la présence une absence, en fait un « être-mort », tant il est vrai que la non-présence se comprend ici à chaque fois à partir du processus d'indication, entendu comme le « processus de la mort à l'œuvre dans le signe »¹.

Derrida précise qu'« il y a indication chaque fois que l'acte conférant le sens, l'intention animatrice, la spiritualité vivante du vouloir-dire, n'est pas pleinement présente »². Giovannangeli l'a récemment rappelé au cours d'une lecture serrée du chapitre V de *La Voix et le phénomène* (pour l'essentiel attaché aux *Leçons* sur le temps de Husserl) : selon Derrida, « l'autre et le temps se soustraient également [...] au principe des principes husserliens, [...] à la présence à soi de la vie transcendante »³. D'une part, si l'on sait que la constitution de l'objectivité idéale suppose l'intersubjectivité, il reste que l'autre, loin de se donner en personne dans l'intuition perceptive, relève d'une présentation analogique, d'une *Appräsentation* ; de même, et d'autre part, le jeu des modifications rétentionnelle et protentionnelle ne peut que mettre à mal le privilège de principe accordé par Husserl à l'impression originaire. Dans tous les cas, Derrida va faire « dépendre *Vorstellung* et *Gegenwärtigung* de la possibilité de la re-présentation comme *Vergegenwärtigung* ». Dès que l'on a intégré « la différence du "signe" au cœur de l'"originaire" », on a montré que « la perception n'existe pas » ou, plus exactement, que « tout "commence" par la "re-présentation" » ; que l'« on dérive la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse »⁴. À l'origine de la subjectivité constituante présente à elle-même en sa vivance, il y a la virtualité de son absence, que Derrida identifie à sa mortalité ; et le jeu d'une re-présentation plus originaire que toute origine, l'infini de la répétition. Tel est le résultat de la déconstruction du problème du signe chez Husserl. C'est enfin ce résultat que résume pour une part, chez Giovannangeli, l'idée d'un retard constitutif de la conscience constituante tant sur elle-même (retard dans la conscience) que sur la facticité du monde (retard de la conscience)⁵.

¹ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 40, 44.

² *Ibid.*, p. 41.

³ D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 126.

⁴ D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 27 ; J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 50, 58.

⁵ J'ai ici résumé à l'extrême l'enjeu de cette proposition. Pour plus de détails, outre D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, spéc. p. 99-102, voir *Figures de la facticité*, p. 102 et 130 : « S'il n'est de présent que constitué, si chaque présent

Quand le dehors est mis au-dedans, la mort seule libère le présent « vivant »...

Je m'arrête sur le chapitre V de *La Voix et le phénomène* afin de rejoindre, par le biais des concepts de trace et d'auto-affection, celui de différence. Avant de montrer que le flux constituant ultime de la subjectivité transcendantale lui-même ne relève pas des schèmes de la présence et de l'identité à soi, Derrida avait réduit au maximum, contre Husserl, la différence entre souvenir primaire et souvenir originaire. Loin d'y distinguer, avec Husserl, une perception d'une non-perception, il y voyait deux types de « modifications de la non-perception » : dès lors qu'on ne différencie pas, « à l'origine », impression originaire et rétention, on reconnaîtra la « continuité du maintenant et du non-maintenant ». La ponctualité du présent est soumise comme à sa condition à l'altérité d'une antécédence, comme l'immédiateté de la voix l'était à la médiation du dehors¹. Je cite longuement Derrida, qui condense son propos à partir des notions de trace, de différence et de dialectique :

Sans réduire l'abîme qui peut en effet séparer la rétention de la représentation, sans se cacher que le problème de leurs rapports n'est autre que celui de la « vie » et du devenir conscient de la vie, on doit pouvoir dire *a priori* que leur racine commune, la possibilité de la ré-pétition sous sa forme la plus générale, la trace au sens le plus universel, est une possibilité qui doit non seulement habiter la pure actualité du maintenant, mais la constituer par le mouvement même de la différence qu'il y introduit. Une telle trace est, si on peut tenir ce langage [...], plus « originaire » que l'originarité phénoménologique elle-même. [...] Est-ce que le concept de solitude pure — et de monade au sens phénoménologique — n'est pas *entamé* par sa propre origine, par la condition même de sa présence à soi : le « temps » repensé à partir de la différence dans l'auto-affection ? [...] Est-ce que cette « dialectique » — à tous les sens de ce mot et avant toute reprise spéculative de ce concept — n'ouvre pas le vivre à la différence, constituant dans l'immanence pure du vécu l'*écart* de la communication et même de la signification en général² ?

reste inséparable du présent passé qu'il retient, l'idée ne s'imposerait-elle pas, intuitivement paradoxale, d'un retard originaire de la conscience » ; mieux : « Admettre, avec Husserl, que l'instant de l'impression originaire suppose d'ores et déjà la rétention, reviendrait à introduire au cœur de la conscience constituante, avec l'antériorité, la transcendance de la chose constituée ».

¹ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 73-74 ; D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 22-23.

² *Ibid.*, p. 75, 77.

Le chapitre VI de *La Voix et le phénomène* va se concentrer sur la notion d'auto-affection ; le thème fait le nerf du chapitre de *Figures de la facticité* qui envisage, après l'étude de la déconstruction du temps phénoménologique, la critique derridienne du sujet husserlien. La *phonè* devait délivrer l'instance d'une auto-affection parfaitement pure dans le soliloque intérieur de la subjectivité transcendante. La critique précédente de toutes les formes de privilège accordées à la présence, critique dont je viens de rendre compte, va entraîner la promotion de la notion d'auto-affection ; mais, comment ne pas le voir, à la condition de sa subordination à une hétéro-constitution plus fondamentale. C'est alors le concept même de subjectivité transcendante constituante qui est soupçonné — en vérité relativisé : secondarisé — et jusqu'à l'idée de constitution qui se voit déconstruite : « En recourant au concept d'*auto-affection*, Derrida vise à creuser plus profond que le sujet transcendantal. Reconsidéré à l'aune de la *différance*, le sujet transcendantal se ramène à un effet de celle-ci »¹. C'est que la différence et la trace *se soumettent* l'auto-affection. Invoquant la prise en compte inquiète de la thématique de l'écriture et de la nécessité de l'incarnation historique des significations idéales, Derrida rappelle, avec et contre Husserl, qu'en vérité « la possibilité de l'écriture habitait le dedans de la parole qui, elle-même, était au travail dans l'intimité de la pensée » ; c'est dire que « tout en refoulant la différence dans l'extériorité du signifiant, Husserl ne pouvait manquer d'en reconnaître l'œuvre à l'origine du sens et de la présence ». Il précipite alors sa conclusion : n'est-ce pas aussi bien admettre que « l'auto-affection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vînt diviser la présence à soi » ? Certes, ce « mouvement de la différence » va produire la subjectivité transcendante comme « présence à soi du présent vivant » ; mais avec cette lourde contrepartie d'« y réintrodui[re] originairement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure ». La zone de l'originnaire doit être pensée comme une « archi-écriture », une « trace » — laquelle emporte bien sûr toujours avec elle la possibilité de son effacement².

Le dernier chapitre, je l'avais évoqué, étend l'analyse à la *Bedeutung* du pronom Je. On sait qu'en opérant la « substitution d'*écrivain* à *sujet* », Derrida, qui fait ici de nouveau fond sur les acquis de sa lecture de *L'Origine de la géométrie*, s'autorise à identifier au fondement de la signification en général la nécessité de l'absence du sujet de l'intuition. Reportant sur le tout de la discursivité possible l'impersonnalité, l'anonymat virtuel du champ scriptural, l'auteur en déduit la mortalité comme condition de l'énoncé « je

¹ D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 138.

² Sur tout ceci, voir J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 92-95.

suis» et la mort comme condition du cogito¹. De l'irréductibilité phénoménologique d'un langage à l'origine duquel gît l'absence, la mort, Derrida conclut à l'impossibilité d'une réduction transcendantale pourtant nécessaire à la mise en évidence — au lieu et à la place d'une subjectivité constituante présente à elle-même dans la transcendantalité du présent vivant — du jeu « originaire » de la *différance*, de la trace qui supplémente, *par toute l'impureté du dehors*, l'absence à soi principielle d'une auto-affection qui, décidément, ne sera jamais pure. On peut dire, en ce sens, que la « priorité de l'anonymat scriptural à l'intérieur de la fonction symbolique en général » impose la « nécessité structurelle de l'absence »². Si, à suivre Giovannangeli, c'est au Sartre de *La Transcendance de l'ego* que nous serions ramenés par là, retenons simplement, c'est ce qui importe ici, qu'en montrant que « l'auto-affection n'est jamais rigoureusement pure », nous sommes conduits à l'idée qu'« un rapport endeuillé à soi » est l'unique origine du sens³. C'est à ce point qu'aboutit la fidélité de Derrida à Husserl — son hyperbolisation de la réduction transcendantale, sa compréhension radicale des concepts d'intentionnalité, de noème ou de *hylé* —, fidélité à l'allure de trahison, puisqu'elle conclut à l'impossibilité du principe des principes : on sait ne faire retour à la chose même que pour constater qu'elle s'est depuis toujours dérobée à l'évidence présente de l'intuition.

Plutôt qu'aux dernières lignes du livre, je voudrais m'attacher à quelques citations antérieures. En ce que « tout ce qui est *purement* pensé » sous le concept de présent vivant est « déterminé comme *idéalité*, le présent vivant est *en fait*, réellement, effectivement, etc., différé à l'infini » ; à partir d'une articulation complexe, qu'il ne peut être question de restituer ici, de la finitude de l'intuition sur l'infinité de l'idée (au sens de Kant), Derrida ajoute une question : « Que veut dire la présence comme *différance* à l'infini ? » ; il suggère, finalement, que « l'apparaître de la *différance* infinie est lui-même fini », qu'au total — j'ai mentionné ce point d'entrée de jeu — « la *différance* qui n'est rien hors de ce rapport, devient la finitude de la vie comme rapport essentiel à soi comme à sa mort »⁴. Le problème de « la vie comme rapport à soi », on s'en souvient, était au cœur de *L'Animal que donc je suis*. On voit ici comment la *différance*, pensée à partir d'une auto-affection compliquée de l'idée de trace, ne vient pas occuper le lieu de la subjectivité dite transcendantale et constituante sans prendre le relai de

¹ D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 142, 146.

² D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 134, 150.

³ D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 136.

⁴ J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 111, 114.

l'« unité », problématique chez Husserl, du concept de vie. La mort, depuis qu'elle n'est plus pensée comme dehors extrinsèque à la vie, hausse cette dernière au rang de concept « ultra-transcendental ». Elle la contamine jusqu'à libérer le jeu même de la différence, laquelle, il est temps de le rappeler, projette aux dires de Derrida son ombre sur tout le champ du vivant et non-vivant (« la non-vie »), sur celui de « la vie la mort ».

L'opposition stricte de la vie et de la mort, postulée par le sens commun, tout comme la simple « relève » de la mort dans le flux infini de la vie husserlienne, voilà ce que la différence derridienne répute définitivement nul et non avvenu. Comment croire que Derrida revienne sur ce point, même lorsqu'il s'attache à construire une « réinterprétation radicale du vivant » au prisme de l'auto-affection de la vie animale ? « De bout en bout de l'œuvre derridienne, il y va, on peut le constater, de la contamination de l'auto-affection pure par l'hétéro-affection¹ ». Constatons-le en revenant une dernière fois à *L'Animal que donc je suis*.

5. *L'Animal que donc je suis* au miroir de *La Voix et le phénomène*

Pose décidément question le fait que Husserl — pour ne rien dire de Merleau-Ponty — ne soit pas intégré à la séquence (de Descartes à Levinas) déconstruite dans ce dernier ouvrage. Il est vrai que Husserl a su montrer, mieux qu'un autre, que l'animal n'ouvre pas un monde sans empiéter sur le nôtre². Mais on retiendra surtout le fait que c'est bien au départ de la pensée husserlienne de la vie, on vient de le voir, que Derrida va lui-même bientôt s'employer à ne pas laisser dans l'impensé le problème de la vie, jusqu'à proposer une analyse originale de son articulation à la mort. La dernière page de *L'Animal que donc je suis*, j'y reviendrai pour conclure, continue du reste de tracer le même sillon, mais sous le signe d'une critique nietzschéenne de Heidegger, non dans une proximité, même infidèle, à Husserl. On pourrait peut-être dire que Derrida, dans ce livre, met l'accent sur une *autre* fonction de la mort dans l'économie de la différence de la vie et de la mort, *sans cependant* renoncer à la « logique » même de la différence. Renvoyant les oppositions les plus irréductibles, semble-t-il, à la racine commune d'« une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différence de

¹ D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, op. cit., p. 127.

² Voir en particulier E. Husserl, « Le Monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes », *Alter*, 3, 1995, « L'Animal », p. 189-203.

l'autre, l'autre différé dans l'économie du même »¹, elle reste seule apte à nous faire comprendre — ainsi qu'il l'écrit à propos de Freud — qu'au fond « la vie *est* la mort ».

Mais que l'on puisse repérer, dans *L'Animal que donc je suis*, une inflexion spécifique à l'intérieur de ce même cadre, voilà ce qui se laisserait indiquer d'une part par le point de départ qui est ici celui de la déconstruction (l'expérience d'une exposition concrète au regard de tel animal), de l'autre par la modalité critique qui s'en infère : déconstruire le Je bavard de la réflexion, ce n'est pas d'abord cerner l'élément sur la dénégation duquel s'érige un texte, c'est s'approcher *autant que faire se peut* du rapport à soi d'une vie muette. Après tout, Derrida s'essaie dans ces pages à penser *au plus près* le rapport à soi de la vie lorsque ce pli donne lieu à une existence animale ; et, par contrecoup, mais seulement par contrecoup, il s'emploie à inquiéter toutes les figures du propre de l'homme — en procédant, exemplairement, à la déconstruction du Je pense à la faveur de la vie, impensée, du soi. C'est en passant qu'il rappelle que « l'autotélie automonstrative du *je*, même chez l'homme, impliquait le *je* comme un autre » : suspendue à une « hétéro-affection irréductible », l'« autonomie du *je* » ne peut décidément être « ni pure ni rigoureuse »². La méditation de l'auto-affection animale autorise ainsi comme par ricochet la reprise du thème de l'hétéro-constitution du sujet. On voit la continuité par rapport aux analyses précédentes : le thème d'une impureté « constituante » de l'auto-affection traverse effectivement toute cette pensée ; on constate pourtant aussi un déplacement. En parodiant un texte célèbre, on pourrait presque dire qu'*ici, on ne part radicalement plus de l'homme*. Il s'agissait, dans un premier temps, de construire un concept, ainsi celui de trace, afin de déconstruire tout essentialisme de la présence. Sur cette base, la figure animale pouvait apparaître comme un lieu stratégique utile, voire décisif, afin de mener à bien le projet d'une déconstruction du propre de l'homme. La perspective est en quelque sorte maintenant renversée. Tout se passe comme s'il s'agissait avant tout de comprendre l'être de la trace en choisissant de prime abord de s'exposer au point de vue de l'autre absolu, de celui qui, en silence, vient avant moi. De là que l'accent soit mis sur un « temps avant le temps » davantage que sur la finitude du temps humain. Il semblerait que Derrida nous mène ici au plus près de la chose, ou encore : sur un plan où il y a va principiellement de l'être-animal. On pourrait, en manière de jeu, rappeler telle phrase de Giovannangeli :

¹ J. Derrida, « La Différance », art. cit., p. 56.

² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, op. cit., p. 133.

Que la chose même se dérobe, cela ne voudrait-il pas dire [...] que la chose même dicte sa loi, indéfiniment, sans jamais se donner en personne ? Le silence de la chose, son irréductible antériorité, son altérité infranchissable au regard de la conscience, prendrait alors le sens d'une injonction muette qui, indéfiniment, nous commande¹.

Et l'on suggérerait d'y remplacer le mot « chose » par le mot « animal ». Plus sérieusement, c'est bien à la dimension éthique de la pensée derridienne de l'animal que nous sommes ici renvoyés. Au vrai, l'altérité muette de l'animal en appelle au « il faut » de la responsabilité. Il importe à cet égard, selon Derrida, « d'élaborer une autre “logique” de la décision » : c'est le thème de l'indécidable, dont je rappelle seulement qu'il implique, pour l'auteur, l'invention d'une décision sur fond d'une passibilité essentielle à l'appel de l'autre, relativement à un accueil, à une sorte de « oui » transcendantal précédant toute demande. À propos de Heidegger, Derrida demandait : « L'animal entend-il cet appel [...] à l'origine de la responsabilité ? [...] Et surtout l'appel que le *Dasein* entend peut-il, en son origine, venir à l'animal ou venir de l'animal ? »² Giovannangeli a pu écrire qu'à ce qui dans la différence rappelait, au départ, une « négativité silencieuse et non-dialectisable, les travaux récents de Derrida [...] semblent préférer l'originarité du *oui* »³. Je choisirai pourtant de ne pas suivre cette voie éthique caractéristique du dernier Derrida, dans le débat approfondi qu'il noue avec Levinas. Désireux de montrer que l'on ne peut inférer de son attention aiguë à l'altérité animale l'idée que subsiste, chez Derrida, une forme facile de *vitalisme*, je voudrais pour finir suggérer que cette attention implique plutôt la nécessité de repenser le *lien* de l'altérité animale à l'« homme » et, surtout, celle de poursuivre la méditation sur une différence qui « oppose » dans l'élément du même la vie et la mort. La vie *est* la mort, l'une et l'autre se disent en de multiples sens. En dépit du déplacement, interne à la pensée de la différence, dont témoigne, entre autres, *L'Animal que donc je suis*, et que cette section a

¹ D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 18 qui cite aussi (p. 135), dans le même sens, J. Derrida, « Répliques », *Revue des sciences humaines*, 228, 1992, p. 184 : « Ponge se place toujours devant le mutisme de la chose, devant les choses qui sont le plus souvent muettes, animaux, plantes et fleurs. Et même quand ce ne sont pas des choses muettes, par nature, il se place devant un certain silence de la chose même, cette chose *même* étant la chose *autre* en tant qu'elle se dérobe, qu'elle ne dit rien : son silence nous commande ».

² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 173 et « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », *art. cit.*, p. 292.

³ D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, *op. cit.*, p. 117.

tenté d'apprécier, il reste que, pas plus qu'il ne s'agissait, dans *La Voix et le phénomène*, de substituer la mort à la vie — mais de faire droit à une « non-vie » produisant, dans *l'excès d'un manque*, la présence à soi du présent vivant — il ne peut être ici question de saisir une « vie à l'état pur »¹. La vie et la mort demeurent aux prises avec la différance, et prises dans son cercle.

6. Conclusion différée

Dans *De l'esprit*, Derrida notait que si Heidegger refuse à l'animal l'expérience « de la mort comme telle », rien n'assure, après tout, que celle-ci soit réellement à la portée du *Dasein*. On a longuement vu comment le mouvement de la différance inquiétait au plus profond l'idée du rapport à un « comme tel » en général, pour finalement le réputer impossible. Une importante note du même ouvrage objecte à Heidegger qu'il est à la fin légitime « de se demander quel contenu sémantique on peut donner à la mort dans un discours pour lequel le rapport à la mort, l'expérience de la mort reste sans rapport à la vie du vivant » ; et Derrida se défend de pour sa part « opposer la mort à la vie »². C'est en fait tout le sens de la différance qui est ainsi soulevé, celui-là même que Giovannangeli, dans une page éclairante, décrivait dès 1979 :

À penser la différence comme le *même* heideggerien — qui n'est pas l'identique — on fait droit à l'unité en dehors de laquelle, comme Kant l'objectait à la dispersion de la conscience empirique, tout n'est que poussière d'impressions. À la penser, du même coup, comme différence impure, on échappe à la hiérarchisation des opposés, non pour effacer leur différence, mais pour empêcher de subordonner un terme à son autre. *La différance* comme différence impure excède ainsi l'opposition, elle est cette nécessité qui fait d'un terme de l'opposition son autre temporellement différé³.

Entre Heidegger et Kant, on rejoint l'idée d'une « racine commune », plusieurs fois évoquée ici-même, qui doit excéder l'opposition, qui se la

¹ J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 42.

² J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 89. On lira la belle critique de F. Dastur, « Pour une zoologie "privative" ou comment ne pas parler de l'animal », *Alter*, 3, 1995, « L'animal », p. 281-318.

³ D. Giovannangeli, *Écriture et Répétition*, *op. cit.*, p. 154. Voir en particulier J. Derrida, « La Différance », *art. cit.*, p. 51-52 et *Positions*, *op. cit.*, p. 17, qui tous deux mettent à contribution sur ce point le concept de trace.

subordonne dans la différence à soi d'une unité. Le même ouvrage revenait sur la lecture derridienne d'Artaud : ce que Derrida dressait contre l'idée que le théâtre peut opérer la présentation de « la plénitude d'une vie », succombant de la sorte « aux privilèges conjoints du présent et du vivant », c'était bien la répétition originaire de la re-présentation, laquelle « porte [...] en soi son double comme sa mort »¹. Nous disposons avec ceci de quoi entendre, sans nous méprendre, la dernière page de *L'Animal que donc je suis*. Dans le prolongement de *De l'esprit*, Derrida y corrige cette fois Heidegger par Nietzsche. Ce serait toujours la possibilité de ma mort qui autoriserait la saisie de la chose comme telle : ce à quoi le perspectivisme de Nietzsche ne se résout pas. Il affirmerait plutôt que « le rapport à l'étant, même [...] le plus respectueux de l'essence de ce qui est tel qu'il est, est pris dans un mouvement qu'on appellera ici du vivant, de la vie et de ce point de vue, qu'elle que soit la différence entre les animaux, cela reste un rapport "animal" ». Or s'engager sur cette voie, précisément, « suppose une réinterprétation radicale du vivant », réinterprétation à laquelle s'est essayé l'ouvrage se concluant sur cette idée² ; tout comme, et aussi bien, *La Voix et le phénomène* — j'espère l'avoir montré. Tel était à mon sens l'intérêt de croiser ces deux ouvrages. Empêcher que cette dernière page soit interprétée dans le sens d'une minimisation de la différence homme/animal (« cela reste un rapport "animal" »), quand Derrida s'emploie au contraire à démultiplier les points de contact de la frontière qui les unit et les différencie, qui les partage et qu'ils partagent. Mais il s'agissait encore, plus profondément, de rappeler que la pensée de Derrida, ici comme ailleurs, ne tente pas de lever l'impensé pesant sur la pensée de la vie sans l'articuler décisivement à la mort : selon le jeu — indécidable — d'une différence à soi *de* la vie. Je m'y arrête une dernière fois.

Avant de faire comparaître sur la *scène* de la philosophie tel animal (à jamais anonyme) ou tel spectre (un temps fameux), tout un cortège de corps et de fantômes répugnant à une tradition où règne *logos, phonè* et présence, il aura fallu prendre au sérieux la réduction transcendantale : pour se porter aux confins du monde qu'elle ouvre et à la racine qui ouvre sa possibilité même. De là une étonnante créativité conceptuelle — trace, archi-écriture, différence —, seule à même de conter l'« histoire de la possibilité symbolique *en général* (avant la distinction entre l'homme et l'animal et même entre vivant et non-vivant) », l'« histoire de la différence, [l']histoire comme diffé-

¹ *Ibid.*, p. 43.

² J. Derrida, *L'Animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219.

rance »¹. Troubler la vie phénoménologique du dehors, mortel, de l'écriture, cet espace blanc tissé absences, c'était rencontrer la « finitude de la vie » dans la forme d'une différence qui « s'étend à "la vie la mort" en général ». C'est dire, par paraphrase, que la différence des termes ne sera pas effacée, et qu'aucun ne sera subordonné à l'autre : la différence, comme « rapport vie/mort », c'est la nécessité qui fait que la vie *est* la mort, temporellement différée, et la mort la vie, aussi bien². En réserve sur soi et en retard sur le monde, la différence espace et temporelise : elle constitue l'espace et le temps, mais seulement pour y rencontrer l'antécédance de l'autre et celle du passé, pour s'y découvrir comme cette origine immanquablement soustraite à elle-même, pour y éprouver le pouvoir infini de la répétition, qui n'est jamais que le stigmate de sa finitude, même quand elle « prétend déchirer le présent »³. Je propose de la désigner comme ce champ impersonnel dont la neutralité rigoureuse dit moins la dimension ultra-transcendantale que le caractère pré-personnel, anonyme. On ne conclura pas que celui-ci implique en tant que tel « la mort du sujet » : on sait bien que la différence produit, « toujours sur le point de se reformer, une concrétion de subjectivité »⁴, laquelle bâtit pour son propre usage, et de façon tout à fait nécessaire, la *fiction* de son pouvoir de constitution.

À cet égard, il importerait encore de situer Derrida entre Sartre, Foucault, voire Deleuze. Parcours nous menant de l'expérience critique de la pensée foucauldienne, qui s'oppose au destin anthropologique de la philosophie moderne, enté sur la confusion de l'empirique et du transcendantal,

¹ J. Derrida, « Freud et la scène de l'écriture », *art. cit.*, p. 294.

² Commentant Derrida, C. Malabou, « L'Imprenable en question ou se prendre à mort », *Études françaises*, 38, 2002, évoquait pour sa part « une pluralité de morts dans la mort ». Sans s'inscrire dans le sillage derridien, M. Richir, dans un article important, « Vie et mort en phénoménologie », *Alter*, 2, 1994, « Temporalité et Affection », p. 347, écrivait : « Si nous vivons au fil de divers rythmes de temporalisations, selon divers styles de l'absence, n'y a-t-il pas, toujours, du mourir dans le vivre et du vivre dans le mourir, et ce, de multiples manières, de sorte que nous vivons (et ne mourons) jamais d'un seul et même pas, et que, parfois il nous arrive de *devancer*, tout autant que, d'autres fois, de *retarder* sur tel ou tel rythme, ce qui rendrait au vivre une certaine concrétude d'expérience, non pas seulement de la présence, mais aussi de l'absence ou de la mort ». Je souligne « devancer » et « retarder » : en écho à l'idée que le « contretemps », « trop tard, — trop tôt », serait « le temps de la philosophie » (voir D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 8).

³ D. Giovannangeli, *La Fiction de l'être*, *op. cit.*, p. 123.

⁴ D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, *op. cit.*, p. 148.

pour délivrer un concept de la subjectivation dont à la fin on peut se demander jusqu'à quel point il échappe à ce destin (fût-ce pour porter sa logique à son comble en la dissolvant dans l'espace matériel des pratiques historiques) ; à la transcendance sartrienne de Je et d'*ego*, nettement séparés du champ impersonnel d'une conscience qui n'est que glissement hors de soi à même le monde, et qui comme telle, sans doute, esquivait l'objection de Foucault ; jusqu'à, peut-être, un certain empirisme transcendantal, où l'idée d'individualité pré-personnelle, d'heccéité, dessine la ligne de fuite d'un possible devenir-animal. C'est bien la question de « la juridiction de la conscience » qui se pose alors, inentamée chez Sartre et détruite par Deleuze¹. Mais aussi, sur cette base, la péremption éventuelle d'une réflexion quant à l'*historicité* de cette conscience entreprise dans les termes d'une *dialectique*, voie que Sartre emprunte pour s'y retrouver bien seul, et certainement pas en compagnie de Derrida, lui qui très vite — comme le premier Foucault d'ailleurs —, s'est avancé au nom d'une négativité non dialectisable, ne s'autorisant du reste pas davantage de la logique de la contradiction (la vie *est* la non-vie). Reste que l'auto-constitution du Je dans l'intériorité de son présent vivant, où se découvre son pouvoir de constitution du monde en général, est ici à chaque fois mise à mal par l'effraction d'un dehors qui, au vrai, était de toute origine dans la place — de là que ce dedans soit absence et l'origine manquante à soi.

Autour de la question du sujet, Derrida évoquait « l'enchevêtrement essentiel [...] [d'une] étrange histoire » : il rappelait que Nietzsche, comme Heidegger, « ont soustrait le “qui” à la déconstruction du sujet », tandis que Husserl, quoique situé au cœur de « l'idéalisme transcendantal le plus caractérisé », n'en a pas moins mis en évidence, dans ses « interminables analyses génétiques [...] de l'*ego*, du temps et de l'*alter ego* », « une zone pré-égologique et pré-subjective »². Derechef, « il n'est pas interdit de dessiner une manière de continuité depuis Husserl jusqu'à Derrida »³. C'est pourquoi il me plaît, pour conclure, de biaiser l'opposition de Nietzsche et de Heidegger dans *L'Animal* par deux citations de Husserl. Elles renvoient à l'« unité du concept de vie », mise à mal par Derrida, mais pour mieux s'inscrire dans le creux de leur différence, et le creuser, au titre de la différence :

¹ Voir D. Giovannangeli, *Figures de la facticité*, *op. cit.*, p. 95.

² J. Derrida, « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », *art. cit.*, p. 277.

³ D. Giovannangeli, *Écriture et répétition*, *op. cit.*, p. 164.

L'homme ne peut être immortel. L'homme meurt nécessairement. L'homme n'a pas de pré-existence mondaine, dans le monde spatio-temporel il n'était auparavant rien, et il ne sera plus tard rien. Mais la vie transcendantale originelle, la vie en dernier lieu créatrice du monde et de son moi dernier ne peut venir du néant et retourner au néant, elle est « immortelle », parce que le fait de mourir ici n'a aucun sens, etc.

C'est seulement que

tout est uniment vie, et le monde est l'auto-objectivation de la vie dans la forme des plantes, des animaux et des hommes qui naissent et meurent. La vie ne meurt pas, parce que la vie n'est que dans une universalité et une unité intérieure de la vie¹.

On dira que Derrida s'est de prime abord inscrit pour y longtemps séjourner au sein de la différence qu'instaure, dans la première citation, le « mais » introduit par Husserl. On pourrait voir dans ce « mais » — qu'on me permette de jouer encore un bref instant — le lieu qui a originellement requis Derrida, qui lui a donné le désir d'offrir à la tradition philosophique ce « rien supplémentaire » qu'*est* le concept de différance. Ce rien dessine en ce sens une voie étroite, esquissée plus qu'empruntée par cette voix écrite, tout à fait spectrale, qui à la fin de *L'Animal que donc je suis* se donne à nous en une bizarre confirmation que la *Bedeutung* du Je possède « une valeur structurellement testamentaire »².

La scène d'ouverture de ce livre, Derrida l'a reconnu, a le statut d'une expérience-limite. Quand tel animal plante son regard dans le mien, pour ne rien dire et ne rien en faire, il me rend étranger à moi-même et me rappelle à l'extraordinaire étrangèreté de mon être au monde. Sa dérobage, qui me signale comme être à jamais retardataire, livre au cœur de ma conscience la facticité du monde. Le rencontre de l'altérité — radicale plutôt qu'absolue — d'une auto-affection de la vie seulement formatrice d'un soi, me fait éprouver l'abîme d'une extériorité, d'une hétérogénéité, d'une absence à moi-même ou d'un ex-centrement originaire qui est la véritable condition de

¹ E. Husserl, « Le Monde anthropologique », *Alter*, 1, 1993, « Naître et mourir », p. 288, 284. On lira aussi M. Fraccaroli, « Esquisse d'une phénoménologie de la mort : réflexions husserliennes », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. IX, 7, 2013. Pour une analyse de Heidegger qui fait paradoxalement écho à la présente approche de Derrida, voir J. Pieron, *Pour une lecture systématique de Heidegger*, Bruxelles, de Boeck, 2010.

² J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, *op. cit.*, p. 107.

mon auto-constitution en tant que Je réflexif. « Son irréductible antériorité, son altérité infranchissable au regard de la conscience », si elles nous dépossèdent de nous-mêmes, nous lient aussi à lui. Le sujet humain ne se fantasme souverain qu'à la condition de demeurer serf d'une infinie forêt bruissant de regards silencieux. On découvre sur l'animal, qui n'en a cure, que les forces de la finitude ne sont pas d'abord humaines ; que la production de mon intériorité finie reste relative à l'extériorité d'un dehors énigmatique, à une histoire d'« avant le temps », au patrimoine anté-historique *commun* à l'humanité, au vivant et au non-vivant. L'animal hors de moi désigne et dessine une finitude en moi, et c'est ce qui nous rassemble. Et si l'animal me voyait mort ? On pourrait admettre que, comme l'inconscient, voire la déraison, la singularité de l'expérience animale incarne une des multiples figures d'une *finitude* à tous crins plurielle, et que l'on ne pourrait souhaiter unifier, ou achever, ou purifier, sans être infidèle à l'enseignement de Giovannangeli et à l'œuvre de Derrida. Il n'est pas interdit de demander ce que signifierait l'expérience d'une finitude *partagée* avec l'animal. Que nous le voulions ou non, nous ne cessons d'entrer en commerce avec des fous, avec notre inconscient et avec nos corps, avec une myriade d'animaux.