



Esquisses d'une intuition : essai d'ontologie pour une philosophie du sujet

Grégory Vanderschuren

► **To cite this version:**

Grégory Vanderschuren. Esquisses d'une intuition : essai d'ontologie pour une philosophie du sujet. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014. Français. <NNT : 2014TOU20053>. <tel-01215577>

HAL Id: tel-01215577

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01215577>

Submitted on 14 Oct 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :
Grégory Vanderschuren

le 15 décembre 2014

Titre :

ESQUISSES D'UNE INTUITION
Essai d'ontologie pour une philosophie du sujet

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :

ERRAPHIS

Directeur/trice(s) de Thèse :

Jean-Christophe Goddard
Arnaud François

Jury :

François Sebbah (rapporteur)
Alexander Schnell (rapporteur)
Jérôme Lèbre

REMERCIEMENTS

Pour la réalisation de cette thèse de Doctorat,
je souhaite remercier, pour leur encouragement
et leur accompagnement :

Tout particulièrement **Jean-Christophe Goddard**
qui a bien voulu diriger mes travaux en me laissant toute la liberté
nécessaire pour ce type de recherches.

Les pré-rapporteurs, **Alexander Schnell** et **François Sebbah**
qui ont su m'adresser des critiques constructives
me permettant d'approfondir mon travail.

Arnaud François et **Jérôme Lèbre**
que je suis très fier de compter parmi les membres de mon Jury

Toute ma gratitude à **Jean-Marie Vaysse**, mon ancien professeur :
pour son enseignement,
pour avoir dirigé mes mémoires de Master
ainsi que pour la confiance qu'il m'a témoignée,
confiance qui a porté cette recherche ambitieuse.

Je désire aussi remercier **Frédéric Worms** qui m'a permis un jour
alors que je débutais mes études à l'Université Charles de Gaulle-Lille III,
de comprendre ce que philosopher veut dire.

TABLE DES MATIERES

OUVERTURE

Le problème d'immanence

§1. Ce que vise cette présente étude du point de vue de l'histoire	5
§2. Bergson et la notion de <i>mouvement</i>	18
§3. Le problème de la conscience	21
§4. Vers une phénoménologie de l'inconscient, avec Freud, Lacan et Maldiney	26
§5. L'apport conceptuel de Kant	32

PREMIERE PARTIE

Le prisme du temps

Abord conceptuel pour la dynamique de l'esprit

Chapitre premier :

Intuition et méthode

§6. <i>Temps et intuition, l'irréductibilité</i> comme méthode	35
§7. Vers un <i>flux</i> continu et homogène à l'endroit du <i>mouvement</i>	47
§8. L'attendre rien comme « forme » de l' <i>indétermination</i>	54
§9. Multiplicité et <i>flux</i> homogène : enjeux et difficultés.....	66
§10. Singularité et <i>transcendance</i>	72
§11. Un essai d'ontologie fondé sur l' <i>irréductibilité</i> des moments	81
§12. L'en-deçà des apparitions : hétérogénéité temporelle et <i>mouvement</i>	88

Chapitre second :

Propédeutique pour une condition de l'apparaissant

§13. Le concept de <i>chair</i> pour l'ontologie	94
§14. De la <i>transcendance</i> au <i>transcendantal</i>	105
§15. Le paradoxe du <i>devenir</i> ou le problème de la <i>synthèse</i> du <i>temps</i>	111
§16. Intuition, sensation et psychologique	116
§17. Vers une <i>épaisseur du temps</i>	124
§18. Le pôle d'une <i>intentionnalité</i> sous-jacente	136
§19. Digression	140

Chapitre troisième :

Temps et liberté

§20. La <i>présence</i> est pour ainsi dire ce qui <i>n'apparaît pas</i> dans l'apparaître	146
§21. La <i>durée</i> et la <i>répétition</i>	150
§22. La notion du <i>souvenir</i> en progression chez Bergson	159
§23. Le symbole abstrait comme <i>simple</i> voilement d'une <i>individuation</i> <i>originnaire plus vieille que le moi</i> , ou : la <i>nostalgie</i> comme oubli de l' <i>Être</i>	168
§24. La singularité pure de chaque apparition implique la <i>totalité virtuelle</i> pour la <i>constitution</i> . Contre le <i>déterminisme</i>	180

DEUXIEME PARTIE

Ontologie et subjectivité

Chapitre quatrième :

Idee d'une totalité, avec Patocka

§25. Genèse de la <i>constitution</i> ou l'essence de l' <i>indéterminé</i>	198
§26. La réalité psychique à la lumière des concepts psychanalytiques	218
§27. <i>Eros</i> ou <i>Thanatos</i> , <i>L'Unheimlich</i>	223
§28. Ontologie et psychanalyse, vers un inconscient sans <i>topiques</i>	227
§29. Que penser de l' <i>Être</i> ?	233
§30. <i>Irréductibilité</i> et <i>détermination</i> , pour une structure du <i>sujet</i>	239
§31. Recoupement <i>dynamique</i> aux abords de « l'invisible » comme processus de différenciation et d'indifférenciation à la fois	243
§32. La théorie du <i>mouvement</i> selon Patocka	252

Chapitre cinquième :

Onto-genèse et cosmos

§33. Ontologie du moment psychologique, à partir des qualités hétérogènes	260
§34. Faits et essences, pour une individualité sans sujet	266
§35. Sujet et fait	274
§36. La métaphore de l'objet	281
§37. Des différences intrinsèques et extrinsèques tout à la fois	293
§38. L'unité synthétique de la sensibilité	296
§39. La notion de <i>milieu</i>	301
§40. Intuition, monisme et cosmologie	309

CONCLUSION

§41. Le sens du <i>débordement</i>	315
§42. Vers un substrat de l' <i>Être</i> , à la fois sensible et intelligible	321
§43. <i>Flux</i> , <i>totalité</i> , <i>durée</i> : l'agencement des synthèses	327
§44. Pour une philosophie <i>a-subjective</i>	333
§45. <i>Durée</i> et <i>histoire</i>	340

Bibliographie	346
---------------------	-----

Bibliographie secondaire	348
--------------------------------	-----

OUVERTURE

Le problème d'immanence

Mais l'univers matériel, dans son ensemble,
fait attendre notre conscience ;
il attend lui-même.¹

H. Bergson

Sa détermination d'un être
n'est pas seulement la détermination d'un être
mais aussi d'une pensée.²

H. Maldiney

§1. Ce que vise cette présente étude du point de vue de l'histoire.

Notre travail se veut et se doit d'être original : il ne vise pas tant l'étude approfondie d'auteurs ou de textes philosophiques liés directement à la question d'une « intuition pure », c'est-à-dire selon un plan seulement historique. Nous voulons dire par là qu'il ne s'agit pas tant d'une analyse du concept « après coup », que d'une intégration de celui-ci, à la fois pour ce que nous avons à dire et pour ce qui, jusqu'à aujourd'hui, s'est naturellement introduit dans le cours de l'histoire de la philosophie. Qu'il s'agisse de l'histoire des pensées comme de l'histoire au sens de l'humanité, ou encore de celle de chacun des sujets que nous incarnons de manière privilégiée, on tentera de savoir comment aborder *l'écoulement du temps*. Comment se figure l'existence, puisque celle-ci fait naturellement l'objet d'une *intuition* qui se présente sous la forme d'*esquisses*. Par là, ce travail constitue plutôt une « méthode » pour la connaissance, ou tente une voie, un apport conceptuel pour une *ontologie du sujet*. Ainsi, dans cette introduction, nous en aborderons succinctement les enjeux, lesquels seront repris et approfondis dans le développement qui suit.

. Tout d'abord, nous devons répondre à une contradiction infléchie par le terme ou le concept d'*intuition*. Cette « vision »

¹ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Puf, 2005, p. 28. « Cela signifie qu'aucun sujet ne s'ouvrirait à lui-même et au monde, comme durée ou volonté de puissance, si l'univers n'était déjà cette ouverture, déjà durée et volonté de puissance », nous précise Pierre Montebello, dans *Nature et subjectivité*, Grenoble, Million, p. 275.

² Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Million, 2007, p. 108.

directe de l'esprit, par l'esprit, telle que l'a définie Bergson, que peut-elle bien voir, puisque son objet n'est pas encore présent ? Il n'y a pas approximativement quelque chose, mais cette chose qui apparaîtra, telle qu'elle apparaîtra, est nécessairement *présence*. La véritable question ne consiste pas à savoir ce qu'il y aura, mais ce que cette vision voit indépendamment du fait qui se réalise.

Insistons : au sein même de la *présence*, il doit nécessairement être pris en compte une part subjective, qui coïncide avec la réalité apparaissante mais qui n'est encore rien de tel avant la réalisation effective. Par là, l'idée de *présence* renferme une pluralité de sens à *venir*. Il peut d'ailleurs ne rien se réaliser du tout (puisque cela fait également partie de la présence en tant que possibilité), mais cela n'empêche pas que cette vision soit en tous points conforme à ce qui, de toute évidence, et lorsque l'objet apparaîtra, ne renvoie à « rien de moins » lors de son *actualisation*. Pour ce motif, nous ferons l'économie de l'apparaissant, et l'on focalisera notre champ d'écoute à hauteur de la « condition » qui rend compte de ce qui arrive – et ce, quoi qu'il arrive.

Par conséquent, s'il faut comprendre ce moment comme des termes contradictoires, nous disons que, d'une part, il y a bien quelque chose d'inscrit dans le réel comme possibilité intrinsèque d'un devenir subjectif. Ainsi, le *réel* y est antérieur, il précède ce qui ne fait qu'advenir en fonction de ce qui « permet » telle réalisation. Cependant, d'autre part tel devenir ne peut en aucune façon se passer d'un sujet qui le pourvoit tout également, montrant par là que s'il n'y a rien d'inscrit au préalable, c'est juste parce que ce qui se fait n'était en rien prévisible, et qu'il appartient au sujet d'en inscrire tout le sens. De ce point de vue, c'est ce qui émane du sujet qui devient premier ! Pour résoudre cette contradiction, il conviendra de supposer que la présence se situe dans cet intermédiaire laissé par le *temps* et son propre déploiement.

Toutefois, cette contradiction arrive à son paroxysme lorsque nous comprenons combien, tout indépendamment d'une perception concrète, (c'est-à-dire que l'on réalise pour de bon, sans une

expérience véritable et authentique), à proprement parler il n'y a rien qui se dessine au travers de notre esprit, et que l'on pourrait appeler l'*intuition*. D'un côté, les *essences* sont bel et bien en-deçà de toute apparition, autrement, il ne serait plus question d'une « vision immédiate », sans concept, sans *néant* interposé ; mais d'un tout autre côté, nous sommes très fortement ennuyés de ne pas pouvoir admettre que ce n'est « que » partant du *fait* et « depuis » sa réalité empirique, que cette *vision* directe prend réellement tout son sens. Sinon, qu'est-ce qui expliquerait ce schème des apparitions qui tient compte effectivement (et, en quelque sorte, déjà !), des réalités concrètes ? Pour le saisir pleinement, Barbaras évoque Patocka, à propos d'une « totalité qui ne se donne qu'à travers ce qui la compose, qui n'existe que comme sa propre imminence.³ »

La *présence* est donc cette part *irréductible* que l'on peut rencontrer au niveau de la réalité du fait et qui se tient dans son *essentialité* en retrait. Il y a deux façons de la concevoir : comme *actualité*, comme ce qui se tient en « arrière fond » de l'instant présent ; ou comme *virtualité*, c'est-à-dire dans un passé qui « tend » vers une *actualisation en devenir*. Et cela ne peut livrer du sens que si et seulement si quelque chose au niveau perceptif nous indique plus que ce qui est indiqué : « Nos sens ont besoin d'éducation », dira Bergson⁴. En d'autres termes, ou pour le dire avec les mots de Patocka, il faut « D'abord prendre pied sur le sol du monde, sur fond de monde.⁵ » ou encore, faut-il trouver cette « Unité qui n'existera qu'à son terme.⁶ » ou « Seul le mouvement conçu de cette manière est mouvement originel.⁷ »

³ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, Coll. problèmes et controverses, 2003, p. 103.

⁴ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Puf, p. 47.

⁵ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Million, 1995, p. 63, repris par Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, *op.cit.*, p. 92.

⁶ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, *op.cit.*, p. 101.

⁷ Jan Patocka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, La Haye, M. Nijhoff, 1976, p. 103.

Là-dessus nous ajoutons qu'il y a *présence*, et, comme le montre Renaud Barbaras à la lumière de Bento Prado :

La philosophie de Bergson peut être lue comme la constitution d'une ontologie de la Présence. Encore faut-il s'entendre sur cette thèse, qui ne se confond en rien avec le présupposé tant critiqué par la tradition heideggerienne d'un primat du présent et de la présence... présence douce et déchirée de ce qui dure.⁸

Il ne s'agit pas, dès lors, d'autre chose que d'un *champ transcendantal*, comme l'a si bien montré de son côté Bento Prado à propos du bergsonisme, qui tient lieu à la fois de ce qui « se produit » pour un sujet et qui vaut (parce qu'il ne s'y trouve rien de moins) pour la « condition » de cette effectivité-même. Qui vaut pour condition bien que l'objet ou le *vécu de conscience* « ne s'en limite pas » du point de vue de lui-même, c'est-à-dire en fonction de cette productivité, voire de la *co-constitution* du phénomène en soi. Mieux, si le vécu de conscience *dérive* de ce qui le produit, sa cause, encore doit-on l'entendre comme une modalité qui *se transcende* à elle-même et qui, par là, accepte ou comprend, à ses côtés (pour ne pas dire *avec*), l'expérience subjective.

Ainsi, par *présence*, nous voulons dire qu'il y a tout un ensemble que le sujet réalise au travers de ce qui lui permet en outre d'aboutir à cette réalisation là – tandis que rien ne la destinait pour autant à prendre *un tel tournant* ! C'est en ce sens que l'on tente d'évoquer l'idée d'une « participation » du *moi* qui n'est rien de plus ni rien de moins que ce qui prépare et assigne l'ensemble de ses propriétés et de son *devenir* à cette *constitution*.

. Est-ce que c'est la perception (ou plutôt ce qu'il y a d'*irréductible* en elle), comme Bergson nous le montrera plus loin, qui est à l'origine de ce qui n'est pas elle ? Non pas à partir de la perception comme on l'entend généralement par le sens d'une

⁸ Renaud Barbaras, La phénoménologie de Bergson, in *Annales bergsoniennes I, Bergson dans son siècle*, Paris, Puf, 2002, p. 337.

fonction dérivée, mais parce qu'au dépourvu de toute perception, aucun devenir n'est simplement possible. Et si tel est le cas, comment parvenir à sa description ?

Car l'*intuition* se passe ou se réalise « en-deçà » de toute apparition, qu'elle ne fait *que* préparer, elle n'abandonne en rien son objet lorsque celui-ci se réalise (*s'actualise*), au contraire. Par conséquent, nous poursuivons le *mouvement* tracé par la philosophie depuis ses débuts, ou, comme l'écrit Patocka, en nous aidant de ce triple argument relatant une métaphysique en laquelle aucun *a priori* ne correspond de manière adéquate à l'expérience que l'on réalise.

Premièrement, « L'existence ne projette pas ses possibilités de manière à les avoir objectivement devant soi dans une « re-présentation », mais bien en les réalisant, en les actualisant.⁹ »

Ce point nous montre que s'il y a « présentation » d'un quelque chose qui naturellement dérive de ce qui directement le précède, il ne peut être question d'une « re-présentation », c'est-à-dire d'une reproduction de ce que la conscience était à même de figurer dans l'avenir. Il sera intéressant de voir comment un tel procédé se généralise jusqu'à devenir une loi, donc même lorsque nous imaginons que des évènements se répètent. À notre insu, il s'opère naturellement une *forme d'appréhension du réel* qui ne peut que venir coïncider avec la *réalité elle-même*, c'est dire que notre conscience est en réel divorce avec cette production que pourtant le sujet vit de l'intérieur. Autrement dit, ce qui se produit chez l'artiste, nous le réalisons sans jamais nous en rendre compte, excepté dans de rares occasions de changement ou de danger pour soi. Ce qui nous conduira vers une étude de l'inconscient phénoménologique.

Secondement : « Pour cette raison, l'existence peut être déterminée comme mouvement.¹⁰ » Il appartient à un tel mouvement d'exposer le sujet à des changements qualitatifs, et par là le disposant dans une hétérogénéité des moments, ou de leurs successions, pour

⁹ Jan Patocka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 263.

¹⁰ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, op.cit., p. 83.

qu'il y ait toujours de la *transcendance*, quelque chose d'absolument nouveau. Aussi, faudra-t-il que ce qui ouvre sur une existence coïncide avec la *forme*, toute singulière qu'a le sujet, de s'orienter dans la vie. En d'autres termes, que l'acte promu par le *moi* ne soit rien de moins que ce qui se produit le plus naturellement possible par notre expérience personnelle. Ainsi, l'*epochè* sera dite pure ou sans *réduction* lorsque nous aurons pris soin de proposer une approche qui échappe au *subjectivisme*, c'est-à-dire en évitant de rompre la chaîne constitutive qui unit le sujet au monde auquel il appartient. Autrement dit, même si ce monde lui est donné comme *transcendance*, le sujet doit être pensé comme une dimension de l'*Être* qui exprime à la fois cette *transcendance* du monde et la *transcendance* du sujet, soit de manière *immanente* où rien de chacun des deux termes ne renvoie à ce que ne possède pas, virtuellement du moins, l'autre aspect du *réel*.

Enfin, « Notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu'elle *est*, par toute sa nature, mouvement.¹¹ »

Ce qui veut dire que ce que nous désignons derrière le concept de *présence* ne suppose aucun sujet pour opérer le remplissement, ou du moins pas seulement. La donation même du vécu de conscience doit s'établir comme telle, c'est-à-dire en tant que différence originaire. A l'instar de Husserl, pour qui le rouge devient un *vécu immanent* en tant que rouge perçu et rouge pris au sens originaire, le mouvement chez Patocka, permet de penser l'autre chose irréductible *encore* à toute donation pour une conscience seulement. Barbaras écrit que « Husserl pense la présence en termes chosique et donc le vide de l'objet comme non présence.¹² »

Nous voulons dire que, en un certain sens, la phénoménologie husserlienne incorpore trop le sujet, et ne permet pas d'intégrer une *ouverture* vers autre chose qui n'est pas prisonnier d'une conscience à venir. Il y a donc chez Husserl une possibilité d'entendre l'*a priori* kantien à propos des choses du monde et du *vécu immanent*. Certes, il

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

ne s'agit pas d'un *a priori* purement intelligible, ici il y a réellement un « retour aux choses mêmes ; cependant le flux d'une expérience à venir n'y est pas moins contenue parce qu'elle reste subordonnée à une conscience qui est à même de lui figurer du sens. À la rigueur, comme nous le montre Pierre Rodrigo, il est possible de dire que : L'univocité du sens doit par conséquent compter avec la profondeur magique du non-sens qu'elle ne peut pas forclorre, ou qu'elle ne peut forclorre qu'en la reconnaissant malgré tout.¹³ »

Or, du même coup qu'indistinctement nous envisageons l'existence individuelle et sa condition, à la fois *immanente* et *transcendante*, sous l'angle d'un tel prisme du *temporel*, cette question du *mouvement* ne peut-elle pas être étendue d'une façon plus générale ? Elle suscite une interrogation au niveau de *l'histoire*, ou plutôt au niveau de sa *constitution*. Car, s'il y a bien quelque chose qui échappe à toute conceptualisation, ne serait-ce pas précisément la *forme du temps*, non pas simplement ou seulement du point de vue historique, mais surtout au niveau de ce qui se passera ultérieurement – soit dans un *devenir* prochain ? Comment allons-nous, en quelque sorte, livrer un éclairage neuf à propos de l'intuition, tout en réalisant cette « contradiction interne », entre ce qui est désigné pour le compte de la recherche et du progrès pour la connaissance, et ce qui permet de rejoindre la constitution elle-même ? Ou encore, peut-on rendre explicite la façon dont les phénomènes naturellement sont engendrés, au moyen d'une construction phénoménologique ?

Car l'*intuition* est naturellement sujette à un *débordement*, (où voir c'est toujours voir plus que le donné actuel), elle est nécessairement détentrice d'un *temps* passé et aussi d'un *temps à venir*, ou, en ne disant rien pourtant de plus que ce qui aurait *déjà été* emprunté de par le *passé*, n'y a-t-il pas tout à signifier ? En bref, il faut que le *mouvement* tout extérieur soit engrangé de notre *intuition* (subjective), si l'on entend par là une *subjectivité transcendantale* ou *a-subjective* – à ceci près que nous y incluons d'emblée une

¹³ Pierre Rodrigo, Une genèse de la phénoménologie du langage, in *Annales bergsoniennes* II, p. 431.

incarnation dont ne parle pas la phénoménologie de Kant comme celle de Heidegger. À ce propos, Patocka écrivit, dans sa « Lettre à Robert Campbell » datant du 1^{er} mai 1964, que « Ce sont des choses que Heidegger a négligées dans *Sein und Zeit* où il omet l'incarnation dans la structure du Dasein [...] Celles-ci n'ont été tentées que par Merleau-Ponty. Un jour il faudra les intégrer à la structure totale du *Dasein*.¹⁴ »

En d'autres mots, il est question d'évoquer par la pensée ce qui, d'ordinaire, se produit par un acte promu le plus naturellement possible, sans qu'il n'y ait besoin de philosophie ni de science, c'est-à-dire dans le simple courant de vie et de notre *singulière existence*. Cette étude ne peut pas se contenter d'une simple intellection, elle doit tout autant, ou du même coup, produire par la pensée ce qui *se* produit par *l'acte* même qui *autorise* cette pensée. Comme toute sorte de spéculation introduirait, comme pour ici notre pratique philosophique elle-même, une « distributivité de l'être » qui ouvre à la fois sur la « condition » de *l'apparaître comme tel*, ce que nous écrivons dans ces lignes par exemple, comme ce qui provient naturellement d'une *intuition* ; et le « contenu » – ce que nous *en* disons ! Il faut ainsi tenter de parler de ce qui *se* parle ou de ce qui *se* laisse évoquer tant bien même que nous l'évoquons. Barbaras parle ainsi de « conditions de l'apparaître » dans *l'épokhé* patockienne comme : « La condition véritable de la présence du monde aussi bien que la mienne. Il s'agit donc d'explicitier la structure de cet apparaître, étant entendu qu'elle ne doit rien à ce qui, par lui, apparaît.¹⁵ »

Ce qui veut dire qu'on ne demande pas à *l'apparaître* de montrer ou de désigner, ce qui revient à être montré *depuis sa structure* et non pas de lui-même. Il y a bien, dans l'apparaître comme tel, cet aspect du réel dont seul cet apparaître détient le secret, autrement on ne parlerait pas d'un apparaître *comme tel*, soit de cet apparaître ci et non pas d'un autre. On trouvera forcément, dans ce qui

¹⁴ Cette problématique est évoquée par Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

se montre, à la fois la particularité de toutes ses *désignations singulières*. Pour cela nous parlerons d'une *hylétique* de l'aperception qui prévoit dans son efficacité à la fois des horizons très vastes et *indéterminés*, ainsi que leur *corrélât subjectif de détermination* et de précision pour tout ce qui parvient à se réaliser concrètement.

Aussi tout ce qui en résulte de singularité, par exemple sur le plan de notre affectivité émotionnelle, ou encore tel vécu de sensation unique en son genre qui nous rappellera ultérieurement quelque chose. Enfin, si c'est bien lui que nous interrogeons, c'est encore et seulement bien là à cet endroit que nous en distinguons la *singularité pure*, c'est à dire telle que l'*existence* la met en œuvre concrètement, ce que nous trouverons nulle part ailleurs. En l'occurrence, si nous cherchons autre part, en un autre lieu, ou plutôt en un autre temps, c'est tout à fait autre chose qui apparaîtra. Ce qui veut dire que nous ne trouverons jamais pareille équivalence, puisque ce n'est pas à une semblable *totalité* que précisément nous avons affaire.

Pourtant, d'un autre côté, il est impossible pour la philosophie que nous représentons, de se tenir d'un point de vue strictement empirique même s'il n'y a que l'expérience qui, à proprement dit, peut nous renseigner sur l'apparaître comme tel. Notre difficulté est bien de pouvoir comprendre ce qui n'échappera pas à la réalité empirique, alors que rien de ce qui relève de l'empirisme ne parviendrait à nous éclairer, à nous aider. Toutefois, cet argument ne signifie pas non plus qu'un aspect de l'expérience doit nous servir, étant donné que c'est bien à partir d'elle que quelque chose parvient à se déterminer ultérieurement. C'est d'ailleurs pourquoi il faudra bien trouver un « équivalent » à cet endroit précis où cette « forme » de l'apparaître comme tel ne délivre déjà plus, ou bien (comme nous jouons sur le temps) ne délivre pas encore cet apparaître. Nous comprenons que c'est en s'emparant de la *structure temporelle*, que nous saisissons peut-être cette *structure de l'apparaître comme tel*. Comment peut-il en être autrement ?

Passons brièvement l'argumentation qui motive notre insistance à cet égard, et qui rend ainsi nécessaire pour la méthode d'évoquer un

tel *mouvement* du *transcendant*. En un mot, cela nous permettra d'intégrer une complémentarité à la philosophie de Merleau-Ponty, à son concept de *chair* ou de corps vécu, soit de corporéité primordiale dans son rapport au vivant. On peut se demander ce qu'il convient d'entendre par là, et surtout, en quoi la notion de *corps propre*, si elle nous permet de sortir du *subjectivisme* husserlien parce qu'elle ne suppose aucune *visée* subjective au préalable, empêche d'accéder à ce qui se fait *transcendance* comme on se fait violence lorsque par exemple nous agissons contre toute raison apparente, et surtout en quoi proposons-nous quelque chose allant encore au-delà ?

Le concept que nous apporterons pour le comprendre appartient à la nature du *temps*. Si Merleau-Ponty ainsi que Bergson ont su y trouver un outil essentiel pour la philosophie, l'objectif n'a pas été poussé jusqu'à son terme. Autrement dit, si la *chair* et la *durée* « supposent » le *devenir*, elles ne « l'expliquent » pas. Pour en fournir une « explication », nous voulons dire par là afin de définir non pas le *temps à venir* (ce qui d'ailleurs est un pléonasme), mais ce *temps* qui par lui seul fait advenir tout ce qui *devient* (créant par son déploiement le *devenir* tel qu'il est de sorte qu'il finira bien par faire apparaître ce qui apparaîtra inexorablement), il faut avant tout le concevoir par sa nature, à savoir l'*irréversibilité* qui le caractérise.

Ainsi, nous proposerons l'idée selon laquelle la *progression* du souvenir ajoute à cette transcendance ce sans quoi l'objet ne serait pas tel qu'il nous apparaît. Nous interrogerons par conséquent la nature de ce qui apparaît à la lumière de ce qui *en* procède, à l'intérieur même dudit *progrès*, et en vertu duquel rien ne serait identique sans cette *totalité* (à la fois englobante et chaque fois nouvelle), qui vient en explorer ce nouvel *horizon*. Tel moment laisse voir combien le sujet concourt avec le *réel*, ses souvenirs *en* provenant se poursuivent dans ce qui se retient d'un point de vue strictement ontologique. D'ailleurs, Frédéric Worms montre que pour Bergson : « Le problème de la matière, qui ne fait qu'un avec la relativité de notre connaissance, ne

commencerait donc pas avec la sensation, encore moins avec la perception, mais seulement avec la mémoire.¹⁶ »

Pour cela, nous devons admettre plus qu'un postulat, plus qu'une simple règle désignant le *réel* (et ne faisant que le désigner puisqu'il est *en retrait*), et comme un « principe » *d'incarnation*, sinon notre philosophie apparaîtra comme coupée du monde, elle demeurera abstraite... Et, puisque cet endroit est encore et pourtant celui de la perception, nous devons rechercher au travers de celle-ci ce que, par ailleurs, elle *n'est pas encore*, ou, ce qui est la même chose, ce qui ne s'y réduit *déjà plus*. Afin d'illustrer ce propos, nous renverrons à une problématique du langage. Imaginons la chose suivante : si je tente d'exprimer une pensée à un tiers et que les mots m'échappent, c'est que je tiens compte à la fois de l'objet que je cherche à exprimer et de la personne à qui je cherche à exprimer cette idée. Il y a donc bien une intersubjectivité, faisant qu'indifféremment moi ou autrui restons dans l'incapacité de saisir le sens plein, la mesure adéquate de cette chose qui m'échappe à moi-même. Et lorsque cela est rendu possible, ce n'est pas grâce à une mémoire qui peut ressaisir dans le passé cette adéquation objective, mais uniquement parce qu'avec notre mémoire, chacun a su « recomposer » le sens, c'est-à-dire en vertu d'un contexte *actuel* qui, quelque part, n'a plus trop de rapport avec les souvenirs disponibles, permettant l'élucidation de ce propos. Lorsque Wittgenstein écrit : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique¹⁷ », nous devons comprendre qu'il y a toujours une forme du langage qui crée du dicible ou qui l'engendre. Par cet indicible qui précisément « se montre », c'est-à-dire revendiquant le *fait*, nous n'entendons pas quelque chose qui ne s'articule pas au niveau du *réel*, mais ce dont la langue ne s'est pas encore approprié le sens, quelque chose qui fait déjà partie d'un langage, d'un langage à venir et qui n'est pas tout fait ou faisant l'objet d'une *intuition*. Cette problématique implique que

¹⁶ Frédéric Worms, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, Paris, Puf, 1997, p. 83.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1993, 6.522, p. 112.

l'on fasse intervenir le langage à un niveau inférieur de notre franc parler – un *proto langage*.

D'autre part, ce que la perception n'est pas encore, c'est, à proprement parler, ce nouvel *advenir* : alors qu'elle vient tout juste de se réaliser, cette réalisation n'en épuise certainement pas un *sens* qui reste encore à *venir*. Mais si elle ne s'y réduit, par ailleurs, *déjà plus*, c'est parce que bien avant l'expérience que le *sujet* en fait, le *mouvement en retrait* observait *déjà* ses *déterminités* à *venir*. D'où cette difficulté aporétique qui consiste à *découvrir* ce qui « n'a pas encore » de *sujet* dans un ordre d'établissement en tout point conforme à l'*apparaître* d'un sujet *comme tel*. Ce qui vient au monde, et que nous appelons *sujet*, individu, ou caractère du *moi*, doit par conséquent obéir à des lois de l'univers, du *cosmos*, ce qui veut dire que la philosophie doit permettre l'autonomie du sujet de tel sorte que tout ce qui se produit en est directement issu ; et en même temps exprimer les phénomènes de telle sorte que nous puissions entièrement en faire abstraction !

En ce sens, c'est le *moi* comme sujet individuel, qui devient une *image* parmi les autres, opérant par là une synthèse toute singulière qui n'est en rien contradictoire avec une compréhension de l'*Être* universel. Il ne s'agit plus, dès lors et à l'instar de Bergson, de comprendre uniquement l'image de mon corps et de mon cerveau comme n'étant qu'une image privilégiée dans la *totalité* des images que comprendrait l'univers matériel, mais que c'est maintenant le *moi* qui est cette coupe transversale d'une individualité propre dans la *totalité* en laquelle il vient à apparaître, à naître, à *Être*. Ce problème, que nous aborderons très amplement avec la philosophie de Patocka, va nécessiter une compréhension du *temps* et de l'*expérience* du *moi* sous l'angle ou sous l'œil avisé du *devenir de l'Être*, donc sur fond d'un principe universel. Sous cet angle, l'*intuition* est à double tranchant : si d'un côté il y est permis de penser l'*ouverture* d'une *indétermination* où certains pensent que la *transcendance* est telle qu'elle ne permet aucunement de renvoyer à une synthèse (entre autres, Merleau-Ponty, Deleuze, Sartre) ; d'un tout autre point de vue

il y a nécessairement un recouvrement, une *limite*, contenu dans la singularité de l'apparaître comme tel. Ce point suscitera une difficulté essentielle.

Pour ces raisons, le moment de l'*irréductibilité* des *instants* (dans la structure du *temps*) devra être mis en rapport étroit avec cette autre impossibilité méthodologique de *réduire* l'apparaître comme tel à sa structure interne. *Irréductible* à l'égard de tout ce qui en aurait été dit, non pas dans l'idée de paraître original, mais parce que l'époque n'étant déjà plus la même, les problèmes qui interviendront ne se poseront plus dans les mêmes termes. Mais surtout, parce que la progression et l'homogénéité de l'histoire ne peuvent se faire que par une intégration de la rupture, que l'on retrouve par un *mouvement* vers *l'inattendu*. La compréhension d'un tel *mouvement* ne peut se faire que selon un apport de méthodologie, nous ne prétendons pas nous subordonner à la *réalité*. Toutefois notre tâche consiste à en rendre fidèlement compte et ce point passera par une critique du *sensible*. Il ne pourra, en l'occurrence, s'agir d'une critique négative, comme on peut le voir, chez Kant, à propos d'une *limite* de la subjectivité et de subordination définitive à tout ce qui relève de l'*intuition sensible*. Mais plutôt d'un apport de sens pour la compréhension du *mouvement* « au travers » du *sensible* – ou par ce que celui-ci n'est pas. Autrement dit, le sensible contracte une part irréductible dont procède le mouvement, aussi bien du corps que de toute forme d'être, lorsque c'est cette *forme* qui sert la « condition » que nous tentons de cibler au plus haut point. Nous rejoignons pour cet effet la philosophie de Bergson, lorsque Deleuze en souligne tout le caractère d'un *mouvement temporel* selon les *différences* :

La durée, la mémoire ou l'esprit, c'est la différence de nature en soi et pour soi ; et l'espace ou la matière, c'est la différence de degré hors de soi et pour nous. Entre les deux il y a donc tous les degrés de la différence ou, si l'on préfère, toute la nature de la différence [...] Il n'y a plus aucun dualisme entre la nature et les degrés.¹⁸

¹⁸ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, chap. V : L'élan vital comme mouvement de la différenciation, Paris, Puf, 2004, p. 94, 95.

§2. Bergson et la notion de *mouvement*.

Ils ont cru que par nos sens et par notre conscience,
travaillant comme ils travaillent d'ordinaire,
nous apercevions réellement le changement dans les choses
et le changement en nous.¹⁹

Donc, pour notre propre compte, nous empruntons les cheminements déjà tracés par beaucoup des penseurs, lesquels ont, pour leur part, découvert un fort grand intérêt pour la recherche, cette fois du point de vue conceptuel, que nous observerons dès lors et à l'instar de Kant. Ainsi, nous pouvons lire chez Bergson :

L'insuffisance de nos facultés de perception – insuffisance constatée par nos facultés de conception et de raisonnement – est ce qui a donné naissance à la philosophie. L'histoire des doctrines en fait foi. Les conceptions des plus anciens penseurs de la Grèce étaient, certes, très voisines de la perception, puisque c'est par la transformation d'un élément sensible, comme l'eau, l'air et le feu, qu'elles complétaient la sensation immédiate.²⁰

Nous insisterons sur ce point, à savoir que c'est déjà à partir des philosophes présocratiques, que l'intuition, par leur pratique, aurait été mise en relief. Le concept d'intuition, pour ainsi dire, n'a pas d'histoire, il est hors temps, et n'appartient pas plus à une époque qu'à une autre bien que son objet varie. D'ailleurs Bergson ne semble pas renier une simple reprise du concept à l'endroit où les premiers philosophes grecs s'appuyaient pour établir une connaissance : c'est-à-dire au niveau de la perception du changement. Ainsi, et en ce sens, le *sensible* ne devait pas conduire forcément vers du supra-sensible, vers une intelligibilité pure comme chez Platon ou, plus tard, Plotin, puisque la sensibilité convoque ou introduit *déjà* une forme intuitive.

¹⁹ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 155. Se référant à la philosophie de Kant, pour qui la métaphysique est impossible, Bergson montre dans sa conférence : *La perception du changement*, que pour saisir ce qui échappe à la discursivité, il faut d'emblée se placer à hauteur du changement, pas celui que nous apercevons du dehors de nous-même mais bien le mouvant à l'intérieur de nous.

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

À ce sujet, Pierre Rodrigo précise d'ailleurs la chose suivante :

Impossible donc que la perception ne soit *qu'*utilitaire, impossible qu'elle ne soit que cette « science naissante » dont Bergson a pourtant si pertinemment montré la collusion avec la « perception adulte » qu'est la science.²¹

Par conséquent, il doit y avoir une part *irréductible*, non pas à côté, au-dessus ou au-dessous de la *perception*, mais en plein cœur de celle-ci, lorsque nous comprenons le mot inscrit en italique pour désigner qu'elle n'est pas simplement *qu'*utilitaire. Ce qui donnera lieu à une critique positive du *néant*, où l'arrêt du *mouvement* peut également être posé comme « condition » de ce qui le perpétue dans un *devenir* « imperceptible ». Ce qui nous conduira irrévocablement vers une analytique de *l'inconscient*, étant donné que le perçu concret ne livre que *trop tardivement* son *essence* même, afin que nous la comprenions (car elle est un « donné pour l'utile »...), c'est ce qu'elle revêt d'invisibilité et d'inconscient, de *droit virtuel* et non pas de *fait actuel*, qui saura présager d'un tel *devenir*. Analysons brièvement certains passages de *Matière et mémoire*, afin de bien comprendre les difficultés et les différents enjeux concernant ce qui vient d'être décrit.

. La perception est toujours « perception de matière », sauf que l'objet matériel tel qu'il nous apparaît concrètement n'est pas ce que désigne véritablement le concept de *matière*. Cette *matière* renferme bien quelque chose de plus riche au même titre que ce que nous percevons sans nous en rendre compte. C'est la conscience vigile qui, aux yeux de Bergson, est toujours orientée vers l'action du corps. Or, si nous partons de cette fausse représentation, ce n'est pas seulement la *matière* qui nous échappe, c'est également que cela : « Vicie notre conception de l'esprit, en répandant sur l'idée de l'inconscient une obscurité artificielle.²² »

. *L'intuition* renvoie ici de manière explicite à l'examen de ce qui dépasse (et de loin) toute approche à partir de la sensibilité, ou

²¹ Pierre Rodrigo, *La pensée et le mouvant, Bergson*, Paris Ellipse, 1998, p. 27.

²² Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Puf, 2004, p. 164.

déborde la conscience perceptive, l'intelligibilité par l'entendement. Que si nous voulons accéder à notre inconscient, il est besoin de rompre avec notre représentation habituelle des phénomènes. Nous allons voir si une analyse du *temps* permet de comprendre le passage des états successifs vécus par notre *durée* interne. D'autre part, il est ajouté que « Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire.²³ »

. Cette affirmation signifie plusieurs choses :

a) D'abord, qu'il y a bien un genre d'interaction entre la conscience et notre inconscient, que leur connexion existe, mais qu'il nous est impossible d'en comprendre le mécanisme ou la façon dont ils sont liés entre eux. Bergson ne dit pas qu'au niveau de notre représentation, il ne s'opère pas un lien avec le *moi* des profondeurs, mais que dès l'instant où nous en saisissons le mouvement par le biais de l'intelligibilité, ce mouvement n'est plus pur.

b) Par la suite, si notre perception opère une coupe instantanée dans le présent immédiat, ce n'est pas uniquement en termes de *passé*, que nous déterminerons ce contenu *virtuel* donnant du sens à notre état présent. Mais sa dimension psychologique apparaîtra comme *débordement immanent* signant notre personnalité, ce qu'il y a de plus personnel en chacun de nous et dont la *singularité* échappe à l'intelligence qui la concevrait. D'où cette idée que nous supposons : s'il y a bien des lois qui gouvernent notre psychologie au niveau de l'apparaissant il n'est plus possible d'en comprendre l'établissement. La raison est que l'individu oriente son existence de façon unique et qu'il s'agit plus de création que d'une reproduction à partir des différents modèles que nous découvririons dans notre environnement.

²³ *Ibid.*

Ainsi, comme l'écrit Henri Gouhier :

Mais l'absence dans le champ étroit de la conscience claire ne change rien à la présence qui tient à l'existence : tous les instants de ma vie passée sont comme tassés dans l'instant que je n'ai même pas le temps de dire présent.²⁴

. Par conséquent c'est qu'à l'insu du *moi* en personne, comme contre toute attente à l'égard d'autres sujets, c'est toujours une part d'indétermination qui est à même de nous révéler cette dimension de l'*Être*. Comme le souligne en effet Bergson, à propos d'une telle dimension, et pour finir sur cette phrase mentionnée plus haut et qui nous semble très importante pour notre étude : « Tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement.²⁵ »

. Ce qui fera surgir le problème de la *totalité*, autant au niveau du *moi (transcendantal)* qu'au niveau de ce qui se donne du monde, puisque ce moment se donne tout entier ou, du moins, ce qui ne se livre pas à la conscience comme tel se donne intégralement dans notre caractère, notre marque, notre sceau – mais implicitement, auquel cas : « Dès que cette fusion aura lieu, on devra dire que le changement survenu dans notre caractère est bien nôtre, que nous nous le sommes approprié.²⁶ »

§3. La phénoménologie ou le problème de la conscience.

Il est essentiel à la conscience
d'être obscure pour pouvoir être illuminée,
et le sujet réfléchissant n'est pas d'abord moi-même.
En termes husserliens
nous sommes d'abord immergés dans le monde.²⁷

Un préjugé voudrait que la philosophie ne s'établisse que par le primat d'une conscience. Or, ce que nous ne voulons pas, c'est qu'une forme d'intuition échappe totalement à ce que nous sommes à même

²⁴ Henri Gouhier, *Bergson et le christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1999, p. 42.

²⁵ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 164.

²⁶ Id., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Puf, 2004, p. 130.

²⁷ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 147.

de découvrir par notre seule conscience. La philosophie estime qu'il faut garder une lumière sur ce qui échappe pourtant bel et bien à notre conscience. C'est, en premier lieu contre l'inconscient des profondeurs que nous lutterons encore ; non pas à cause de ce qui ne se définit pas par des outils de conscience, mais parce qu'avec la psychanalyse, une opposition, une lutte, une loi continue à opposer les deux instances psychiques, tantôt *l'inconscient* contre le *conscient* et le *préconscient*, tantôt entre le *ça* et le *moi*.

Cependant, c'est à l'égard de nos préjugés philosophiques qu'il conviendra de faire face. Déjà en attribuant à tort une position arrêtée pour certains penseurs, pour lesquels il n'y aurait que la conscience qui devrait compter. Ce point nécessite qu'on ne confonde pas les fondements philosophiques, c'est-à-dire notre limite pour que la méthode ou le point de vue adopté ait une valeur scientifique ; et ce que la philosophie tente d'éclaircir pour la connaissance, avec les moyens qu'elle possède. Songeons un instant aux contributions de Kant, à Sartre, ou même à l'égard d'Husserl qui ne « retrouve la fondation cartésienne que pour mieux dégager la sphère d'un antéprédicatif et d'une passivité propre à un inconscient phénoménologique excédent le projet de l'égologie constituante.²⁸ »

Ce qui enrichit la pensée, c'est une philosophie permettant la compréhension du *sujet* revendiquant ce qui se passe à hauteur du *moi* et qui consiste à questionner le *sujet* en tant qu'il existe comme *personne*.

Pour cette raison, nous verrons également que des philosophies apparemment aussi contraires à notre projet ne sont pas forcément incompatibles avec les concepts d'intentionnalité ou d'inconscient des profondeurs. Nous verrons que ces deux tendances de la pensée contemporaine ne sont pas si opposées aux *esquisses* que nous proposons. Procédons à une présentation succincte afin d'envisager les possibilités de recoupements, par exemple entre freudisme et

²⁸ *Ibid.*, p.15. Nous renvoyons également le lecteur à l'ouvrage d'Edmond Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, Million, 1998, p. 220.

ontologie sartrienne – malgré les attaques provenant de l'*existentialiste* envers la *psychanalyse*.

Commençons par rejoindre Sartre, chez qui l'idée de néant possède une positivité nous permettant de comprendre pleinement l'*intuition supra-sensible*, notamment lorsqu'il exprime la chose suivante, à propos de la *psychanalyse existentielle* :

Les conduites étudiées par cette psychanalyse ne seront pas seulement les rêves, les actes manqués, les obsessions et les névroses mais aussi et surtout les pensées de la veille, les actes réussis et adaptés, le style, etc. Cette psychanalyse n'a pas encore trouvé son Freud.²⁹

Toutefois, s'il appartient à Freud d'avoir su élaborer une certaine structure de notre *psyché*, faisant apparaître des qualités et des *instances* dans et selon leur rôle respectif, c'est, pour la philosophie, son *dualisme mécaniste* qui ne passe pas. *Pour l'inconscient des profondeurs*, comme pour *refoulement originnaire*, s'opposants tous deux de manière radicale à ce qui « apparaît » au niveau du *moi*, il n'y a pour ainsi dire aucun schème qui permettrait efficacement d'en élaborer le *principe* ontologique - c'est-à-dire en partant de l'*Être* lui-même. D'autre part, même si l'apport des topiques permet d'aller plus loin pour la compréhension du sujet, on se heurte à une difficulté si l'on souhaite les faire coïncider avec une approche dite ontologique de la personnalité. En effet, l'approche freudienne restant subordonnée à un mécanisme sous-jacent, nous n'avons déjà plus affaire à une autonomie de l'âme ou à une dimension purement psychologique indépendante des propriétés du corps et de l'espace.

Or, comme la phénoménologie nous y invite, il ne doit y avoir aucun parti pris, la réalité empirique étant mise entre parenthèses : tout jugement devant être suspendu, nous supposons qu'une intelligibilité, non comprise encore, devrait faire apparaître non pas la raison de la pathologie en général, mais ce que celle-ci recèle de compréhension « au même titre » que lorsqu'il n'y a pas de

²⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 620.

pathologie. L'*intuition* est par là un dévoilement du destin à mesure que le *moi* conscient ou en superficie est à même de fournir du sens, un style, une certaine forme monopolisant un style ou ce qui renvoie à une *identité*.

Nous rappelons, pour cela, que nous devons respecter ce point de méthode, c'est-à-dire ce pôle contradictoire, qui est aussi *condition* de l'accès à toute la nature d'un sujet. Que la conscience est à la fois première et seconde, déterminante parce qu'elle n'est *que* co-déterminante, et que la *déterminité d'un être* n'a de sens que « par » ce qui *l'indétermine encore*. En ce sens, l'acte conscient accompagne ce que par ailleurs il crée – lorsque nous comprenons bien que c'est par ailleurs que le phénomène opère.

Nous admettons donc que si la structure reste *en retrait*, l'*inconscient* proprement dit ne peut plus être seulement de l'ordre d'un *préconscient*. Freud a bien raison sur ce point, car il y a bien encore autre chose, que nous ne faisons que découvrir après coup, lorsque l'objet est *déjà* apparu. C'est pourquoi ce travail implique une ontologie du temps, laissant apparaître ce *dépassement temporel* qui se présente non seulement pour un sujet, mais aussi, pour la *constitution* de l'objet (ou objectivement parlant) que le sujet reçoit ou perçoit. Ce que nous n'entreverrons, que par un « débordement » qui se situe déjà au niveau psychique, bien que nous reléguons encore cette dimension du psychologique à « hauteur » de l'ontologie et de l'ontologie seulement. Un tel travail consiste en une compréhension minimale de l'*Être*, supposant cet « arrachement » que le sujet incarne à la figure de l'*autre*, parce qu'il en a une *intuition* somme toute naturelle.

Mais cela, pour ce qui est de la position freudienne, doit être en quelque façon traduit. Il ne peut s'agir que d'une refonte, à la fois du concept d'*intentionnalité* et des concepts psychanalytiques ou des théories impliquant le *subjectivisme*. En d'autres mots, si la méthode franchement *dualiste* de Descartes aura, par elle-même, permis à la

philosophie moderne d'établir une méthode à partir de la subjectivité du *cogito*, peut-être pouvons-nous considérer le *subjectivisme* comme un moyen pour la construction d'un savoir authentique. Nous pouvons dire la même chose pour la conception freudienne de l'inconscient. L'enjeu philosophique est qu'il est impossible de ne pas convoquer une part de conscience lorsque nous abordons l'inconscient, et que cet inconscient, pour des raisons de méthode, ne peut pas être de nature psychologique. D'un autre côté, Freud parvient à approfondir l'approche du sujet en lui attribuant une dimension beaucoup plus proche de la personne que ce qu'en propose l'analyse philosophique. Pour résoudre au moins en partie le conflit entre cette double forme de la pensée, l'issue consisterait en la redéfinition du *préconscient*, mais aussi de notre *intuition*. Si le *préconscient* doit être plus que de la pré-conscience (appartenant au *processus secondaire* selon la théorie freudienne), il faut inversement que *l'intuition* soit moins qu'une conscience connaissant son objet. Toujours est-il que nous conserverons quelques propriétés de *l'inconscient de profondeurs*, car si cet *inconscient* restait en partie accessible, il ne serait pas proprement dit *de l'inconscient*. Inversement : si notre *intuition* n'était que de *l'inconscient*, tout serait déterminé d'avance et il n'existerait aucune liberté, aucun sujet donc. Afin de résoudre une telle équation, nous ferons la lumière sur un « inconscient obscurci » coïncidant avec le manque d'objectivité inclus dans la nature de toute chose (au niveau du devenir), et n'ayant par là rien de psychologique – ou pas seulement.

Le « degré » d'obscurcissement d'une conscience, quelle qu'elle soit, en fonction de ce que nous mettons derrière le mot « degré », permettrait-il de livrer à la fois une compréhension du moi comme être-au-monde, et du monde en tant qu'il devient toujours un nouveau monde ? Pour le dire autrement, comment monter que l'expérience de monde, non pas seulement celle de chacun d'entre nous mais aussi la manière dont le monde est abordé d'une manière générale, n'est rien de moins que la forme du monde, c'est-à-dire la façon dont le monde

est à même de nous fournir un certain type d'expérience. C'est pourquoi une approche phénoménologique de l'inconscient reste indispensable à une philosophie du sujet, permettant d'inclure le sujet en tant que personne.

§4. Vers une phénoménologie de l'inconscient, avec Freud, Lacan et Maldiney.

[...] de l'organisme à sa réalité –ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* ³⁰

Sans établir pour autant une *psychanalyse existentielle*, bien que partant d'une conception toute « positive » de l'*inconscient*, nous partageons avec Sartre et Patocka l'absence de jugement ou d'apports subjectifs concernant la personne, par exemple jusqu'au moment où nous rêvons. L'histoire de l'individu rêvant pourra ainsi être mise *hors-jeu*, puisqu'il y a dans le rêve autant d'éléments qui nous orientent, non pas seulement vers nos *désirs refoulés*, mais aussi vers notre *devenir*, pourvu que nous puissions investir ce *dehors* de telle sorte qu'il n'y manque rien de ce que révélerait un sujet ! Barbaras évoque cette difficulté en ces divers questionnements :

Quel est le sens d'être de l'existence en tant que la chair en est constitutive ? À quelle condition peut-on dépasser en l'homme le partage de l'existence et de la subsistance ? Il me semble que la réponse réside dans le *mouvement*, dont la justification requiert ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie du devenir.³¹

Tout ce que produit le vivant, y compris la destruction, doit y être intégré comme s'il s'agissait d'un point de vue externe ou *transcendantal* et non plus subjectif. Le sujet ne ferait pas *qu'*être passif devant les évènements qui, par ailleurs, le concernent tant explicitement *qu'*implicitement, mais les synthèses actives de sa personnalité y seraient *confondues*. Insistons. L'individu ne prendrait pas autant de place. Nous ne nous soucierons pas tant de régler un

³⁰ Jacques Lacan, *Écrits*, Le stade du miroir, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 96.

³¹ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, *op. cit.*, p. 95.

leur au niveau de sa personne, comme une souffrance, une pathologie, un « conflit psychique » ; il s'agirait plutôt de signifier l'apparaître comme tel, l'emplacement où s'auto-engendre la phénoménalité – d'un point de vue *a-subjectif*. C'est pour ainsi dire la *pulsion de mort* : *Thanatos*³² qui devra prendre une autre tournure, soit plus fidèlement une progression à l'échelle cosmique que relativement au sujet individuel en tant que tel. Mieux, comme le montre Lacan à propos de ce qui *précède* l'avènement, se situant tout juste avant l'expérience prête à être vécue pour le moi, au tournant de l'expérience dirait Bergson : « Le signifiant comme tel a, en barrant le sujet par la première intention, fait entrer en lui le sens de la mort.³³ »

Il s'agit bien, par là, d'évoquer le sens et rien de ce qui renvoie à la mort comme tel. Celle-ci, nous ne pouvons nous le représenter : si elle fait partie de notre vie, c'est juste parce qu'elle permet d'introduire l'idée de ce qui serait ou de ce qui pourrait être si nous perdions la vie. Une telle expérience n'est pas là pour exprimer ce que serait l'expérience du néant, mais de suggérer tout autre chose que ce qui se présente en l'occurrence de notre existence. L'intérêt de cette approche n'a d'autre but que de renvoyer cette différence à l'égard de ce que nous sommes exactement, concrètement, expérimentalement, à un niveau *transcendantal*.

L'idée de mort permet ainsi de mettre à plat, ou sur un même plan, une différence du point de vue ontique et dans le moment ontologique. C'est à ce principe que nous subordonnons le concept freudien de la *pulsion de mort*, c'est-à-dire à un niveau où la destruction se laisse apercevoir « autant » *pour un sujet* qu'à l'égard de la « condition » pour un *apparaissant nouveau*. Comme on peut le

³² Lorsque l'*Eros*, la *pulsion libidinale*, est dépeinte comme *libido d'objet* et ouverture vers l'autre dans une unité toujours plus grande, Freud déclare la chose suivante : « On pouvait supposer que la *pulsion de mort*, dans l'être vivant, travaillait en silence à sa dissolution », celle-ci : « serait elle-même contrainte de se mettre au service de l'*Eros* ». Soit, la *libido narcissique*, en fonction de laquelle il est possible « de saisir d'un point de vue analytique aussi bien la névrose traumatique que nombre d'affections proches des psychoses et les psychoses elles-mêmes. », *Le malaise dans la culture*, Paris, G. Flammarion, 2010, p.140 et 141.

³³ Jacques Lacan, *Écrits*, Position de l'inconscient, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 848.

voir, cette approche n'a pas de parti pris : ce qui vaut pour un sujet vaut également au niveau *transcendantal*.

En outre, il ne sert pas à grand-chose de la supprimer, cette *pulsion*, puisqu'elle fait partie de chaque instant de notre *durée*, dans notre propre choix même si ce que nous choisissons est inconscient.

Nous dirons que le sujet est plutôt une conséquence, un résultat qui n'arrive toujours que plus tard, que l'origine d'une *constitution* et que la *pulsion* dite de destruction n'est pas forcément à prendre uniquement au sens d'un repli du sujet sur lui-même. Quelle autre orientation la philosophie pourrait-elle dès lors observer ? Celle où l'on verrait apparaître une intensité, une épaisseur du point de vue de l'objet et qui rendrait suffisamment compte, en tant que tel, de ce qui se passe et se réalise du point de vue subjectif. Si tel est le cas, nous devons encore considérer ce « repli » vers une insociabilité au même titre que l'objet devant être dépassé, c'est-à-dire comme ce qui s'impose par soi avant même de pouvoir faire l'objet d'une faille ou d'un noyau psychotique par exemple. Second expose cette difficulté en ces termes :

Individuelle ou sociale, la vie humaine est la réussite d'un effort, si elle n'est point le terme d'une finalité. Et de cette réussite nous informe encore ici l'intuition de notre durée personnelle, puisque, instinctive vraiment en cela, elle nous révèle que, nous créant nous-même à titre de personne et nous dépassant par cette création, c'est donc que, par cet effort qui est nôtre, notre destinée se réalise.³⁴

Mieux, en suivant l'argument de Maldiney, nous comprenons que « La tension entre les deux pulsions a le sens d'un antagonisme constitutif du moi, dont l'existence consiste dans le franchissement de cette faille ouverte en lui-même.³⁵ »

³⁴ Jean Second, *L'intuition bergsonienne*, La durée et la vie, Paris, Librairie Félix Alcan, 1916, p.56. En note *une* de la page 57, on peut lire cet aspect critique qui est riche d'enseignement pour le présent travail, savoir : « Il est possible de découvrir, comme l'a fait M. Fouillée, une analogie entre cet élan vital, qui aspire à se dépasser toujours, et la *volonté de puissance* nietzschéenne, ou bien la *vie intensive et extensive* dont parle Guyau. Mais ce que Nietzsche et Guyau n'ont pas tenté, c'est précisément de sortir de façon radicale du déterminisme conceptuel, de montrer que la transcendance vitale est une création dans la durée, et de faire saisir intuitivement à la conscience l'acte qui opère cette création transcendante. »

³⁵ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Million, 2007, p. 121.

Nous tenterons dès lors une approche de ce que contient cette « faille », la façon dont s'effectue tout *remplissement*, même si ledit *remplissement* n'évoque plus ce qui figure implicitement, ne parle plus de *l'épaisseur* prise comme véritable « contenu » psychique. Tel point de vue doit alors nous mener bien au-delà de ce que le monde nous propose, Mieux : ce qui se prépare ne s'arrête pas à la *génétique*, car en dotant la génétique « de ce qu'elle *peut* » dans le *devenir* d'un état *actuel*, nous lui attribuons des qualités ignorées jusqu'ici.

Nous pouvons dès lors nous demander si la psychanalyse n'en aurait pas tenté une approche *via* la *névrose de transfert*. En vertu de quoi tout type de symptôme correspond à une *intuition* des *devenirs* pathologiques, dont la réalisation effective n'est que « l'un » d'entre tous les *devenirs virtuels* – *non pas de ce qui s'origine en elle et qui devrait nécessairement aboutir, mais incluant encore une forme d'indéterminité susceptible de faire varier le devenir*. Ainsi, nous entendons chez Lacan :

La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'*imago*, qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité – où, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt*. » [...] « Mais cette relation à la nature est altérée chez l'homme par une certaine déhiscence de l'organisme en son sein, par une Discorde primordiale que trahissent les signes de malaise de l'incoordination motrice des mois néonataux [...] vue que nous formulons comme la donnée d'une véritable *prématuration spécifique de la naissance* chez l'homme.³⁶

Ajoutons que la méthode *analytique* reste subordonnée à la *libre association* et à ce que celle-ci permet d'entrevoir si nous nous sommes quelque peu affranchis de nos *résistances*. Par exemple, les *mécanismes de défenses* mis en place très tôt dans notre évolution, selon Freud, ne peuvent-ils pas nous renseigner au sujet de *notre* « positionnement » à l'égard d'un environnement, d'un monde quel qu'il soit ? Tel « positionnement » impliquerait notre conscience et *l'inconscient*, ces deux pôles réunis au moyen d'une intuition... au même titre que *l'indétermination* du sujet à l'égard de son *devenir*. L'univers tout entier ne serait pas susceptible d'une plus grande

³⁶ Jacques Lacan, *Ecrits*, *op. cit.*, p. 96.

détermination, ce qui veut dire que du point de vue *cosmique*, il y aurait également cette même part d'*indétermination* que rencontre l'individu. Nous montrerons combien cette part d'*indéterminité* est bien distincte pour chacune des *strates* de l'*Être*, comme en chacune de incarnation particulière, bien qu'il subsiste pourtant bien une *essence* (non substantielle), de l'immuable valant indistinctement dans le *déploiement temporel*.

De plus, l'approche *analytique* ne peut concevoir le sens plein et positif de ces *devenirs*, mais uniquement leur conséquence, c'est-à-dire une fois seulement après une « émergence » psychique, *réelle*, c'est-à-dire selon une « détermination empirique ». Cette méthode serait quelque part conforme à l'*idéalisme transcendantal*³⁷ de Kant – donc quand il est encore « trop tard » (comme nous le montrerons) pour en comprendre « tout » le fonctionnement où s'origine la *visée primitive* – parce qu'il y a encore *transcendance*. Nous voulons dire par là que dès l'instant où Kant parle d'une *sensibilité* et de son cadre *a priori*, nous savons que nous avons dépassé le lieu de la *constitution* proprement dite, la *temporalité* n'est déjà plus pure ou dépourvue de ce qu'elle n'est pas. Nous ne prétendons pas, en quelque sorte, débarrasser le *temps* de l'*étendue*, mais ce travail vise à remonter ce processus du « dépassement » ou du « débordement » *temporel*, ce qui fait du *temps* précisément du temps, jusqu'à comprendre le *néantir* au même niveau.

Proposant une approche vers une phénoménologie de l'espace, on pourrait d'ailleurs se demander, en effet, s'il n'est pas possible d'obtenir de l'*étendue* sans espace – sous réserve toutefois d'intégrer toute la dimension qui accompagne l'esprit. Une telle philosophie permettrait non pas de faire abstraction de l'espace mais bien de penser l'*étendue* sans espace, c'est-à-dire en faisant en quelque sorte abstraction des propriétés géométriques et statiques qui composent essentiellement nos représentations subjectives.

37 « On peut dire que le transcendantal désigne l'immanence de la transcendance à la terre », Jean-Marie Vaysse, *Le vocabulaire de Kant*, Paris, Ellipse, 2010, p.116.

Résumons les enjeux supposés par le concept d'intuition.

. D'un côté, nous insistons sur l'idée que Freud a raison de mettre en place un *cadre analytique*, la « cure ». Toutefois, il s'agira de montrer un éclairage nouveau au sujet de l'analysant. Ce qui veut dire qu'il convient d'ajouter un éclairage nouveau à propos de tout ce qui implique un sujet.

. D'un tout autre côté, si l'on souhaite abondamment inaugurer cette frontière où l'on distingue encore l'*intuition philosophique* de l'inconscient psychologique, nous mettons en évidence l'idée que cet *inconscient* freudien reste très éloigné d'une ontologie de l'*Être*.

L'approche freudienne de l'inconscient nous rend tributaire de ce qui ainsi échappe à la conscience, ce qui nécessite de rendre abstraite et idéale son approche de l'inconscient. La méthode le subordonne à ce qui est à même d'être révélé par la conscience dans « la libre association » - qui est « déjà » une subjectivité incarnée. Est-ce une raison suffisante pour décréter l'objet d'une intuition comme inaccessible ? Non, si d'une part, nous proposons un concept philosophique à la fois indépendant et ... complémentaire ; et que d'autre part nous disposons l'individu en tout lieu « au-dehors »³⁸, comme *être-au-monde*, tout en rendant le *moi* dans sa dimension *irréductible* à une *totalité intotalisable* de l'extériorité dans cette approche.

³⁸ La question devient celle de savoir ce que nous mettons précisément dans ce dehors ? Et aussi comment allons-nous articuler leurs différents moments, leurs interactions respectives, etc. Par exemple, la culture, l'éducation parentale et aussi la *forme* par laquelle chacun va ressentir l'affect puisque son corps tout entier reste bien subordonné à des sensations qui émanent du corps. Nous ajoutons encore que cette forme du ressenti, qui apparemment est intérieure, est tributaire également de cette culture en laquelle le sujet vient au monde. Nous ne disons pas que cela en dépend, mais que nécessairement dans ce qui apparaîtra nous décèlerons des *formes d'indétermination* communes. Mais ce processus doit être étendu, voire systématisé, afin d'intégrer toute la dynamique ; pour cela nous penserons le devenir comme dynamisme processuel.

§5. L'apport conceptuel de Kant.

Comme le précise Jean-Marie Vaysse « Une problématique de l'inconscient ne peut ainsi apparaître que lorsque l'ordre de la production s'impose dans un dispositif d'absolutisation de la rationalité qui ne peut qu'évincer le primat du sujet.³⁹ »

Sauf que, nous voyons mal comment un tel dispositif de la rationalité peut encore en être dégagé. Encore faudrait-il que cette absolutisation participe de cette rationalité, auquel cas, il nous suffirait de la retrouver ou de la reformuler distinctement de notre principe de raison ordinaire, c'est-à-dire en trouvant un *logos* qui n'appartient pas à notre logique traditionnelle. Ou alors il s'agirait, au contraire, de rejoindre (avec notre seul moyen de rationalisation), de contracter ce qui nous raccorde à ce qui est par définition irrationnel. Dans ce dernier cas, il est évident que cette part d'irrationnel possède un lien qui permettrait à la perception, au vécu *immanent* de nous y connecter.

La question serait alors de savoir comment s'y connecter conceptuellement, c'est-à-dire par notre raison. Dans les deux cas, apparaît un fossé qui nous ramène à notre problématique actuelle. Pour y remédier, la phénoménologie propose de faire l'économie de ce qui relève de la perception – tandis que toute intuition en provient nécessairement. C'est ainsi que nous comprenons que :

En substituant à la vieille disjonction de l'apparence et de l'essence la conjonction de l'apparition et de sa condition transcendantale, Kant ouvre le champ d'une nouvelle problématisation de la représentation : il ne s'agit plus d'en analyser le contenu, mais de rendre visible la synthèse qui en fonde la possibilité et dont la conscience n'est qu'un effet d'unité.⁴⁰

Pour Kant, l'*intuition* renvoie directement aux *idées transcendantales*, mais celles-ci sont à leur tour totalement inaccessibles. Or, si nous devons à Bergson d'en avoir montré plutôt le retour indispensable, il énonce aussitôt le propos (encore trop tard)

³⁹ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes*, op. cit., p. 17.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 18.

sous l'angle de la psychologie et de l'inconscient insaisissable⁴¹, tout en l'opposant à la discursivité de l'*entendement* kantien. Il n'en élabore pas le *principe* ni le mode de *remplissement* de l'expérience empirique. Toutefois son projet ne consiste pas à s'emparer de ce qui « remplit » la *durée*, et encore moins de permettre méthodologiquement son *appréhension* objectivement, c'est-à-dire comme science. Bref, Bergson se pose encore comme philosophe *critique* et n'a pas le souci d'approcher conceptuellement ce « qu'il y a » d'*irréductible* entre la *perception* et le *souvenir pur*, mais d'en montrer cette « incommensurabilité » entre *souvenir* et *perception*, entre *mémoire* et *matière* conformément à la complémentarité de ces antagonistes ainsi dissous dans l'*Être*-même.

Par ce qui vient d'être amené, notre cheminement sera parallèle à celui de ces auteurs. Ce qui veut dire qu'il s'agira de redescendre plus en-deçà de la *constitution*, mais de tenter d'en aborder la condition sous l'angle d'une *totalité* sous-jacente. Même si l'*intuition* est un vaste domaine pour la philosophie, nous trouverons nécessairement des voies déjà ouvertes et riches d'enseignements. Et pour éclairer la continuité et l'unité du principe malgré leur originalité, nous examinerons un exemple avec l'*intuition sensible* telle qu'elle apparaît chez Kant, et nous verrons comment celle-ci nous renvoie nécessairement à notre étude pour ce qui est de l'*intuition pure*, mais, toutefois par un système de complémentarités des parties *irréductibles*⁴² entre elles. Entre les types *d'intuitions*,

⁴¹ Dans *Le bergsonisme*, l'*opposition* se caractérise par l'idée de *mouvement*, lequel doit être découvert en-deçà de ce que la raison arrête et qui est *d'ordre psychologique*. À la page 212 de *Matière et mémoire*, *op. cit.*, nous lisons que : « l'indivisibilité du mouvement implique donc l'impossibilité de l'instant ». Si nous parvenons à traiter positivement cette « impossibilité », comme une grandeur négative renvoyant à une positivité certaine, nous avancerons sur les pas du questionnement posé à la page 219 du même chapitre du livre : « de quel objet, extérieurement aperçu, peut-on dire qu'il se meut, de quel autre qu'il reste immobile ? »

⁴² « Irréductible » renvoie à ce qui, de l'*intuition sensible*, ne se réduit pas qu'à de la *sensibilité* issue de l'*entendement*, pas plus qu'il s'agirait d'attendre des propriétés du corps qu'elles nous livrent cette part. Au mieux, nous obtiendrons de l'*intuition sensible* une *intuition* où il est déjà « trop tard » pour en approcher la véritable genèse, cet instant où elle pouvait encore produire « autre chose » que ce que nous obtenons dans notre expérience sensible. De même, ce que nous recherchons est irréductible au donné d'une conscience, mais « dans une moindre mesure », puisque

sensible et pure, nous *conservons* le faussé entre la discursivité du raisonnement et l'immédiateté intuitive, sous l'angle de leur opposition *relative*⁴³.

D'ailleurs cette opposition, comme nous le verrons, nous aidera lorsque nous la traiterons dans son « unité de principe ». Car, pour en effet renvoyer à la *puissance de négation* de l'*intuition* bergsonienne, de la même façon, le peintre peut travailler ses couleurs par un mode *additif*, ajoutant des teintes plus claires ou plus foncées ; ou, inversement, par une méthode *soustractive*, il défait des nuances tout en ajoutant les valeurs dites « complémentaires ».

Ici, par comparaison, tout ce qui est d'ordre rationnel et provient des lois de l'*entendement*, ne permet pas d'exprimer l'*intuition* sans la *sensibilité*, c'est-à-dire sa provenance. Ainsi, et de même⁴⁴ : « On peut parler d'une relativité des concepts de positivité et de négativité. Nous sommes en présence du *nihil negativum*, de ce rien privatif qui, pour être un manque, est néanmoins quelque chose.⁴⁵ » Un « x » rempli de signification immédiate. Ainsi « On ne peut pas déduire l'existence de Dieu de son concept ou essence. Par ailleurs, concevoir une réalité du négatif permet de rompre avec le thème de la théodicée et rend possible une problématique du mal comme ayant une réalité positive.⁴⁶ »

la *totalité* apparaît à l'intérieur du flux homogène ! Ainsi, le *moi* n'est pas réductible à l'*autre*, tel que nous le verrons avec Lacan, comme chacun des instants *actuels* ne l'est pas non plus à l'égard de la *totalité virtuelle*.

⁴³ On se référera à l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1972, où Kant indique, à la page 48, que : « Tout changement consiste soit dans la position d'un positif non-existant, soit dans la suppression d'un positif existant. » Et que si la *Critique de la raison pure* ne part que du second, Kant nous ouvre la voie vers une connaissance du changement toute aussi naturelle, mais qui consiste en la position d'un positif non-existant, lequel est « toujours une naissance égale à zéro » - l'un n'existant toujours sous une certaine forme que relativement à l'autre et que l'on peut comprendre uniquement par voie soustractive.

⁴⁴ Ces différents points feront l'objet d'une analyse du *temps* et, plus précisément, du concept bergsonien de *durée*, c'est-à-dire ce que cette notion soulève de questionnements au niveau de l'*hétérogénéité* des moments, tant au point de vue d'un *temps qui passe* et qui s'écoule sans qu'aucun des moments ne ressemble à un autre, que pour ce qui relève de notre perception subjectivo-objective.

⁴⁵ Jean-Marie Vaysse, *Le vocabulaire de Kant*, op. cit. p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*

PREMIERE PARTIE

Le prisme du temps

Abord conceptuel pour la dynamique de l'esprit

Chapitre premier

Intuition et méthode

« Ils n'ont pas vu que le temps intellectualisé est espace
(...) il n'y a pas à sortir du temps
(nous en sommes déjà sortis) ;
il faut, au contraire, se replacer dans la durée,
et ressaisir la réalité dans la mobilité
qui en est l'essence.⁴⁷ »

§6. *Temps et intuition, l'irréductibilité comme méthode.*

a) Position du problème.

Si aucune des pages qui suivent ne peut signifier le *réel*, il s'agira d'en aborder le *mouvement* grâce à une compréhension du *temps* pris comme hétérogénéité des instants. Ainsi, par la rupture avec le *temps* spatialisé et homogène tel que le conçoit le sens commun, on abordera une autre définition avec Bergson, permettant de ne pas confondre ce qui implique une dynamique du temps et son progrès, avec les propriétés de l'espace. Nous comprenons qu'il y a également une intuition de l'espace, lors de notre déplacement du corps par exemple, mais ce dernier étant homogène par définition, il nous faut commencer par une description du *temps*. Autrement dit, s'il n'y a d'*intuitions* que partant du corps vécu, lui-même occupant de l'espace, il faut alors y inclure la notion de *durée*, elle seule nous permettant l'accès à notre *liberté*, à notre personne ainsi qu'à la singularité des événements de notre existence. Dans ce sens, l'*intuition* relève du *temps*, si, et seulement si, l'on parvient également à montrer que l'hétérogénéité des instants se compose tout autant au travers d'un *flux homogène*.

⁴⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Chapitre durée et liberté, *op. cit.*, p. 26.

Mais ce *flux*, à la seconde puissance, et malgré la différence en nature de chacun des instants qui le composent, et pris dans un *devenir* permanent puisqu'il s'agit du *temps*, détient cette double particularité, à la fois de constituer des *durées* et de remplir notre *espace* de telle sorte que nous prenons « pour évidente » cette confusion de *l'espace* et du *temps*. Cela nous conduit vers l'illusion, d'une part, qu'il ne peut pas y avoir de *liberté* ; d'autre part, cela nous conduit vers le *déterminisme*. Ce cheminement qui conduit *vers l'illusion* est, comme on peut le voir, absolument inévitable dans la vie – et aussi dans la connaissance. Selon Bergson, si vivre consiste à se déterminer vers l'action du corps (*homo-faber*), il *devient* inévitable de prendre les spécificités du *temps* pour des caractéristiques qui n'appartiennent « qu'à » *l'espace*. Cette région, qui rappelons-le est bien une priorité pour la sauvegarde de l'espèce, est une illusion inévitable et nous la définirons par le concept de *néant*.

Reprenons ces quelques points de présentation du problème :

- . Il y a bien une « homogénéité du *temps* », un *flux*, et quelque part le sens commun ne s'y trompe pas, mais elle ne correspond pas à ce qu'il en saisit puisque la conception commune n'a affaire qu'à du *temps* spatialisé et exclut toute conception de la *liberté*.

- . On se demandera quelle peut être la nature d' une temporalité à la fois irréductible à la perception et condition de celle-ci. Soyons plus précis, en essayant de voir :

- . S'il est possible d'exprimer une différence en nature, entre ce qui revient à *l'espace* et ce qui correspond au *temps*.

- . Cela afin de montrer que, loin de les rendre irréductibles absolument, le *temps* occupe également de *l'espace* – il en est. et que cet écart se retrouve nécessairement au niveau de l'apparaître comme tel ou englobe le *néant* d'apparition.

- . L'interrogation portera sur le moment de la « coïncidence » entre « l'apparaître d'un côté » et les « qualités » qui (en quelque sorte) se superposent pour constituer notre *durée*.

. L'hétérogénéité du temps implique ou suppose l'apparaître comme tel, elle se confond dès lors avec le devenir de toute chose – c'est-à-dire y compris pour ce qui occupe de l'étendue.

. Une telle démarche se réclamant d'une métaphysique de l'Être, et de la façon dont celui-ci se donne « pour » un sujet, il devient impossible d'évoquer cette coïncidence d'un point de vue empirique. Nous parlerons plutôt d'un Être en devenir ou d'un devenir sujet, ce qui suppose d'établir un principe nous permettant de tenir la distance avec les phénomènes concrets sans pour autant négliger un seul aspect de la réalité. Mieux cela s'opère de façon à exclure toute possibilité de devenir autrement que ce que l'expérience est à même de pouvoir confirmer « après coup ».

. Cette approche originale, ne considérant par là que ce qui reste « en retrait » doit insister sur un paradoxe, en vertu duquel ce n'est qu'à mesure de notre incapacité à voir ce qui se présentera au fil d'une expérience, que nous en voyons mieux ce que cette réalité impose. Cette *vision* est une *intuition*, elle nous caractérise et c'est pour cela qu'il est impossible de la rendre consciente ; mais ce n'est pas pour autant que nous n'y soyons pas pour quelque chose dans ce qui vient à se produire lorsqu'une certaine chose se produit. Ne pas y avoir accès ne signifie pas que notre sujet n'y figure pas, si toutefois par la notion de sujet nous y définissons, à la suite de Kant, une forme *transcendantale*.

. Enfin, cet aspect de la réalité à la fois apparaissant et disparaissant, ne peut être rejoint que par la notion de *temps* ou, plus précisément, par ce qui donne au *temps* tout ce qu'il est : quelque chose d'absolument *irréversible*. Ainsi, ce qui se fait, ce qui a lieu, souvent à notre insu, devra tenir compte de cet aspect du *réel* qui agissant malgré nous, ajoute quelque chose rendant tout *devenir* qualitativement différent. Ce contre quoi tout retour est impossible ne porte-t-il pas l'empreinte d'une « épaisseur » qui à juste titre vient constituer *notre devenir* – au sens d'une singularité et de tout ce que celle-ci implique ? Il apparaît que l'essentiel repose sur l'idée que nous en savons quelque chose, mais que ce quelque chose reste flou,

vague, obscur, c'est-à-dire en un mot « *indéterminé* encore » dans sa profondeur - puisqu'il ne peut pas s'agir d'une connaissance discursive mais d'une *intuition* seulement. Par là, cette part d'*indétermination* n'est-elle pas à comprendre seulement « dans un sujet », dans un doute introduit par une personne (venant donc d'un point de vue subjectif), mais qu'elle appartient tout autant au *devenir* en général, pris au sens d'un *cogito* pour employer la formule cartésienne. Le *Cogito* cartésien est en ce sens une approche *asubjective* de la réalité, et ce point vaut pour l'ontologie.

L'*intuition des durées*, pour Bergson, concerne les *durées* elles-mêmes, qualitativement distinctes entre elles, et nécessite de faire un saut ontologique si nous voulons les saisir dans leur propre flux. Il ne s'agit donc pas d'exprimer les *durées en soi*, mais une manière de les approcher qui soit fidèle à ce que chacun saisit instantanément, par exemple dans un acte simple. Pour cela nous allons proposer une méthode qui nécessite une description ou une définition de la notion de *temps* avec tout ce qui s'y trouve impliqué. Reprenons les priorités qu'il convient d'observer :

- . Le concept de *temps* doit être désamorcé de toute représentation spatiale et de ce qui comprend une dimension psychologique. Il s'agira de les comprendre comme *puissance virtuelle*.

- . Bien que le *néant* figure inévitablement comme *essence* de ce qui devient, il s'agira d'intégrer les aspects psychologiques au processus que nous abordons sous l'angle du *devenir* – soit en se situant en amont. Pour le moment, gardons en vue tout l'aspect de la *temporalité*, telle qu'elle se présente le plus naturellement possible, surtout quand il est question d'en comprendre la qualité intrinsèque qui rend chaque *durée* unique. Ainsi les enjeux de la liberté apparaîtront « à hauteur » de chaque individu, si l'on parvient toutefois à la revendiquer « au niveau » de la destinée toute personnelle et ayant des facteurs sensibles à l'intérieur de chacune des

consciences qui ont, auront ou auraient⁴⁸ à les vivre. C'est ainsi que nous comprenons ce qui suit.

Le *temps* suppose un défilement, un déploiement progressif au cours duquel on peut évoquer un passage des instants. Si chacun de ces instants ne peut qu'être différent, posséder un genre nouveau en rapport au passé, lequel nécessairement grossi, selon Bergson, c'est pour nous l'occasion de bâtir une méthode qui repose sur cette hétérogénéité, où l'on se demande quel en est le type donné dans le *flux immanent* dudit défilement. Pour en parler, il faut dorénavant se placer dans le *temps* lui-même, ne comprenant aucune des caractéristiques de *l'espace* ou de ce dont précisément il n'est pas. Sauf que ce *temps*, pris originairement, est à jamais dissimulé. Pour cela, nous revenons sur une dimension de l'Être qui laisse apparaître la *temporalité* comme un *sentir* qui n'a pas une détermination arrêtée.

Tout ce que nous y mettrons de déterminations figées sera qualifié de représentation dans un *espace-temps*. Ce qui ne veut pas dire que nous serons en mesure de rompre totalement avec de telles représentations, mais que les contractant en tout lieu nous saurons que le *temps* lui-même est par définition ce qui « ne s'y laisse aucunement réduire », qu'il est là inscrit comme *présence*.

Prenons cet exemple qui permettrait d'entendre ce que l'on désigne par le concept *d'indétermination*. Que peut vouloir dire l'expression : « la course contre le temps » ? Non pas simplement que le *temps* nous est compté, chronométré en rapport à une distance qu'il reste à parcourir, car par là le *temps* est déjà spatialisé. Ainsi, combattant l'opinion émise par Pilon, dans la *Critique philosophique* des années 1883 et 1884 : « Bergson distingue entre le temps qualité et

⁴⁸ Notons que ce questionnement ne va pas jusqu'à inclure les représentations subjectives, et n'évoque pas encore le point de vue psychologique dont s'occupe la psychanalyse. Si le sujet n'a pas accès à ce que nous désignons par l'appel à la conscience et les enjeux de la liberté, c'est parce qu'il s'agit bien d'un inconscient, mais qui n'a pas encore un statut psychologique. Ainsi, l'emploi du conditionnel (aurait) ne renvoie pas au fantasme ou au délire tel que nous le rencontrons dans la paranoïa ou la schizophrénie. Il ne s'agit pas d'inclure tout le travail de l'imagination, mais d'en établir le rapport pour le sens commun, c'est-à-dire la synthèse en laquelle le *temps* prend racine, à partir du donné immédiat de l'expérience, pour se prolonger vers un *devenir*.

le temps quantité, entre une multiplicité faite de juxtapositions et une autre constituée par une pénétration mutuelle.⁴⁹ »

Un *temps* que l'on se re-présente d'un point à un autre, au même titre qu'une distance comprise dans un espace homogène (même s'il ne s'agit pas d'un pur espace), comme nous pouvons le voir dans *L'évolution créatrice*, n'est pas (ou n'est déjà plus) la *durée*. Il s'agit aussi d'un *temps* imparti, non pas objectivement, car cette répartition d'un *temps* qu'il nous reste ne doit rien partager avec ce qui n'est pas lui et qui en est extérieur. Il y a un temps imparti (par exemple le temps qu'il faudra au morceau de sucre pour fondre), mais non pour autant divisible. C'est pour cela qu'il est un *absolu* et que sa réduction convoque une autre *temporalité* et non plus celle-ci précisément. Ce *temps* implique qu'il me faudra accélérer ou ralentir ma course, parce que l'objectif à atteindre est encore trop loin ou parsemé d'embûches pour le *temps* qu'il me reste. Encore une fois, n'y voyons pas un objectif étranger à ce qui est représenté par le concept du *temps*, disons plutôt qu'en fonction d'une chose ou d'un phénomène correspond telle *durée*, et que rien ne permet d'en savoir davantage.

Ce *temps*, à quoi fait-il référence ? Nous ne savons pas comment il est possible de l'atteindre ou de le concevoir pour s'en faire une idée. Comme il ne possède aucune propriété de *l'espace*, il n'est donc pas mathématisable et, de plus, il semble variable selon la circonstance ou bien selon l'individu. Puisque, en effet, c'est un *temps* qui est également psychologique, faut-il tenir compte du tempérament ou du caractère, du niveau d'impatience ou de détermination selon l'individu ? Il ne peut s'agir uniquement d'une valeur *absolue*, objective ou relative à une distance qui est extérieure au moi : en elle le sujet pénètre à la fois dans son rapport au monde et pour se constituer en tant que personne. Par conséquent, il s'y présente bien plus que l'arrangement extérieur en lequel un individu aperçoit le

⁴⁹ Voir l'Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, Puf, 2007, chapitre II, p.56.

monde ambiant, car on y trouve également ce qui n'était pas là avant et que le sujet constitue au même instant.

Lorsque ce dernier aperçoit un objectif à atteindre, outre les motifs qui l'y auront conduit, son organisme éprouve des sensations ainsi que certaines émotions qui vont jouer sur l'étirement du *temps*. On peut y adjoindre une capacité psychologique propre à la résistance ou à l'effort et sous-entendre une certaine limite. Inversement, il est toujours possible de récupérer de l'énergie là où l'on pensait que l'épreuve était perdue, etc. Notons que cette qualité d'énergie telle que nous la présentons n'est pas quantifiable – bien qu'elle puisse le *devenir*. Du coup, à l'impossibilité de savoir objectivement comment appréhender cette complexité du *temps*, s'ajoute un second enjeu à propos de la signification que l'on doit donner aux parties qui ainsi composent le tout. Que peut-on dire, par exemple, de tel instant que l'on aurait pu isoler depuis notre conscience dans son rapport à la totalité de la *durée* encourue ? En d'autres mots, si nous imaginons pouvoir pénétrer dans la conscience, comment définir les différents types de relations entre chacun des instants qui viennent composer l'ensemble ? Cette question renvoie à ce qui rend compte de la succession des notes qui composent la mélodie ? Ce *temps* ne nous échappe pas tout à fait, car nous en avons naturellement une *intuition*. Notre questionnement est alors de le comprendre de l'intérieur « comme s'il » nous appartenait de recomposer le *mouvement* de l'extérieur sans rien n'y soustraire de ce qui se produit de l'intérieur. Nous insistons en outre sur le « comme si », permettant d'un côté une description du survol des expériences telles qu'elles se produisent, et d'un autre côté permettrait de ne pas introjecter des entités *transcendantes*. Ce point sera élucidé lorsque nous aurons bien saisi la part *irréductible* qui permet d'obtenir une succession des instants. *Irréductible* doit être entendu par rapport à toutes nos représentations, issues d'un *espace-temps*, ainsi que relativement aux *qualités hétérogènes* qui viennent former ce que nous appellerons une « synthèse du temps ». Et comme il n'y a pas de réduction possible,

nous concluons que le temps n'est pas déterminé, qu'il est même *indéterminé*, selon sa *progression*. Il n'y a aucun *finalisme*, bien qu'il se compose à mesure qu'il se structure. Ce qui pose une troisième difficulté, qui est de savoir comment est sa structure à mesure qu'il avance, qu'il progresse.

Ainsi, l'on peut se poser la question de savoir ce que l'on signifie par l'idée de progrès, lorsque par celui-ci nous n'entendons plus simplement des grandeurs positives, mais également une possibilité d'un sens négatif. D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans l'instant, qu'il est difficile d'en juger, de même qu'il nous appartient de vérifier dans le *temps* l'ensemble des répercussions ou l'impact *réel* (*bien qu'il se présente nécessairement une forme d'inscription du devenir comme tel*). Il y a « encore » de l'*indétermination* en ce lieu, où nous sommes bien pourtant dans l'obligation d'agir sans avoir à ne nous poser aucune question. On peut donc se demander plutôt jusqu'où y a-t-il *indétermination* quant à la finalité, quant au but que l'on se serait prescrit, et ce tout indépendamment des raisons qui auront motivé ce but ? La notion de *vivant* permet bien de voir une « forme » de *détermination* dans chacun des actes que nous commettons, dans leur *succession* mais aussi conformément à leur *constitution*, mais c'est seulement une fois que l'action aura été réalisée que l'on est à même de découvrir pleinement la réalité de ces implications desquelles le sujet ne peut pas s'extraire. Il y a bien une *intuition* qui, en quelque façon, nous y aura mis de plein droit. Mais cette *intuition*, comme nous la présentons, concourt avec une réalité qui ne s'est pas encore réalisée et qui n'est tout également qu'*en devenir*.

Nous atteignons ici ce qui *reste* de *temps*, c'est-à-dire ce qui peut même être gagné ou récupéré lorsque je viens à ralentir le pas, voire à viser – entre temps – tout autre chose que ce qui était prévu initialement – soit une part d'inattendu que rien ne permet de soustraire. Ce qui donne l'occasion, peut-être, de modifier la trajectoire, de constituer ou d'emprunter un nouveau *mouvement* ou

encore, ce qui revient au même, la *durée* psychologique *dans ce qu'elle peut*. Nous disons « peut-être », car rien n'est encore sûr à l'instant où nous en revendiquons une part d'éternité. Seule la réalisation de ce qui s'effectue, et en vertu d'un vécu de conscience pris dans le *flux* d'une *totalité* à chaque fois émergente, permet de savoir avec exactitude de quelle façon nous allons déterminer ce que nous entreprenons.

Ainsi, tout ce qui est réalisable doit nécessairement être « contenu » par ce qui est susceptible d'être ou d'apparaître, même si le *droit* n'épuise pas le *fait*. L'une des difficultés est d'ailleurs que le droit ne peut en aucune façon traduire explicitement ce qui va effectivement être réalisé, si toutefois nous tenons compte de la différence qui, tout en les séparant, les unit formellement. Ainsi, au lieu d'avoir recours à la structure *noético-noématique* d'Husserl, il conviendra d'inclure une *forme transcendante* où figure comme une inadéquation originaire, tant entre sujet et objet qu'au niveau de *l'acte noétique* par lui-même. Il est ainsi impossible de connaître ce qui, par nature, est *de droit*, ainsi que la façon dont elle se réalisera. Tout simplement car la nature des choses laisse également apparaître cette inconnu d'apparition. De plus, il appartient au caractère du sujet, lequel « synthétiser » les données du *temps* tel qu'elles lui sont offertes objectivement. Une part ne lui revient pas, du moins jusqu'à ce qu'il se soit approprié ce *droit* à hauteur du fait, de la perception ou depuis son expérience propre. C'est pourquoi nous devons subordonner la phénoménalité non pas au *droit* (aveugle et sourd) mais à ce qui *n'est pas encore*, c'est-à-dire à la réalité concrète – lorsqu'une fois apparue l'objet ne peut plus nous renseigner sur ses *potentialités* d'affects.

Ou encore, Second nous dit :

Ce que notre conscience immédiate éprouve dans la mûre production de nos actes, c'en est le caractère imprévisible, et l'impossibilité pour une décision qui évolue d'être arrêtée par avance, fût-ce dans le projet que l'on en forme. Et ce qu'elle éprouve aussi, c'est la maturation de notre acte et la présence en lui de tout notre passé, et de notre caractère intégral ; mais c'est encore, par l'acte que nous produisons, le grossissement de ce passé et l'enrichissement de ce caractère.⁵⁰

Autrement dit nous rencontrons aussitôt une difficulté considérable : quand nous parlons de la *totalité* de ce qui peut se réaliser, c'est d'une *totalité en droit* dont nous parlons exclusivement, ce qui ne se résume en aucune façon à ce que le sujet pouvait entreprendre subjectivement, individuellement, c'est-à-dire par une volonté consciente. Toutefois, si volonté il y a, celle-ci doit être greffée sur quelque chose d'antérieur à la conscience, au sens où :

Bien loin, dès lors, de se confondre avec l'inerte engourdissement de l'automatisme qui répète les mouvements et les représentations invariables du passé (...), la durée, qui se souvient et se ramasse en son vouloir énergique, s'attache, attentive à la vie elle-même et, spirituelle en son effort de dilatation du passé, insère matériellement sur le plan des actes corporels la pointe de son action créatrice.⁵¹

Plus loin, Second, à partir du discours prononcé par Bergson à la distribution des prix du concours général, sur *le bon sens et les études classiques*, prononcé le 30 juillet 1895, soit quelque mois avant la parution de *Matière et mémoire*, ajoute que : « L'intuition, de notre durée et de notre vouloir libre nous révèle, en cette tension douloureuse, aussi différente que possible de la dispersion abandonnée du rêve et de la matière, l'immanente génialité du vouloir pur.⁵² »

En ce sens, il s'agit de se demander comment arrive t-on à y intégrer « le fond » même de ce qui s'y constitue à savoir, justement ce qui s'y esquisse de plus singulier, voire de plus personnel, la *forme* du caractère et de l'incarnation concrète ?

⁵⁰ Jean Second, *L'intuition bergsonienne*, op. cit., p. 56.

⁵¹ *Ibid.*, p. 45.

⁵² *Ibid.*, p. 46-47.

Pour ces raisons, bien avant de parvenir à se *constituer* comme *durée* psychologique, le *temps* est ce que Bergson appelle une *durée pure*. Mieux, le concept de *durée* doit être entendu comme *totalité* intrinsèque, non pas ce qui oppose deux niveaux, le *monde* et le *moi*, mais comme définissant l'*essence* du *temps*, donc un *devenir immanent*. C'est d'ailleurs à ce propos que Second exprime la chose suivante : « Et, bien loin de s'opposer, dès lors, esprit et durée, à l'univers matériel qui ne dure pas, la durée spirituelle de l'immédiate expérience se rattache, par delà les morcellements des choses et des systèmes clos, à la réalité spirituelle de l'univers qui dure et progresse en son tout.⁵³ »

Seulement, pris objectivement ou à sa propre racine, qu'est-ce qui « le » fait *durer* ? Nous pouvons aussi nous demander quel en est le processus de subjectivation *en devenir* ? Non pas que nous aborderons le *temps* en vertu de nos représentations psychologiques, mais dans ce *milieu*, il est à même de promouvoir un sujet. Mieux, nous visiterons l'*indétermination* selon trois strates :

. Une part doit revenir à l'adaptation dans un *milieu*, ce qui sera abordé avec Merleau-Ponty.

. En second lieu, il appartient à Freud d'avoir abordé le sujet psychologique.

. Enfin, nous observons une zone intermédiaire où l'*indétermination* signifie que le *moi* est un sujet unique ne renvoyant à rien de moins que le monde extérieur.

En ce sens, toute la particularité qui singularise la durée consiste, tout en se passant de l'expérience empirique, à partir d'aucun *a priori*, et par là d'aucun *a priori* subjectif. Ce qui veut dire que c'est encore « à partir » de l'expérience qu'il sera seulement envisageable de définir ce que nous entendons par « détermination » prise au cœur de notre liberté. C'est en ce lieu où la découverte d'une expérience recouvre intégralement la dimension subjective qui en émane sans s'y réduire. Tel moment n'est rendu possible que si la frontière n'est pas

⁵³ *Ibid.*, p. 52.

encore formée, entre le corps ou la *matière* et les représentations de l'*esprit*.

De là, nous proposons cette question, de savoir comment le *temps dure*-t-il pour engendrer « aussi » un *temps* psychologique (qui serait *virtuellement déjà*), c'est-à-dire ultérieurement à l'endroit où nous le saisissons dans cet essai ? Insistons sur cette difficulté, qui consiste à montrer que ce qui est vrai pour un individu ne l'est pas pour un autre, alors qu'il figure forcément un « lieu » commun pris originellement et qui se perpétue par ce que l'on traduit tantôt par *devenir*, tantôt par l'évidence qui s'impose de façon parfois si singulière et unique. Bien que, par exemple, deux individus puissent cette façon d'être et d'agir, ou de se représenter les scènes de la vie dans une expérience d'un seul et même monde ? Il ne s'agit pas, en outre, de retrouver un univers semblable, de recomposer abstraitement ce que l'on aurait perdu pour toujours, mais d'en saisir la continuité immanente. Il faudra, pour le comprendre, faire remonter le *principe de l'irréductibilité* jusqu'à ce point de la *constitution* de l'individuel.

Puis, comment procède-ce *temps* pour *devenir* « ce » qu'il *est* à chaque fois qu'il *devient*, c'est-à-dire dans son propre filet du *devenir* ? Si, partant d'un « univers matériel », le *temps* est déjà *durée*, par sa façon « d'attendre », « comment » ou « sous quelle forme » suppose-il alors notre pleine « conscience » qui attend également ?

Ces questions renvoient aux « conditions » de possibilités où se loge le *sujet* – au même titre que tout ce qui le précède - , et qui le détermine, au fond, dans tout ce qu'il *Est*, et dans tout ce qu'il aura à être, c'est-à-dire (comme le souligne Maldiney) « également » *pensée*. Si la *pensée* est inscrite, sinon en fait du moins *en droit*, au niveau de la *constitution* de l'univers, il y a quelque chose qui nous permet de la *le* retrouver et aussi de la *le* comprendre comme telle – au niveau de l'expérience que nous réalisons : c'est justement notre *intuition*.

Reprenons les quelques points que nous avons abordés à propos de la notion de *temps* :

. S'agissant d'un enroulement du *temps* sur lui-même, le sujet s'y comprend intuitivement dans son propre *devenir*.

. Si les instants se succèdent, il reste une part d'imprévisibilité qui relève d'un principe *immanent*.

. Nous tenterons d'en saisir l'idée en fonction de ce qu'il y a d'*irréductible* avec la conscience, elle-même se dégageant du présent ou partant toujours d'une expérience *actuelle* mais orientée vers l'avenir.

. Enfin, et surtout, cet *ad-venir* suppose une *indétermination*, autour de laquelle il conviendra de s'entendre. Car s'il s'agit bien d'un absolu, il faut encore insister sur le sens de cet absolu, ne pas le confondre par exemple avec un absolu parfaitement anonyme mais bien incluant une certaine disposition du sujet dont l'aspect aura été présenté conformément à une contribution du *moi* s'y inscrivant. Ainsi le *temps*, *irréductible* dans sa *progression immanente*, se trouve « chargé » de ce que l'individu y aura mis continûment. Et, par cette façon d'entrevoir le *flux*, nous faisons coïncider l'impossibilité d'adjoindre une détermination qui spatialiserait le *temps*, au devenir par lui-même. Autrement dit, comme le sujet reste libre d'opter pour telle ou telle autre *durée*, pour telle ou telle autre synthèse du *temps*, il coïncide avec le défilement que nous proposons d'aborder maintenant.

§7. Vers un *flux* continu et homogène à l'endroit du *mouvement*.

Comme nous venons de le remarquer, *l'Être du temps* « n'est pas », ne subsiste pas, du moins en tant que tel, disons plutôt : il *Est* tout entier en *devenir*. Au moment où nous en parlons, donc, il n'*Est* déjà plus ce qu'il était, et c'est en ce sens là uniquement, que nous devons l'entendre à la suite de Bergson. Qu'est-ce alors qu'une *intuition*, sinon cette capacité, ou cette possibilité proprement humaine (si nous réservons à l'animal cette correspondance avec l'instinct), de

se plonger dans ce qui *n'est pas encore*, d'être *au-dehors* de soi dans *l'advenir* ? Disons que ce qui, justement, n'est pas encore, finira bien par *advenir*, et n'est pas quelque chose d'absolument ouvert. En fonction d'un *devenir* singulier, comme tout *devenir* en général, nous trouvons une singularité encore spécifique lorsque rien ne prévoyait ce qui allait être présenté par le sujet proprement dit. Ce qui suppose deux éléments nouveaux :

. Une part de *liberté* doit nécessairement être définie en fonction de l'action humaine, soit relativement à nos choix individuels. Lorsqu'une certaine action est menée, il y a bien quelque chose qui provient d'un sujet libre « au même instant » où des contraintes objectives détermineront nos actes.

. Cependant, l'exploitation d'un tel processus renvoie à une « phénoménologie de l'inconscient », notamment si l'on souhaite montrer que ces moments du *temps* (en quelque sorte empruntés par un sujet), ne se réfèrent pas uniquement à de rares occasions, lors de changements ou lors de la création artistique. Toutefois, ces lieux, où la conscience révèle toute la dimension de l'*être du temps*, montrent et révèlent une continuité temporelle. Autrement, il serait question d'un *temps* occasionnellement dynamique chez tous les individus, et l'on ne comprendrait pas comment ces derniers sont reliés à l'univers.

Notons que ce point rejoint l'ontologie à cet endroit où le *monde* se découvre lui-même en même temps que le *moi* progresse. L'*intuition*, comme le *temps*, n'ont ainsi rien de statique ou d'abstrait, et dire que l'intuition est un *dynamisme* est un argument qui reste encore insuffisant, si l'on ne vient pas ajouter que ce *dynamisme* épouse à la fois la *forme du monde* et la *forme* de notre expérience subjective et singulière – comme « détermination » de l'*Être-sujet*.

On peut bien évidemment penser que cette sorte de « fuite » objective de ce qui se tient dans l'instant présent et qui file vers l'avenir est une difficulté tant pour la philosophie que pour la psychanalyse. Il s'agirait peut-être d'un lieu commun pour la recherche.

. Tantôt ne sachant pas ce qu'il *advindra*, et qui pourtant advient nécessairement, on pourra se demander à quoi est dû ce qui advient tel qu'il advient, donc tel qu'il apparaît ?

. Tantôt étant dans l'obligation de la « subordonner » à la *sensibilité*, en ce qui concerne l'intuition kantienne, il peut être inquiétant de ne pas pouvoir saisir l'intuitivité tout entière au moyen de concepts, c'est-à-dire intellectuellement mais indépendamment des propriétés qui caractérisent notre corps sensible. Nous verrons, au cinquième chapitre, que Merleau-Ponty nous met sur la voie avec l'ontologie au niveau de la *chair*.

. Enfin, l'autre difficulté doit consister en une critique de l'inconscient freudien, surtout au niveau de la méthode mécaniste, et par là encore bâtie selon des propriétés du corps physique. Toutefois il s'agira de voir en quoi l'inconscient psychologique est à même de nous aider dans la voie que nous proposons, et que Freud nous éclaire à propos d'éléments essentiels qui n'appartiennent pas encore à la culture philosophique.

En somme, loin pour nous d'être une véritable contrainte, ce *temps* insaisissable, est un outil pour aborder ce qui file et ne se laisse pas appréhender par la conscience, telle que le sens commun la conçoit. En effet, puisqu'il est par là objectivement impossible que quelque chose de nouveau *n'apparaisse pas l'instant* suivant, il s'agira d'investir notre étonnement dans ce qui *est* susceptible de rendre compte de ce déploiement du *temps* de lui-même et par lui-même. Nous tenterons, ainsi, une démarche négative en vertu de laquelle un tel *déploiement* est laissé « comme intact », sans y toucher, ou encore adoptant une démarche intellectuelle qui redécouvre un tel « principe », ce qui suppose d'emblée une triple condition :

. En premier lieu, puisqu'il y a déploiement, ouverture vers *autre chose*, le *temps* ou bien ce qui s'y *constitue* dans le présent ne peut pas « subsister » *comme tel*. Si évolution il y a, celle-ci implique naturellement un changement *qualitatif* – *un transport de l'état en un autre état*.

. En second lieu, comme le montre Epicure, il ne peut pas non plus donner n'importe quelle *forme* d'apparaître. Soit, comment une « forme » *d'indétermination* peut-elle engendrer une « forme » concise de *détermination* ? Ou encore, quel peut être le type de rapport entre des types d'expérience et des formes de représentation ?

À cet égard, il est nécessaire de couper court en rappelant les propos de Bergson à l'attention de la Société de philosophie :

Si le parallélisme psycho-physique n'est ni rigoureux ni complet, si à toute pensée déterminée ne correspond pas un état cérébral déterminé absolument, il appartiendra à l'expérience de marquer, avec une approximation croissante, les points précis où commence et où finit le parallélisme.⁵⁴

Bergson entend critiquer la méthode du parallélisme, dont le but est de montrer à la fois à quel endroit on peut progresser dans la connaissance des processus qui n'appartiennent pas uniquement à des lois appartenant au corps physique, mais qui a bien des propriétés issues de l'esprit. Enfin, il doit bien y avoir un contenu, dans l'instant présent, de ce qui se passera l'instant d'après. Cette affirmation, que l'on retrouve chez Husserl dans *De la synthèse passive*, ne peut plus désormais prendre en compte la subjectivité avec, par exemple, le concept de *motivation*. De même, Husserl parle à la fois de cette *synthèse du temps* et de *l'inconscient* comme ce qui prépare l'apparaître pour une conscience intentionnelle. *De la synthèse passive* montre, à la troisième section, qu'une conscience d'arrière-plan doit se charger de l'opération des synthèses qui servirait en quelque sorte de pré-organisation au moment de l'éveil – mais : « sous une forme non vivante qui se nomme ici inconscience.⁵⁵ »

Comment passe-t-on du non-vivant au vivant, cela Husserl le délègue à une disposition déjà subjective et psychologique qu'il

⁵⁴ Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, Paris, Puf, 2011.

. Discussion à la Société française de philosophie, 22 décembre 1904, Binet, *Esprit et matière*.

. *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, 2 mai 1901, p. 232.

⁵⁵ Edmond Husserl, *De la synthèse passive*, Troisième section : L'association, *op. cit.*, p. 242-243. On se reportera également à l'Appendice XXIV : Effet et cause de l'éveil, p. 413-414.

appelle *motivation*. L'inconscient, tel qu'il dénomme ainsi cet aspect des réalités extérieures auxquelles il est également possible d'assigner des rapports avec ces *associations à venir*, ne peut en aucun cas fournir une explication à propos de la manière dont tout cela s'organise, c'est-à-dire au niveau de « l'ensemble » des éléments constitutifs. Tout mettre sur le dos de l'association au moment de l'éveil, même si nous prenons en considération un niveau plus bas de la conscience d'arrière plan, un tel aspect de la description est encore trop réducteur, et ne permet pas du même coup d'évoquer l'inconscient d'une manière toute positive. Il nous faut encore parvenir à un élément radicalement extérieur à soi, afin de bien tenir compte de cette *pré-constitution*, ce que nous permet l'approche *a-subjective*.

Nous questionnerons dès lors ce que recèle de possibilités une telle *forme* d'apparaître à l'état *virtuel*. Et, par là, ce que celle-ci contient de « détermination » *à venir*, et que le sujet ne fait que saisir dans l'instant. Le problème de ce qui sépare le *fait concret*, ou l'expérience subjective, d'un côté, puis cette *potentialité* toute *virtuelle* de *l'autre*, pourra-t-il être résolu – pour permettre à *l'ontologie* de ne pas demeurer abstraite ? Comme le souligne Bergson, si « Votre perception, si instantanée soit-elle, consiste donc en une incalculable multitude d'éléments remémorés, et, à vrai dire, toute perception est déjà mémoire. Nous ne percevons, pratiquement, que le *passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongé par l'avenir.⁵⁶

À cet égard, Frédéric Worms montre qu'ici : « L'essentiel est bien dans l'acte de conscience elle-même. Il s'agit d'ailleurs moins d'une synthèse à produire, que d'une expérience et d'une unité primitive *à rejoindre*.⁵⁷ »

Cet enjeu dépendra de la méthode employée, en laquelle il faudra nécessairement faire jaillir *l'Etre* de l'apparaître en tant que tel

⁵⁶ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 167.

⁵⁷ Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, *op. cit.*, p. 155.

au niveau des *essences* seulement – sous réserve toutefois d’entendre par ce concept tout autre chose que l’*eidōs* au sens platonicien. Ce n’est qu’au prix d’une parfaite intégration de la *déterminité* de l’être concret aux abords de l’*idéarité*, que nous pourrions définir pleinement l’*intuition* ou du moins de ce qui relève d’un *destin* du *moi*. Ce n’est donc pas une *intuition* seulement universelle, qu’il s’agira de découvrir, mais tout autant ce qui relève de la *subjectivité* et de l’individuel. Et, si l’on pense qu’il y a une contradiction entre une exigence de méthode, laquelle nécessite une approche exclusivement *a-subjective*, puis ce que nous tentons à la fois d’insérer ou d’introduire comme pôle de la subjectivité, nous renvoyons à l’argumentation de Patocka, pour qui : « Notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais quelle est par toute sa nature mouvement.⁵⁸ »

Ce à quoi Barbaras précise que, chez Patocka : « La plupart des textes des dix dernières années tentent de caractériser cette « énergie centrifuge », cette « force voyante » qui définit le sens d’être du subjectif au sein d’une phénoménologie *a-subjective*.⁵⁹ »

Il conviendra, dès lors, de ne pas confondre notre approche, laquelle a besoin de *méthode*, en ouvrant sur une difficulté qui ne flirte avec le *subjectivisme* qu’en apparence, ou tente d’en intégrer les prémisses ; et le *mouvement réel* qui, comme tel, est inaccessible autrement que par la vie que nous incarnons précisément ou de manière toute privilégiée. Ici, nous parlerons d’intégration, voire d’incarnation, comme sujet à *venir*. Et si le sujet est déjà là, présent *actuellement*, c’est aux abords de ce qu’il *advientra* que la question se pose à l’égard d’un *devenir* seulement. Cette approche permettra d’établir une réduction du subjectif, sous entendant que le sujet n’ajoute rien qui, par nature, est déjà entendu par le monde en lequel il vient à paraître. Dès lors, une nouvelle aporie doit être dépassée, à savoir :

⁵⁸ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Million, 1995, p. 107.

⁵⁹ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Chapitre V, La phénoménologie du mouvement chez Patocka, *op. cit.* p. 81.

. D'un côté nous avançons que l'individu, par ses actes ou par son implication dans le monde, rend ce dernier très différent.

. Voici que, d'un autre côté, qu'il y ait sujet ou non, rien ne permet d'en évaluer une quelconque modification, ni en nature et peut être pas même en degré.

L'*intuition* est en ce sens la *contraction* « singulière » d'un perpétuel *mouvement*, lui-même aussi inscrit dans sa singularité *virtuelle* – c'est-à-dire lui aussi ou bien lui *tout également* – mais toujours le *même*, donc de façon *universelle* car il n'a pas un sujet qui le *constitue*. C'est pour cela qu'on ne prétend pas le saisir au cours de cet essai, mais d'en *esquisser* simplement une *méthode* d'achoppement. *Méthode* qui se confond dans la mesure du possible, elle-même, avec le processus que nous décrivons, autrement nous ne pourrions pas éviter le *subjectivisme* redouté des philosophes.

Pour cela nous revoyons aux excellentes analyses de Renaud Barbaras, notamment pour montrer où se loge, chez Bergson, un naturalisme sensualiste auquel ce dernier reste prisonnier par le concept d'image. Pour notre compte, c'est au niveau de l'inconscient que nous devons veiller et trouver un angle d'approche qui ne le réduise pas à la *structure de conscience* telle que, par exemple, on le retrouve encore chez Husserl, dans la *Krisis* où il est écrit que :

Intérieurement le psychologue en restera malgré tout à l'idée que toute cette psychologie descriptive est une discipline *non autonome*, qu'elle présuppose la science de la nature comme science des corps, et *qu'en même temps* elle sert de préalable à une science de la nature dont les explications seraient psycho-physiologiques. Voire psycho-physiques.⁶⁰

Aussi, et à cet égard, nous rencontrons une autre difficulté consistant à « intégrer » le pôle de la *subjectivité* tout entière, c'est-à-dire cet aspect ou dimension de l'individuel, voire celle d'un *passé*, qui (nécessairement) vient s'insérer dans la *forme* du *devenir sujet* comme *flux homogène*. Sauf que ces points devront apparaître en termes de *conditions préalables* à toute intervention subjective – soit en prenant bien garde de ne pas imiter la méthode *mécaniste* des

⁶⁰ Edmund Husserl, *Krisis*, Paris, Gallimard, 1976, p. 276.

sciences modernes. Husserl nous met en garde, lorsqu'il indique que la recherche phénoménologique doit atteindre par ses propres moyens des résultats semblables ou aussi objectifs dans la science de l'esprit que ce que l'on est capable d'obtenir par l'induction pour la science physique. C'est dans ce sens qu'il écrit : « Tout cela dans le but de se rendre capable ensuite, tout à fait à la façon d'une science de la nature, de former des raisonnements inductifs, et de pénétrer ainsi dans le sombre royaume de l'inconscient.⁶¹ »

§8. L'attendre rien comme « forme » de l'*indétermination*.

Mais, pour le coup, c'est en termes d'*attente* que nous sommes renvoyés à la *constitution du moi* comme de tous les phénomènes perceptibles. Une *attente* dont la singularité est de toujours attendre ce qui est à *venir* et qui, *a contrario* de ce que chacun pourrait croire, est une « non attente » puisque « rien ne détermine encore » ce qui va arriver ultérieurement et qui pourra toujours faire l'objet d'une *intuition*. Cette « non attente », nous la qualifierons par ce double argument :

. D'une part, il est entièrement impossible de définir exactement la nature de ce qui apparaîtra, autrement l'objet dont nous contractons une *intuition* serait déjà contenu « tel » qu'il sera dans la forme *actuelle* sans hétérogénéité apparente. En réalité, nous savons qu'il est *déjà*, au moment intuitif, exactement comme ce qu'il aura à être (autrement il serait contradictoire d'affirmer que nous pénétrons à l'intérieur de l'objet), mais nous en ignorons la détermination pour ainsi dire précise, au même titre que « l'univers matériel » ignorant « lui-même » ce qui va se produire en définitive. L'intuition est objective par ce côté, ou selon ce pôle de la *constitution*, mais *aveugle* en partie car son objectivité, elle le doit à ce qui n'est pas donné *encore* – lorsqu'elle est en mesure pourtant de délivrer absolument tous les *devenirs* contenus *virtuellement*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 276.

. Néanmoins, il est impossible qu'une *essence* ne nous en définisse pas tout au moins quelque contour, un *halo* d'aperception, autrement le sujet serait *aveugle* totalement et l'univers ne pourrait devenir compréhensible que sous l'angle d'un pur effet magique. Pour pallier cette difficulté qui est de taille, nous employons indifféremment le terme *d'esquisses* ou *d'indétermination* (dans un sens pris positivement) en suggérant ce point capital selon lequel tout ce qui n'est pas attendu n'est pas moins valable pour une *forme* de détermination déjà inscrite dans ce qui est « de l'ordre de » l'*actuel* tout en ne demeurant qu'à l'état *virtuel*.

Sous cet angle, la « non attente » sera bien décrite de façon positive, tout comme l'*intuition*. Pour « ce qui n'est pas encore » l'on dira qu'il *pré-figure* en l'état *actuel* ce qui viendra l'instant d'après. Ce qui veut dire que ce qui devient, a ses propriétés à partir de ce qui apparaît, même s'il nous faut le comprendre selon une hétérogénéité entre les différents moments. On peut se demander s'il n'existe pas un moyen d'accéder à cette essence en mouvement, éclaircir ce qui « n'est pas encore », d'une façon toute positive ; mais plus précisément de comprendre la nature de ce qui ne peut pas « ne pas être ⁶² ». Ce qui ainsi se tient en tant que tel sous *forme d'esquisses en devenir*, nous désignons par le concept d'*intuition*. Par cette idée, tout et n'importe quoi qui intervient dans la conséquence d'une cause *quelle qu'elle soit*, ainsi que toute intervention magique, totalement hasardeuse ou faisant appel à la chance sont tout à fait exclues.

Si la conscience émerge, c'est que l'univers matériel l'aura rendu également *possible*, ou *a priori compossible*. Bergson dit en ces termes : « Sans doute enfin l'univers matériel lui-même, défini comme la totalité des images, est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise. ⁶³ »

⁶² Ce qui « ne peut pas ne pas être » ne signifie pas que nécessairement cela existera ou sera, mais ce qui, en l'occurrence, « n'exclut pas » l'apparition, bien que celle-ci n'apparaisse pas nécessairement. Pour le comprendre pleinement, nous devons dissocier en deux moments « ne peut pas » d'un côté, « ne pas être » de l'autre, de telle sorte que ce qui « ne se peut pas » est que « quelque chose n'advienne pas » ; tandis que cette chose apparaîtra sous une forme indéterminée encore...

⁶³ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 264.

Or cette *compossibilité* même renvoie non pas à un acte isolé mais à une *attente* à l'endroit même qui « n'est pas » attendu à cause de l'impossibilité de le rendre déterminant avant que *cette* détermination *précisément* finisse par apparaître. Il y a, comme l'exprime Merleau-Ponty, une *réversibilité*, « insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre⁶⁴ », c'est-à-dire, entre une image particulière de mon corps voyant et la *totalité* des images de mon corps visible en droit et invisible pour moi-même.

Par conséquent, il y a bien une *absence* de contradiction ou bien, si l'on préfère, une « contradiction réalisée » lorsque précisément un fait se produit, soit à la fois :

. Une nécessité de tout ce qui advient, sinon cela n'advierait pas, mais où également rien n'advierait. Et lorsque cela advient, notre corps ou « Ces deux propriétés, et sa double appartenance à l'ordre de « l'objet » et à l'ordre du « sujet » nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues.⁶⁵»

. Mais tout juste avant cet advenu soudain, rien ne permettait, ni d'en « attendre » quelque chose, encore moins d'en définir la consistance exacte, si encore consistance il y a, c'est-à-dire *comment* le *devenir* se *déterminera-t-il* effectivement, comment sera-t-il *vécu* ?

. *Attendre* signifie encore une « attente » en ce sens où quelque chose n'est pas encore arrivé à *son terme*⁶⁶, qu'elle n'est pas encore terminée ou définie entièrement ; et que cela peut *durer* encore jusqu'à ce que rien de nouveau ne puisse venir se substituer à l'état précédent sans causer (tout autant) le préjudice de la perte (car à tout manque il ne manque rien !). Autant dire : tout ce qui arrive n'est pas propre à faire *durer* l'instant qui *attend encore*, mais que le *devenir* lui-même « ne peut plus dépendre uniquement » des propriétés *actuelles*. Que l'Être est jeté.

⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 180.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁶ Ceci n'est pas uniquement relatif à l'impossibilité d'en découdre, c'est-à-dire au point de ne rien savoir absolument, mais bien conforme à ce qui semble seulement être *attendu*, même s'il nul ne sait de quoi il est question.

. Ou bien, si le *devenir* en dépend encore, c'est juste en « ce » que de *telles* propriétés offrent à la *loi de succession et d'engendrement*. Cela dépendra essentiellement des nouvelles formes d'apparitions *encore à venir*, et c'est pour cette raison que l'*intuition* repose paradoxalement sur ce qui « n'est pas encore », et cela absout de toute connotation négative.

. Enfin, cette incapacité de décrire le *devenir en attente* coïncide⁶⁷ avec la réalité, puisque la *matière* elle-même n'a pas une fin particulière ou déterminée outre simplement s'épandre dans un *devenir* « jusque-là » inconnu.

. Il doit alors s'y établir une méthode d'achoppement autour d'un tel « principe », pour le but de définir le champ des *devenirs intuitifs* comme de toute *constitution* objectivement réalisable, comme le souligne Maldiney lorsqu'il écrit que « La temporalisation est un acte fondamental, une articulation dimensionnelle de la présence : *Dasein*. Ainsi sommes-nous conduits du Moi à la Présence.⁶⁸ »

S'il est besoin de retenir deux termes dans cette affirmation, nous porterons notre attention sur le verbe « conduire », de « ainsi sommes-nous conduits » et sur la préposition « à » du « *Moi à la présence* ». Ces termes évoquent en effet la notion de « passage », celui d'un certain état, celui du *moi* précisément, à « un autre » état : la *présence*. Or, ce n'est pas tant l'équation d'un *moi devenant*, que l'équation d'un transport « vers » tout autre chose, auquel le *moi* ne pouvait guère s'attendre, qui nous est essentiel. C'est uniquement de cette façon que « l'acte » est à juste titre « fondamental » pour la *temporalisation*. Les moments, si l'on peut encore appeler cela des moments, provoquent une déchirure de *l'Être* en le fourvoyant dans

⁶⁷ L'*ontologie* ne peut être définie autrement que sous l'angle d'un rapport à la matière, ce qui nous conduit à sortir de la subjectivité tout entière, à ce que ne se mêle rien de subjectif *jusqu'au* moment de l'apparition par la conscience. Ce point suppose que la *constitution* des *phénomènes*, par cette conscience même, devra être entendue et comprise uniquement en-deçà de la prise de conscience – tandis que les *modifications à venir* doivent encore être comprises dans la « détermination attendue », c'est-à-dire comme *flux homogène inconscient au sein de la non-attente*.

⁶⁸ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 124.

un devenir propre qui n'est autre que le sien, celui du sujet. Peut-on, en ce sens, parler d'une « articulation » ? Peut-être seulement en ces termes où, néanmoins, il y a « articulation ». C'est dire que, par ailleurs, il n'y a pas reconduction mais conduction vers ce qui figure d'*essentiellement* nouveau, étranger...

Par ce biais, la conscience est redevable de *l'invisible* qui l'entoure, comme *halo* de perception : le *milieu*, et ceci non « pas uniquement » dans l'instant où elle s'est *dissociée* de la *matière* mais dans un *temps* contemporain au phénomène de conscientisation même, c'est-à-dire de la prise de conscience *actuelle* – qui tantôt l'englobe et tantôt en est pénétrée sans jamais pouvoir l'atteindre ou s'en réduire. L'esthétique de la citation bergsonienne, que nous reprenons pour notre propre compte invite à un renversement ou une inversion des rôles, accointance où « une articulation », un « tournant » prend racine : c'est sans doute « l'univers matériel » qui fait *attendre* notre conscience, mais pour cela il est obligé « d'attendre lui-même ». C'est pour cela qu'il *dure*, et qu'ensuite, ou plutôt au même instant, il *fait durer* – *il en-dure*. Mais cette *durée*, n'est pas interrompue par l'attente, ni par la genèse (comme l'on vient de le voir), ni quand le sujet *n'a pas conscience*.

Durer signifie être disponible dans une permanence de *l'Être*, pour une *constitution* qui « reste » en *devenir*. Par conséquent le *temps* (ou « principe » temporel) sert plutôt de *condition* « pour » une conscience qui attend et à la fois se réalise, c'est notre *mémoire*. Lorsque celle-ci n'est pas *actualisée*, le moment où elle le sera, ce moment montrera (moment où le passé se « cristallise » en un instant présent), ainsi, qu'elle n'a rien perdu puisque rien n'en était précisément *attendu*.

Sauf que nous insérons inéluctablement un moment parallèle, une symétrie parfaite, entre ces deux endroits de *l'Être* qui précisément va apparaître. Ce qui veut dire que l'absence d'un contenu n'implique pas l'absence d'un sens qui se reproduit et se communique intuitivement dans les deux cas d'une manière *immanente*. Jusque-là elle ne faisait qu'attendre tandis que, par une

intuition, elle réalise le « saut ontologique » dans la mémoire tout entière. À cet égard, plusieurs points sont donc à signaler.

Prise en un sens bergsonien, la *conscience* est ce qui est « disponible » pour l'instant où *l'image-souvenir* « va », pour ainsi dire, *s'actualiser*. Elle peut pour cela être isolée de la perception concrète pour une double raison :

. Dans un premier temps, elle est le *flux* incessant des *mouvements* sous-jacents dont nous n'avons pas conscience, puisque celle-ci demeure saccadée, qu'elle divise en arrêtant le « même » *mouvement*... (de manière artificielle, certes, mais qui ne s'inscrit pas moins dans un certain degré de la réalité).

. En second lieu, la mémoire se distingue *en nature* de la perception : « Il n'y a pas entre le souvenir et la perception une simple différence de degré, mais une différence radicale de nature.⁶⁹ »

Or, si d'un côté c'est grâce à cette sorte d'« isolement » ou d'indépendance à l'égard de la réalité phénoménale (où tout se conserve et s'enroule autour d'un seul *principe*), nous savons que c'est bien à partir de « ce » qui *se* conserve (à notre insu), soit *au niveau de notre inconscient*, que nous parlerons d'une *ontologie*.

D'un tout autre côté il sera difficile de pouvoir comprendre le procédé au moyen duquel les souvenirs vont s'articuler *effectivement* pour « passer » du *virtuel* à l'*actuel*. Nous proposerons donc une alternative. Cette division n'est-elle pas rendue possible par des propriétés matérielles ? En tout cas, non seulement elle n'est pas empêchée, mais elle coïncide parfaitement avec une partie du *réel* que nous figurons comme *néant* et qui en tant que tel *n'est pas rien*.

Dans ce sens, l'unique accès à l'objet visé par une conscience, objet que l'on peut aborder, donc aborder indépendamment de l'époque ou d'une culture donnée, concerne le *remplissement* de la *mémoire*, ce que cette dernière peut assimiler dans le *souvenir pur*.

⁶⁹ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 268.

Telle mémoire réfléchirait donc cette singulière continuité qu'entretient à la fois la perception immédiate⁷⁰ (comme ce qui se présente d'*irréductible*), et les représentations personnelles.

Par conséquent, nous questionnons non pas la *mémoire* comme telle, mais bien « l'univers matériel » *dans son attente* pour déceler l'origine primitive d'un *mouvement* possible en et depuis l'esprit. Cela semble difficile, toutefois, placés dans le registre de la *matière* perceptible *en droit*, nous sommes au moins certains de ne pas nous égarer pour notre recherche ontologique. Savoir si nous y parviendrons ou non est une question ; mais comprendre que c'est uniquement par cette méthode que l'objet de toute *intuition* peut nous être donné, même si nous échouons, en est une autre. Il reste cependant à aborder le moment du *passage* qui s'effectue, d'une part entre la matière et la *constitution* de nos *souvenirs*, d'autre part entre ceux-ci et la *perception*.

Avoir une *intuition*, cela revient à *être* « dans » le transport de l'objet vers un autre état, établissant une jonction avec un « capital » *souvenir* et la *perception* nouvelle. Lorsqu'une *intuition* est contractée, c'est que ce capital, au moins, est du reste *déjà là*. Mais l'on aurait tort de réduire ce capital, même chez Bergson, surtout chez Bergson, à une dimension purement psychologique. Ce qui ainsi coïncide avec la psyché est, comme nous l'avons montré, *du dehors* perceptif, et rien de plus ni de moins. Pour comprendre ce qui est encore indéterminé, une représentation impliquant le *cosmos* nous sera indispensable. C'est ainsi que l'*univers matériel fait attendre* « dans son ensemble ». L'univers matériel n'attend pas, puisqu'il est hors temps, mais il engendre de l'attente sans pouvoir la déterminer. Si l'on

⁷⁰ La perception est un parmi les *devenirs* possibles des agencements de *matière* et les *modifications* qu'elle apporte au sein d'une existence n'en sont pas moins contenues dans la progression de notre *souvenir* sur lui-même. De là à montrer que l'arrêt d'un *mouvement* est encore une nouvelle *potentialité de mouvements* contenus dans le premier, il n'y a qu'un pas. La seule impossibilité contre laquelle nous buttons est l'arrêt définitif de tous *mouvements*, soit l'arrêt des *durées* ; mais tant que l'objet *dure* nous ne sommes pas contraints. Reste à savoir comment on s'empare de cette originalité du *flux d'indétermination* occasionné par le *devenir perceptif* – pourvu que nous en restions à ce *devenir* sans rien y apporter d'empirique. Il est forcément question d'une augmentation ou d'un ralentissement des vitesses, mais en aucun cas il ne peut s'agir d'un « arrêt du *mouvement* ».

ne souhaite pas avoir recours à une pensée déterministe, il faut inclure les multiples facettes que le monde aurait pu prendre pourvu que la vie puisse apparaître. Ce qui veut dire qu'il est impossible de dissocier « l'apparaître comme tel » de la « condition » d'apparition, étant donné que c'est au moyen de cette *forme* qu'il s'est structuré, et que d'autres circonstances l'auraient engendré d'une tout autre manière. C'est pourquoi le concept de *liberté* est de première importance. Il montre que s'il existe un déterminisme, ou une façon de voir le monde selon des lois de l'univers, le monde reste incompréhensible sans qu'il se trouve une possibilité que la *matière* s'organise autrement, prévoyant une sorte de marge en fonction du devenir qui *s'actualisera*. En d'autres termes, pour tout ce qui se produit, il apparaît une transcendance, qui ne fait que poursuivre son cours selon une forme sans *thélos*, tel une *essence* en mouvement.

L'univers matériel va ainsi permettre une articulation entre le *souvenir pur* attendant, *virtuel*, et le moment *actuel*. Mais la question est de savoir si nous pouvons encore comprendre les propriétés de cette *constitution*. La liberté incluse dans le mouvement ne pose-t-elle pas les limites de notre connaissance à hauteur de la philosophie empiriste ? En effet, puisque ce devenir est en partie imprévisible, faut-il attribuer au corps matériel une part de hasard comme le souligne Monod à l'égard de la génétique ; ou bien essayer d'aborder ce qui par définition échappe au scientifique ? C'est donc uniquement dans le but d'éclairer sur le *passage du temps*, que nous introduisons la notion d'*irréversibilité* – autant au niveau des corps matériels tels qu'ils apparaissent que pour désigner la « constitution des souvenirs en progression ». Point que l'on fera remonter jusqu'au moment de l'accointance entre la *matière* et le *corps visible* et que l'on retrouve dans l'ontologie de Merleau-Ponty. La difficulté sera bien de décrire le *mouvement* dans ce qui le caractérise en terme d'imprévisibilité. Cette tâche est si complexe qu'il devient impossible d'en dire quoi que ce soit si nous utilisons le modèle de la *liberté* sartrienne. Nous devons évoquer le processus conformément à des limites, à un *seuil* de

l'apparaître dont on retrouve l'identité et la *forme* à chacune des strates de l'*Être*.

Or, nous précisions juste au-dessus que la conscience prenait en compte les diverses strates dans la complexification de notre univers s'organisant. Il n'y a pour cela aucun ordre, ou plutôt tout est ordonné dans cet arrangement d'ensemble, ce qui veut dire sans une détermination qui attendrait et dont la détermination, justement, dépend encore de « cet ensemble » matériel qui n'est plus de la matière *actuelle*. C'est ainsi que l'on peut également lire que : « Notre présent contracte à chaque instant une incalculable multitude d'éléments remémorés.⁷¹ »

« Dans son ensemble », ne désigne pas alors seulement une *totalité* déjà présente *en chair et en os* et qui n'attendrait plus que d'être *actualisée* mais, peut-on ajouter, une certaine configuration des *durées actuelles* leur permettant d'être constamment et immédiatement liées à notre univers matériel – où *tout* ce qui est *présent (immanent et transcendant)* « participe » à ce qui va nécessairement *advenir*. Bien évidemment, « nul ne sait » à quoi se réduit cette *totalité*, c'est-à-dire quel est son *contenu* ainsi que les *types de rapports* qui restent susceptibles d'entrer en ligne de compte ou encore les modes d'influences ainsi que la résultante qui en découlerait, etc. C'est pourquoi la dimension psychologique ainsi que les états *actuels* de conscience ne peuvent en rien être négligeables, et pourront également s'y rapporter, non pas d'un point de vue subjectif, mais comme *essence* de l'univers ou de l'apparaître comme tel.

Cette précaution est due à ce dit « ensemble », lequel rassemble des *synthèses* qui ne sont *pas encore* opérées et qui peut-être ne le seront *jamais* si elles restent à l'état *virtuel*. Mais elle est surtout liée à ce qui ne délivre aucune information à propos de la *forme* d'apparition concrète. Pourtant il faut en extraire un « capital » *souvenir*, l'ensemble des propriétés de l'âme contractant la *matière*. Si l'on aborde les strates de la complexification, nous cherchons à atteindre

⁷¹ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 140-168. Voir aussi : Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 72.

les multiples niveaux qui se tiennent en-deçà de la *perception* et de ce qui *s'actualise*. Nous devons impérativement considérer ce qui se présente dans la perception, autrement il devient impossible de s'emparer de l'expérience comme telle, mais il suffira de le considérer comme *devenir* et non en tant que réalité concrète, c'est-à-dire déjà apparaissante. Sauf que nous n'avons pas d'autres recours que cette *perception*, elle-même en train de se faire, en train de *néantir* le *flux*, pour en comprendre la dynamique interne. Pour cette raison, nous devons mettre en place une méthode appropriée à la *constitution* de la personnalité ou du caractère de chacun, une *forme* d'appréhension faisant intervenir la subjectivité, non pas au niveau des représentations subjectives, mais bien encore sous l'angle de leur *devenir* seulement. C'est pour cette raison que le temps sert aussi pour la méthode permettant la compréhension des phénomènes et de leur succession.

Voici comment nous entendons résoudre une part des difficultés : partant de l'univers latent, il est devenu impossible de dire que non seulement la conscience ne se fera pas jour (puisque cela ne peut qu'être constaté après coup) ; ni que, par ailleurs, elle *n'y* était pas contenue déjà, au moins *virtuellement*. Or, son *devenir* est plutôt rendu (exclusivement si l'on peut dire) possible empiriquement par ce qui va, en quelque sorte, faire tenir la *matière* dans et au sein d'une certaine *temporalité*, un *flux* la faisant précisément *durer*.

Cette situation doit alors beaucoup aux contingences extérieures, à la fois pour son apparition mais également par la *forme* qu'elle a finalement prise ou contractée à chacun des états *actuels*.

Notre paradoxe se situe à la croisée des chemins où nous n'interrogeons pas seulement le *potentiel en mouvement* (sinon il ne s'agirait pas d'une pure *transcendance*, mais de ce qui est encore observable d'un point de vue génétique), puisqu'il n'est pas encore suffisamment riche pour nous aider à en saisir le contenu. En un certain sens, nous dirons qu'il est trop tôt pour aborder le potentiel en vertu de la contingence extérieure qui peut encore faire apparaître de l'inattendu. D'un autre côté, le *milieu* ou l'*être-au-monde* envisagé

comme expérience empirique reste également insuffisant, étant donné que ce dernier n'éclaire sur « aucun » principe et qu'il est trop tard pour en comprendre le moment de fabrication ou de *constitution immanente*. Il est un vécu, et nous cherchons à fournir une explication théorique. Pourtant il faut bien se tourner vers ce qui « n'est pas encore », autrement nous ne déterminerions pas *déjà* l'objet à partir de la *donation* ou du mode de *donation actuel*, soit le *remplissement*.

Par conséquent, nous nous servirons de cet aspect fondamental du *temps*, où le *mouvement* perceptif arrive « trop tard » une fois le fait concrétisé en devenant actuel : ce moment étant « déjà et également pris » comme tout ce qui *s'esquisse*⁷² dans une *intuition*. L'intérêt de cette méthode consiste à pouvoir confondre notre approche philosophique avec la *forme* contractée du *temps* par le *temps* lui-même, un *temps* en personne, ou bien selon la *chair du temps*. De plus, nous pouvons noter que par ce concept, où il est entendu que l'apparaissant arrive « trop tard » pour une conscience qui se représenterait l'avènement du phénomène, il ne s'agit de disqualifier ni notre conscience ni ce qui est *présenti*, mais plutôt de définir la nature de la conscience comme fondamentalement sans emprise véritable pour ce qui la concerne, sous l'angle essentiel de la passivité. À cela s'ajoute que la *forme* de l'apparaissant n'est « rien de moins » que l'apparaissant lui-même ; la nature n'en diffère pas puisqu'elle a « déjà » *différé*. C'est d'ailleurs *en cela* précisément qu'elle est « conscience de », et qu'il est impossible d'en comprendre (empiriquement) un *retard* sur l'objet. Car, c'est le contraire qui est vrai : si conscience il y a ce n'est qu'en vis-à-vis d'un « non-savoir » de ce qui va se présenter à l'instant suivant. Il en va de même pour le reptilien, lequel a (meilleure) conscience (d'un danger imminent) *parce qu'il ne voit presque rien*⁷³, etc. Ici encore la condition

⁷² Nous comprenons dorénavant ce qu'il convient d'entendre par le terme : « esquisses ». Il ne s'agit pas d'alourdir le concept d'*intuition* par un aspect moins compréhensible et plus éloigné encore de ce que déjà nous avons peine à comprendre mais, pour ainsi dire, ce qui constitue le sens plein de ce que renferme toute *intuition*, à savoir une *indétermination en soi*.

⁷³ Nous voulons dire dans la *limite immanente* de toute *indétermination* quant à ce qui est à *venir*, et conformément à celle-ci uniquement.

sensorielle est confondue avec la forme de vie. Ce qui prouve que notre raisonnement est phénoménologique.

Ce qui ouvrira sur une « science des faits » nous invitera nécessairement à reconsidérer le point de vue des éventualités ouvertes (nous insistons sur ce point), à partir d'un moment *actuel* et sans aucune détermination sur le *devenir* empirique – qui pourtant aura lieu (mais) *tel* qu'il se produira uniquement⁷⁴. Nous interrogerons uniquement ce qui, dans l'instant présent, requière les déterminations futures, ce que nous appelons le *virtuel* et qui dès lors ne relève que des *formes* d'apparitions que laisse présager leur *transcendance*. Par définition, la *transcendance* reste insaisissable et inconnaisable, mais nous observerons une *limite* à hauteur du recoupement entre les diverses propriétés convoquées à chacune des strates de l'Être. Cette limite vaut autant comme impossibilité d'engendrer infiniment des formes à partir d'une perception *actuelle* que pour condition de l'apparaître comme tel. Ce qui ne veut pas dire qu'il est pour autant impossible d'en extraire le *potentiel* sous « forme de principe », sinon de façon *positive* en décrivant « tout ce qui se peut » ; au moins *négativement* et sous *forme* de champ en décrivant « ce qui ne se peut pas » à partir de telle actualité que l'univers tout entier organise. N'est-ce pas d'ailleurs exactement comme cela que procède notre *intuition* qui, à défaut d'établir le *devenir*, s'occupe d'en « limiter » la course en la restreignant au niveau perceptif (c'est-à-dire dans un sens purement métaphysique et objectif à la fois) ?

Or, puisqu'il est impossible de déterminer ce qui, précisément, *n'est pas encore*, notre *intuition* se base sur un *passé* disponible et susceptible de « garantir » des (ou certaines) *attentes* – puis de simplement « garantir », c'est-à-dire de « permettre » d'un point de vue purement *idéel*, mais en tous les cas de manière fonctionnelle, ou « pour » l'action mais « sans en être ».

Le *devenir* n'a encore pas de nom, bien que ce qui adviendra aura été nécessairement là dès l'origine, c'est-à-dire au moment où le

⁷⁴ Ce qui renvoie à l'immanence d'une *transcendance*, voir cette notion, dans *Le vocabulaire de Kant*, Frédéric Worms, *op. cit.*, p. 116.

sujet contracte une *intuition*. Être déjà là ne signifie pas que ce qui advient soit déjà inscrit dans un contenu, c'est-à-dire comme tel dans une *essence*, il conviendra au contraire d'intégrer ce qui n'est pas contenu selon un double plan : à la fois comme transport d'un état vers un autre état, et comme singularité spécifique – ou plus complexe que l'état précédent. Le paradoxe est que la description renvoie à une limite intrinsèque là où, tout également, le sujet contracte une multiplicité des *devenirs*. Faut-il conclure que chacun de ces devenirs présente une forme de détermination sous-jacente que l'individu comprendrait d'une certaine façon, sous une certaine appréhension ? Non, car il n'y a rien qui puisse renseigner sur quoi que ce soit à ce niveau de contraction. Il faudra subordonner ce principe à une dimension psychologique suffisante si nous voulons en rendre compte.

§9. Multiplicité et *flux* homogène : enjeux et difficultés.

Pourvu que l'on ne considère
de la physique que sa forme générale,
et non le détail de sa réalisation,
on peut dire qu'elle touche à l'absolu.⁷⁵

La critique de la science est plutôt positive pour Bergson également. Il y a bien là quelque chose qui touche à l'absolu, mais qui vaut pour les corps et non pas pour comprendre les rapports à l'esprit. Ici, dans cette phrase extraite de *L'évolution créatrice*, il est question de ne pas confondre la forme générale de la physique avec le détail de sa réalisation. Que faut-il entendre par là ? Et quel peut être le rapport avec la difficulté que nous présentons concernant l'esprit ou les lois qui régissent l'*inconscient* ? Par « forme générale », il s'agit d'entendre le processus par lequel cette science parvient à exprimer par des formules abstraites, des symboles mathématiques, le devenir matériel. Mais il semble que déjà apparaît une « limite » propre à cette méthode, car ce qui est décrit, bien que fidèle à ce qui est *en droit* de

⁷⁵ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Puf, 2008, p. 199-200.

se réaliser au détour d'une expérience, ne peut pas « englober » la réalité toute extérieure et en est définitivement séparé. Pourtant, le scientifique en a bien une *intuition*, sauf que celle-ci ne contracte pas le *temps* dans la *durée* mais de manière *intemporelle*. C'est ce qu'il convient de comprendre par l'idée d'une généralité et, par là même, ce qui conduit notre démarche vers ce qui nous « autorise » à nous passer de symbole. Afin de réintroduire la notion de *temps*, *l'intuition* ne doit pas être coupée de « ce » que l'expérience est à même de pouvoir nous faire découvrir au gré de l'instant et du détail. On peut alors penser deux choses :

. *Se faisant*, l'expérience réalise du même coup ses possibles et la réalité qui s'y dessine. Par là, il devient impossible de rejoindre un processus universel ou, du moins, valant pour principe de loi, car le *réel* ne délivre pas un *a priori* du point de vue de l'expérience empirique. Ce qui est *en droit* demeure pour toujours un simple *droit*, tandis que ce qui apparaîtra est nécessairement et par essence encore autre chose. Notre difficulté est de faire coïncider ce droit non seulement avec ce qui va se produire, mais aussi en fonction du sujet et de ses associations d'un type singulier. Mais Bergson veut nous montrer qu'il y a bien encore cette part qui à la fois traverse les époques tout en tenant compte de ce qui caractérise chacune d'entre elles prise séparément. Évoquant le thème de la *liberté* (tel qu'on la trouve chez Bergson) et l'élan de la vie, Camille Riquier montre comment la diversité coïncide avec l'unité du flux en devenir chez Bergson : « Parce que la vie a buté contre les résistances de la matière, elle n'a pu croître sans se diviser, ni se diviser sans diverger, c'est-à-dire sans se différencier en tendances multiples.⁷⁶ »

. L'intuition serait ce qui « permet » d'en rejoindre le *mouvement* originaire dans l'instant présent, comme s'il se poursuivait

⁷⁶ Camille Riquier, *L'évolution créatrice de Bergson, Etudes et commentaires*, Chapitre II « Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct », *Vie et liberté, Pourquoi l'élan s'est-il divisé ? Vie et matière*. Paris, Vrin, 2010, p. 135.

indéfiniment un même et semblable *élan* mais selon des exigences issues des résistances de la matière qui seraient propres aux époques.

En ce sens, l'*intuition philosophique*, appelée également *intuition intellectuelle* est, comme le souligne Bergson : « Une image fuyante et évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe⁷⁷ »

Puis, plus loin, dans ce même ouvrage, on peut lire qu'à partir de cette *vision* directe, soit « de l'esprit par l'esprit », il y a quelque chose d'invariant en elle et que, malgré les divergences d'époques, c'est toujours une seule et même idée que l'on tenterait d'exprimer. Donc, malgré les divergences d'approches selon chacun, malgré la diversité des pensées et au-delà des écarts apparents, il subsisterait une idée identique à elle-même, au-dehors. Or, si nous faisons ce petit détour par la conférence de Bologne du 10 avril 1911, c'est avant tout pour dire que cette *intuition* révèle une objectivité du monde comme « permanence ». Non pas un *en soi* subsistant, non pas une *substance* comme la *res extensa* ou la *res cogitans* de Descartes par exemple, où, critiquant la théorie moderne de la perception, Bergson indique que : « Ni cette conception du corps ni cette conception de l'esprit ne doivent être conservées, en métaphysique, comme des expressions adéquates de la réalité.⁷⁸ »

Soit, toute conception qui oppose le corps et l'esprit est vouée à ne plus rendre compte de la façon dont s'exprime leur intrication respective.

On peut lire aussi que le problème d'une telle approche fait que : « Du côté de la matière, elle érige des qualités sensibles *ex nihilo*. De l'esprit elle devrait, en stricte logique, éliminer l'inconscient, dont M. Rauh, vient de nous signaler si bien l'importance.⁷⁹ »

⁷⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 119.

⁷⁸ Henri Bergson, *Ecrits philosophiques*, Discussion à la Société française de philosophie, 22 décembre 1904, Binet : Esprit et matière, Paris, Puf, 2011, p. 287.

⁷⁹ *Ibid.* p. 287.

À partir de la matière, définie par le concept d'*étendue*, ou comme propriété d'occuper un espace, il est évident qu'on ne comprend pas comment l'on arrive à des sensations comme voir ou entendre, c'est-à-dire comment l'espace devient-il une conscience ? Mais il y a plus grave encore. En adoptant la position cartésienne, le dualisme ou la conception toute mécaniste des corps implique que c'est uniquement par la conscience (*Cogito*), qu'il devient possible de se rapporter à la dimension de l'esprit lui-même. Outre la difficulté qu'a la raison de pouvoir être l'objet de sa propre étude, cette démarche exclut du même coup ce qui est susceptible d'échapper à la conscience. Or, il s'avère que c'est justement l'exploration des couches inconscientes, à même de nous fournir le matériau dont nous avons besoin, qui est hors de portée. Avec Descartes, la conscience est mise au premier plan, recouvrant intégralement ce qui ne provient pas d'elle et qui pourtant est cause de celle-ci. Tout ce qui permet dès lors de théoriser les recoupements entre le corps et l'esprit ne peut que renvoyer au subjectivisme, à une description déjà faussée par les conceptions que l'on aura bien voulu y mettre bien que nul ne s'en rende compte.

Par ailleurs, nous précisons la nécessité d'une approche de *l'inconscient* à ce niveau, où doit foncièrement apparaître un réel dynamisme pour ne rien devoir ni au sujet seulement ni à l'objet exclusivement, mais bien aux deux à la fois : « Car il est impossible de croire que l'objet continue d'agir et d'être, lors même que je ne le perçois plus. De même que mon esprit continue d'agir alors même que je ne le perçois plus.⁸⁰ »

Par là, il n'y a pas d'agir à attendre, auquel cas il faudrait sans doute expliquer la raison pour laquelle le pôle qui n'agit pas parvient à suivre le rythme. On doit plutôt y trouver une modalité toute *virtuelle* qui, au lieu de suivre les *mouvements* respectifs (du sujet comme de l'objet) les prépare et, en quelque sorte, organise le *mouvement* selon les possibles qui se retrouvent au carrefour des multiplicités de

⁸⁰ *Ibid.*, note 153, p. 322.

moments. Autrement dit l'*inconscient* se situe avant toute expérience concrète, mais relève tout entier des imbrications, tant objectives que subjectives, qui donneront effectivement lieu à ce qui se réalise. C'est que Freud est également visé par le problème du *subjectivisme*, notamment en ayant voulu mettre au premier plan la dimension psychologique de l'inconscient et d'avoir voulu subordonner tout apparaître au vécu psychologique de l'individu.

Si Freud a réintroduit, sans le savoir, une méthode *mécaniste*, c'est qu'ayant compris que l'inconscient devait être radicalement hors d'atteinte par ce que peut découvrir la conscience, il aura fallu en quelque sorte compenser la difficulté qu'implique une telle rupture avec les propriétés du corps. Il apparaît donc nécessaire de faire coïncider partiellement la genèse de l'esprit avec le développement physiologique et neurologique. Nous retrouvons par conséquent le parallélisme psycho-physique masqué par l'idée d'un *refoulement originnaire*. Or, s'il doit bien y avoir un refoulement de cet ordre, il conviendra d'en exprimer l'indépendance et la réciprocité mutuelles, entre le corps et l'esprit, de façon *originnaire*, ou pris comme une unité primitive que nous attaquons à leur racine. Il faudra montrer que le « recouplement » ne se fait pas d'une manière artificielle, par reconstruction selon des observations empiriques, mais de façon toute nécessaire et au même titre que leur principe de dissociation. Ce qui veut dire que l'homogénéité du *flux* « comprend » la variété des *devenirs* multiples, autant pour le symptôme (le corps devenant conscient) que pour ce qui relève des individualités proprement dites.

Il se présente donc plutôt une « pure » coïncidence, au sens phénoménologique, un recouplement certes *idéal*, mais qui n'a rien d'abstrait comme ce que l'on trouve dans le symbole mathématique ou dans ce type d'*intuition*, entre la matérialité du corps et la spiritualité de l'âme. Si, au contraire de la croyance commune, ceci est plutôt révélé, pour ne pas dire montré, pointé par l'esprit tel qu'il se donne à la fois « par » et « pour » cet esprit, nous ajoutons que le *temps* (lui-même, si ce n'est *qu'en esquisses*, ou *en chair* et peut-être

également *en os*) en formule un certain aspect « pour » un *sujet* et non pas *déjà* « dans un sujet ». Et si de telles *esquisses* coïncident avec les *esquisses* du monde, c'est encore parce que l'on trouve : « Dans la perception sensible, une espèce de coïncidence entre le sujet et l'objet, la perception extérieure ne se faisant pas « à l'intérieur du cerveau », mais dans les choses mêmes.⁸¹ »

. Le monde ne peut lui-même apparaître qu'au gré des *esquisses*, il n'est pas un donné absolu, en ce sens car nous ignorons tout des raisons qui produisent tel monde et pourquoi en constate t-on tels effets. Ainsi, les époques peuvent changer, la *vision* ou *intuition* d'un seul n'en change pas moins, non seulement pour un sujet qui participe au mouvement, car cela renvoie avant tout à une *vision* qui peut s'avérer particulière et subjective ; mais surtout en fonction de l'instant où nous saisissons cette réalité *comme le lieu d'une expérience commune*. Nous voulons dire par là que la *subjectivité* concourt avec l'expérience objective (en-deçà ou au-delà de toute interprétation et de la représentation individuelle), elle-même changeante, et qu'il n'y a rien de plus dans notre intime perception et en qualité de changements, qu'on ne retrouve dans ce qu'une époque nous donne à percevoir. Jankélévitch reprenant les mots de *L'intuition philosophique* de Bergson le redit d'ailleurs en ces termes : « Spinoza et Berkeley, vivant en d'autres circonstances, eussent sans doute écrit d'autres œuvres, formulé d'autres thèses que celles que nous connaissons : mais nous étions sûrs d'avoir du spinozisme ou du berkeleyisme tout de même.⁸² »

De cet argument, que nous développerons ultérieurement, nous proposons une possibilité de s'extraire de toute subjectivité qui, paradoxalement, ne permet pas de faire l'économie d'elle-même ! Le spinozisme reste la philosophie d'un philosophe et n'est pas celle d'un autre. Autrement dit, c'est le contenu relatif à une certaine époque qui

⁸¹ *Ibid.*, p. 287, et aussi, pour cette thèse, voir : Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, *op. cit.*, chapitre I et IV.

⁸² Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, Puf, 2008, p. 24.

peut ainsi varier, non pas les *devenirs* de l'*idée* platonicienne ou de la *nature naturante* telle qu'on la trouve chez Spinoza. Il y a donc une *temporalité* qui n'appartient à aucune époque, bien que ce ne soit que par l'époque que la temporalité vient à apparaître : « irréductible » également « irréversible », et pourtant si liés qu'on ne s'imagine même pas pouvoir les dissocier, le moment d'une « époque » (*épokhè*) et le *temps* qui ne fait que la traverser ne sont qu'une seule et unique chose. De même, l'individu qui donne naissance à une pensée est à la fois la pensée *se faisant* et la *forme* concrète que cette pensée prend soudainement – bien qu'inattendue. Ce qui veut dire qu'au lieu de rechercher « comment » *est* le monde, on se demandera « pourquoi » il est tel qu'il se présente. Pour cela nous maintiendrons deux points essentiels :

. Que la *perception* est « contemporaine » à toute *forme d'intuition*, elle « en » *est*, si ce n'est *par* ce qu'elle y apporte *d'essentiel* – bien qu'en rien il ne nous soit donné de la réduire à l'intuitivité comme telle.

. Qu'il doit bien figurer un *minimum* permettant d'exprimer autant la *corrélation* sujet-objet et la *forme* de l'apparaître comme tel.

§10. Singularité et transcendance.

La chose même
est toujours plus loin.⁸³

C'est que, comme êtres passifs,
nous nous sentons pris dans une masse de l'Être
qui nous échappe.⁸⁴

D'après ce que l'on vient d'exposer, il est impossible de s'attendre à une *indétermination* essentiellement ouverte, sans que rien de clos ne vienne par le même coup refermer la *transcendance* au moins pour que quelque chose de *déterminé* advienne – ou même

⁸³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 106.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 143.

surgisse. Mais, comment parler encore d'une *déterminité de l'Être* au lieu d'une transcendance vers l'inconnu ou l'inconnaissable ? Se pose ici toute la difficulté afin de permettre une *réduction* appropriée. Il nous faut, en effet, soit trouver à hauteur du *devenir* quelles sont les *virtualités* renvoyant à notre *vécu de conscience immanent* ; soit, inversement, faire descendre notre « principe » d'engendrement au niveau des sous-couches de notre conscience afin de voir ce qu'elle peut *encore* apercevoir dans son propre dépassement. Pourvu qu'il nous soit permis de rencontrer ce qui caractérise l'originalité ou ce qui s'origine à partir d'une expérience, sans jamais s'y réduire, ou donnant lieu, par la suite, à une pensée, une représentation, un sujet..., la *déterminité* n'a rien d'arrêté puisqu'elle aura à « se confondre » avec *l'Être virtuel*, sinon notre approche deviendrait périlleuse. Ce point est une difficulté car ce n'est « que » partant d'une expérience que *quelque chose d'absolument autre* arrive ou est à même de se réaliser, autrement il ne peut plus s'agir non plus d'une singularité à part entière. Nous sommes pris entre deux feux : l'impossibilité d'évoquer la finitude au sens heideggerien et l'impossibilité d'en faire entièrement abstraction. Il nous reste à redéfinir ce *milieu* d'un *devenir* propre, c'est-à-dire, à mi-chemin entre *liberté* et *nécessité*.

Précisons que, sous un autre angle, il ne faut pas attendre que cette *singularité* se présente pour en désigner tout le sens, autrement nous oublierions d'y voir la genèse et ce qui rattache cet objet à ce qui le précède. Ce qui est un paradoxe important, s'il ne constitue pas déjà une sorte d'aporie. Pour éliminer les difficultés insurmontables, nous proposons une triple démarche :

. C'est donc à nouveau frais que l'on pensera *dualisme* « méthodologique », où il conviendra de scinder (disons provisoirement) en deux parts ce qui revient au passé et ce qui appartient à l'avenir dans ce que nous appelons le présent, *flux* permanent, ou *présence*. Notons que si Bergson ne sort pas non plus d'un *dualisme*, la *matière* et *l'esprit* y étant présents comme *irréductibles*, il ne faut pas confondre cette approche avec le *dualisme*

au sens cartésien, laquelle confond implicitement méthode et description du monde. Descartes s'inscrit pour cette raison dans le courant de pensée réaliste, tandis que nous tentons une description du monde. Chez Bergson, en revanche, le *flux* qu'il décrit n'est pas composé d'éléments divisibles.

. En fonction de l'incapacité à parler du *flux* autrement que par l'opposition conceptuelle entre l'aspect *virtuel* et l'aspect de *l'actuel*, il est important également que le *virtuel* ne contienne « rien de moins » qu'on ne puisse trouver dans *l'actualité* d'une expérience. En somme, parce que l'expérience ajoute bien quelque chose qui la rend unique, mais, d'un autre côté, il est impossible d'appréhender comme tel son objet, *avant même* qu'elle ne se soit réalisée. Comment va t-on rendre explicite cet ajout, sachant que figure bien dans le *milieu* actuel l'ensemble des déterminations à venir ? Il s'agirait donc d'évoquer ce qui rend possible une certaine « expérience du *temps* », que seul un *vécu de conscience* parvient à réaliser, mais sans la vivre concrètement, reprenant à la lettre l'affirmation bergsonienne : la recherche d'une seule « image moyenne, ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'*essence* d'une chose. *La forme n'est qu'un instantané pris sur une transition.*⁸⁵ » (souligné par l'auteur).

Une telle description nécessite la prise en compte de la *multiplicité* que le *réel* manifeste, ou le sujet peut à tout instant saisir au cœur d'un *mouvement* simple – au détriment de quoi nous ne pourrions jamais rien y comprendre, autrement dit ce qui est *irréductible* au niveau du *dualisme* que nous présentons n'est rien de moins que l'*irréductibilité* des moments ou des qualités qui forment un tel *mouvement*. La méthode coïncide avec les propriétés du *temps* tel que nous le désignons, mais ne s'y confond pas, ne prétend pas être du même ordre étant donné que la démarche est avant tout

⁸⁵ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 302.

philosophique. Cependant, c'est parce que la description est distincte de la réalité, qu'elle ne cherche pas à l'imiter, que nous prétendons en être fidèle – pourvu que derrière les notions de *virtuel* et *d'actuel*, le recouvrement soit intégral. Ce qui renvoie à une prise en compte de la *totalité* pour la *constitution*, tel que nous l'aborderons au quatrième chapitre avec Patočka et la notion de *cosmos*.

Énonçons brièvement pourquoi faire appel à Patočka pour répondre à cette difficulté. Dans sa *réduction eidétique*, Husserl semble bien nous placer au cœur de l'*ego transcendantal*, où rien d'extérieur ou appartenant au monde n'apparaît comme tel. C'est uniquement à partir de cet ego, comme « je » qui opère à la fois des synthèses actives et passives, que la *constitution* de l'univers est rendue possible :

Le fait qu'une nature, qu'un monde de la culture et des hommes, avec leurs formes sociales, etc., existent pour moi, signifie que des expériences correspondantes me sont possibles, c'est-à-dire que indépendamment de mon expérience réelle de ces objets, je puis à tout instant les réaliser et les dérouler dans un certain *style synthétique*.⁸⁶

Seulement, Husserl met indirectement l'accent sur le monde en tant que tel. Sa démarche consiste bien à distinguer la genèse active de la genèse passive, mais jusqu'aux abords de cette dernière, il est question d'un tout premier apprentissage dans le monde extérieur où l'on a déjà contracté des *habitus*. Ces deux affirmations que nous présentons nous éclairent sur la position adoptée, empêchant à la fois l'apparaître d'une véritable transcendance qui échappe au moi-même s'il y est formellement impliqué ; et une prise en compte de la subjectivité co-constitutive de la réalité telle qu'elle se produit au travers de notre expérience :

D'une part, pour Husserl : « La constitution transcendantale de tels objets, ayant rapport aux activités intersubjectives (comme celle

⁸⁶ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Quatrième méditation §37 Le temps : forme universelle de toute genèse *egologique*, Paris, Vrin, 2001, p. 129.

de la culture), présuppose la constitution préalable d'une intersubjectivité transcendantale.⁸⁷ »

D'autre part : « La constitution par l'activité présuppose toujours et nécessairement, comme couche inférieure, une passivité qui reçoit l'objet et le trouve comme tout fait.⁸⁸ »

Or, dans l'idée de trouver l'objet « comme tout fait », il y a bien plus que ce que l'on pourrait formuler à partir d'une région statique, substantielle et sans *devenir*. Comme l'on peut l'apercevoir, même si la phénoménologie husserlienne montre une *dynamique du temps*, il n'en reste pas moins qu'une partie de la *constitution* reste encore enfermée dans le passé, ou ne sort pas d'une certaine couche inscrite à tout jamais dans le présent. En contrepartie, pour également éviter le *subjectivisme* inhérent à ce système, au niveau de ce qu'il faudra ultérieurement amener pour comprendre après coup ce que renferme « l'*a priori concret* ⁸⁹ » selon Husserl, il faut que *l'ego* soit déjà chargé de cette dimension *irréductible à l'intersubjectivité*. Disons que le « principe » suppose encore et nécessairement une forme *intersubjective*, autrement il n'y aurait plus d'*ontologie*. Celle-ci étant rendue si pauvre dans notre description, dépouillant le plus que l'on pourra le « contenu » d'une possibilité *a priori*, elle se trouvera reléguée au même rang que la *constitution du cosmos* et de son *devenir*. Cela n'est rendu possible qu'avec Patoka.

. En troisième lieu, en quoi sommes-nous autorisés à une telle *réduction* (si toutefois il s'agit encore d'une *réduction*) ? Qu'est-ce qui peut bien rendre légitime d'enrichir (conceptuellement) l'un des aspects de la réalité temporelle (le passé *virtuel*) d'une certaine façon et non pas d'une autre, afin que l'appauvrissement de l'autre aspect (*actuel* pris sous l'égide du *devenir* ou expérience en tant que telle mais considérée à un niveau *transcendantal*) n'en souffre aucunement tant sur le plan économique que *dynamique* ?

⁸⁷ *Ibid.* p. 132.

⁸⁸ *Ibid.* p. 133.

⁸⁹ *Ibid.* p. 137.

Même en se réclamant d'une philosophie *a-subjective*, comme Patoka nous y amène, l'*intuition philosophique* n'a de sens que par la *singularité* d'une *vision* qui incarne *concrètement* le *mouvement* d'une pensée et d'une expérience. C'est dire la difficulté d'une appréhension qui se réclamerait d'une parfaite autonomie à l'égard de ce qui en permet justement l'originalité, à commencer par ce fait incontestable qu'elle n'a pas encore eu lieu. Nous conserverons cette idée de *corrélation* uniquement pour la *méthode*, lorsque notamment nous mettons autant en parallèle qu'entre parenthèses l'interprétation subjective, l'apparence ou l'illusion proprement dite. Autrement dit, il n'y a pas un *sujet*, partant duquel on déterminerait des lois de succession et d'apparition ; c'est le contraire qui est vrai, à savoir que tout ce qui apparaît *est* « pour » un sujet. Mieux, ce que l'un fera n'est pas moins contenu *virtuellement* chez n'importe quel sujet, pourvu que nous soyons clairs sur ce que nous désignons derrière le mot « semblable ». Ce terme doit ainsi inclure toutes les différences susceptibles d'épuisement en lieu et occasion donnés. Incluant avec elle tout ce qu'un sujet peut entendre, ou est à même de comprendre, la *donation* est « plus » que ce qui serait absolument sans sujet, indépendant de lui, et cependant « moins » que ce qui va en résulter à l'issue de ses propres représentations. Soit, et en ce sens : l'apparaître comme tel n'est rien de *moins* lorsque nous interrogeons sa « condition » et uniquement celle-ci, que ce qui s'y trouve dans l'expérience après coup. Dans un autre sens, en suivant Bergson :

. à l'instar de Kant, « Dire que la connaissance vient du sujet, et qu'elle empêche la donation immédiate d'être objective c'est nier *a priori* la possibilité de deux espèces très différentes de connaissance, l'une statique par concept, où il y a séparation entre ce qui connaît et ce qui est connu, l'autre dynamique, par intuition immédiate, où l'acte de connaissance coïncide avec l'acte générateur de la réalité.⁹⁰ »

⁹⁰ Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, Puf, 1972, p. 773.

Ici, l'acte est pourtant bien générateur d'un quelque chose qui n'était pas encore advenu, lorsqu'un type de connaissance – *intuitif* – suit et coïncide avec lui, progresse de concert avec la dynamique *virtuelle*. Mieux, la perception et le défilement pris objectivement ne sont qu'une seule et même chose, là où notre souci de « méthode » doit néanmoins inclure une fausse et provisoire dichotomie. Ce qui veut dire qu'une « condition » d'apparaître est *commune* avec ce que nous pouvons en connaître, si toutefois nous prenons bien garde à ne pas faire usage du mauvais genre de connaissance, c'est-à-dire sans la médiation de la connaissance discursive et conceptuelle. C'est donc bien à l'égard d'une certaine *inconnue*, que la « conscience » peut à la fois connaître sans médiation *et vivre*, que nous orientons notre travail de recherche. Or, partant du *moi*, c'est ce qu'il *n'est pas* (encore) qui seulement permet d'aborder cette *ouverture* de l'*Être*.

Le problème qui se pose est alors de savoir comment cette *détermination*, issue d'une expérience effective, s'impose-t-elle ? Il semble qu'en contrepartie, ce qui revient ou appartient au monde (exigences matérielles, morales, culturelles...), le sujet parvient à le constituer « tout également » ou « tout autant ». A sa propre échelle sans doute, mais par là il ne se trouve rien de moins de ce que l'on trouve dans *l'être-au-monde*, bien que le sujet ne peut *qu'être* affecté par cette *transcendance*. Tout ce qui précède l'individu bénéficie d'un statut qui ne met pas le sujet à l'extérieur, l'impliquant comme s'il y était pour quelque chose du point de vue de sa liberté. En d'autres mots, on observera ce lieu où les frontières se brouillent, entre le *déterminisme* compris dans une expérience comme relevant d'un passé ou de l'histoire, et *l'indétermination* où le sujet vient à apparaître au même instant. Il convient donc de pouvoir s'entendre sur le « tout également », c'est-à-dire tout autrement que comme une « réduction phénoménologique ». Ne pouvant être question d'une rivalité ou bien d'un poids qu'il s'agirait de mesurer objectivement et, de plus, impliquant naturellement des enjeux moraux, nous partirons du *sentiment*. Non pas un *sentiment* psychologique et subjectif, il ne

s'agit pas d'une *introspection* subjective⁹¹ ou psychologique, mais d'une *transcendance* dont la *valeur* est néanmoins perceptible *en droit pour un sujet mais* « également » *communément*. Quelle est « cette part » où s'abolit la contradiction du *moi* et du *non-moi* dans une nature de sujet, c'est-à-dire à l'endroit où le monde (comme *être-au-monde*) reste subordonné « tout autant » au premier qu'au second ? Nous comprenons donc qu'il ne peut pas être question d'une pure *intersubjectivité*, d'un principe abstrait, mais plutôt de ce qui ne peut qu'impliquer une incarnation avérée.

Il ne s'agira pas non plus ou pas seulement, du moins dans un premier temps, de confondre absolument le posant et le posé, le touchant et le touché, comme on peut le voir chez Merleau-Ponty, mais de dire ou de montrer qu'à l'intersection des deux sections d'une même et unique *constitution*, il appartient au sujet d'en former objectivement une *impression*, quelque chose de nouveau, un *enroulement* qui n'a rien d'anodin ou de parfaitement neutre - à ce niveau du moins. Pour le comprendre, il sera nécessaire d'insister sur la notion d'*irréversibilité*, où quelque chose de plus s'y ajoute bien, puisque le retour en arrière est impossible. Autrement dit, Merleau-Ponty ne peut qu'avoir raison lorsqu'il écrit que : « Le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, deux segments d'un seul parcours circulaire.⁹² »

Plus loin nous montrerons qu'effectivement une *indistinction* à ce niveau est plus que légitime, elle nous permet de voir dans le *prisme du temps* une *forme* du *fini* où tout ce qui se présentera ultérieurement ne peut qu'y être déjà contenu – pourvu que l'on s'emploie à désigner quelque chose de bien ultérieur. Précisons : parce déjà contenu, il n'est sans doute pas question d'évoquer en ce lieu qui n'est pas encore avéré, ce qui va apparaître ; mais plutôt, par une approche inversée, il s'agira d'entendre tout ce qui n'est pas en

⁹¹ Nous renvoyons aux analyses qui dénoncent un subjectivisme dans la philosophie de Husserl et qui rendent la réduction phénoménologique abstraite.

⁹² Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., L'entrelacs – Le chiasme, p. 181.

mesure de se réaliser concrètement et, comme si *l'intuition* en contractait la forme, le sujet serait en parfaite mesure d'en comprendre quelque chose. Ici, l'ensemble des propriétés physiques ou physiologiques de notre corps ne sont rien de plus ou de moins, par la capacité du *sentir*, que ce qui s'*apprésente* dans le *corps charnel*. Il y a bien une *transcendance* de la part du *vécu de conscience*, mais le *corps charnel*, pour ainsi dire *le corps vivant*, coïncide en tout lieu avec cet environnement qu'il découvre. Non pas que l'on aurait traduit le monde en des termes capables de refléter toute la dimension du *corps*, c'est-à-dire de manière arrêtée et statique, à partir d'un *moi* posant ou tel que la réalité se présente comme expérience que je réalise. C'est l'inverse qui est vrai, déjà avec Merleau-Ponty, la *chair* du monde est en *mouvement*, c'est une dynamique qu'incarne en tout lieu le corps vivant, et c'est pourquoi il y a « réversibilité » entre ces deux dimensions (disons parfaitement hétérogènes) de *l'Être* – qui au fond n'en forment qu'une seule et unique inconstance en quelque sorte. Plus loin, une note en bas de page précise l'argument suivant : « De sorte qu'entre son et sens, parole et ce qu'elle veut dire, il y a encore rapport de réversibilité et nulle discussion de priorité, l'échange des paroles étant exactement différentiation dont la pensée est l'intégrale.⁹³ »

Pour terminer cette présentation de l'ensemble des conditions à observer dans cette approche de *l'intuition*, rappelons-en les priorités et l'urgence autour de trois axes principaux :

- *L'irréductibilité* des moments en vertu de la qualité des parties qui composent le temps, que nous aborderons avec Bergson.

- Le souci pour une *ontologie du mouvement*, que nous aborderons avec Merleau-Ponty et Fichte.

- Puis cette difficulté à conceptualiser la conciliation entre *transcendance* et *limite* afin de rendre compte d'une « singularité » spécifique qui revient à un *moi transcendantal sans ego*.

⁹³ *Ibid.*, p. 188.

Insisterons sur le problème de *l'irréductibilité* pour clôturer ce premier chapitre, lorsque nous développerons en profondeur au chapitre suivant les difficultés propres à nous mettre sur la voie.

§11. Un essai d'ontologie fondé sur l'*irréductibilité* des moments.

De ce point de vue, s'il y a bien quelque chose de spécifique dans tout ce qui se produit, et qui existe *par soi*, dans ce qui *se* réalise dans l'*immanence* du *temps*, voire *s'effectue* si nous revendiquons l'expérience, c'est bien cette part d'*irréductible* qu'il s'agit de désigner et de décrire dans la mesure du possible. Aussi, lorsqu'un phénomène apparaît, il ne peut pas être donné sans un sujet, exactement au sens que nous venons de décrire au niveau de la co-appartenance au monde. Mais, d'un autre côté, ce qui émerge *pour un sujet* ne peut pas non plus être privé d'un objet qui apparaît *tel quel*. Même si on ne les dissocie pas, le *sujet* et l'*objet* ne parviennent pas à être confondus, car l'*intuition*, c'est toujours viser un objet qui se trouve *au dehors* (c'est une vision « extatique » dira Jankélévitch), ou qui n'est en rien *réductible* à ce qui s'est présenté jusqu'ici, ou bien encore renvoyant à ce que l'on connaîtrait *déjà*.

Pour ce motif, ne pas connaître d'abord ce qui ne va apparaître qu'ultérieurement, car cet objet peut encore ne pas être, ou du moins ne pas être tel qu'on aurait pu le penser. Cet objet est toujours déjà une « forme » d'apparition pour un *sujet* qui a nécessairement à voir selon un rapport avec la *totalité* qui engendre cette *apparaître-là* – bien que chacun ignore sous quel angle aborder un tel rapport. Sans jamais pouvoir *se limiter* ni au passé de l'individu ni à ce qui aura *déjà* pu se produire dans le monde extérieur ; pourtant c'est encore en continuité avec ces deux ordres qui accomplissent un *devenir* : un *presque rien* qui est à la source de *modifications* insoupçonnables.

D'où l'importance du concept d'*irréductibilité* entre les *qualités*, d'une part, mais également entre l'*essence* et le *fait* concret d'autre part. Puis avec ce que renferme ou *concentre* le sujet psychologique –

ou, ce qui revient au même, du coup : relativement à la dimension *temporelle du sujet*. Nous disons qu'il n'y a d'*intuition* que du *temporel* et nous rejoignons ce que peut écrire Jankélévitch à propos du *temps* : « Seul Bergson a fait un puissant effort pour saisir en lui-même l'insaisissable sans trahir la spécificité et l'irréductible originalité de ce grand *méconnu*.⁹⁴ »

Dans cette citation, nos yeux vont droit vers le moment d'une « irréductible originalité ». Ce qui signifie que, d'une part, jamais ce que nous pouvons en saisir pourrait *s'y réduire* et que, d'autre part, cela même constitue bien et à part entière une « originalité ». Originalité car chaque instant ne peut *qu'être* différent, mais on peut tout également, en phénoménologie du moins, détenir l'idée qu'en vertu de *ce* dont nous faisons l'expérience, il subsiste aussi quelque chose d'original – donc en rapport à ce qui a pu se présenter jusqu'ici (le passé, l'histoire) et pas seulement pour ce qui concerne les instants pour eux-mêmes. Il doit y avoir un point de jonction y révélant l'objet.

Donc, afin de détenir (si l'on veut, car on verra qu'il n'y a rien à détenir du *tout - de la totalité sous-jacente*) ce qui est « en train de se faire », ce qui est en train de « se réaliser », nous tiendrons compte d'une dimension de *l'Être* « devenant » subjectif (*néant* de *l'être* pourtant, soit ce que ce dernier *n'est pas* !). Ce dernier appréhende le *temps à venir*. Sauf que cette dite *appréhension*, que nous tentons de « neutraliser » dans son « passage » même, ne doit pas (non plus) se faire d'une manière toute *symbolique* ou abstraite, comme le décrit Bergson à propos du mécanisme cinématographique⁹⁵ capable de diviser le *temps*. C'est que, parlant de *devenir*, il ne s'agit pas tant d'un « pouvoir attendre » comme si quelque chose était et qu'autre chose sera ou serait. Dans cet « attendre-là », que nous traduirons par ailleurs avec Maldiney, par « l'attendre rien », il suffit de comprendre

⁹⁴ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Tome 2. La méconnaissance, le malentendu, Chapitre III : La temporalité, Paris, Seuil, 1980, p. 91.

⁹⁵ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, Première partie : Croissance de la vérité. Mouvement rétrograde du vrai, où il est question de la *réintégration du réel*, p. 12.

le « germe » d'un seul instant qui ignore « encore » *avec exactitude ou avec détermination* ce qui va réellement *advenir* – et que pourtant le présent contracte en tant que tel. Frédéric Worms exprime ce passage à la lumière de Bergson, où il est question de ce paradoxe, à savoir que si : « L'esprit ou la mémoire peut conserver en soi tout son passé, c'est que la conscience le fait déjà *dans le présent* de la perception.⁹⁶ »

C'est pourquoi la « détermination » de l'Être, comme ce qui demeure en retrait sans pour autant être moins présent, ou présence, doit y être entendu en tant que « pôle subjectif » pour tout ce qui adviendrait par le biais du « pôle *transcendant* » de l'objectivité elle-même (ou *en chair*). Par conséquent, nous dirons que quelque chose *est déjà* là pour autant que précisément il *n'est pas* là. D'une part, il n'est pas *là* car il est *en retrait*, d'autre part, il n'est pas *là* parce que ce qui apparaît est *déjà un n'être plus là – bien qu'il ne soit pas rien* mais existence au *passé*. Ce que nous appellerons : la *chora*, est cette « distributivité » sous-jacente qui laisse toujours apparaître « quelque chose de *tardif* » - mais par définition. Ce n'est donc pas « rétrospectivement », que nous serons dans la capacité d'en dire quelque chose, puisqu'il sera, pour le coup, excessivement *trop tard* pour en parler, au même titre que, pour Jankélévitch : « Il n'est jamais trop tard pour connaître les choses sans durées.⁹⁷ »

Autrement dit, pour Jankélévitch, « il n'est jamais trop tard » sous-entend qu'il n'y a pas de quoi être en retard là où précisément il n'y a pas de *temps* ! Nous ajoutons que si, pour nous, il est trop tard, c'est parce que le « moment » d'en évoquer le passage est (*en chair*) justement déjà passé, et que l'on a affaire à du symbolique abstrait là où, juste l'instant d'avant, l'*intuition* avait bien encore un contact *immanent* avec la réalité qui se déroulait avec elle – ou plutôt en elle-même. Ce contact, nous ne l'avons pas perdu en cours de route, car comme le remarque très bien Bergson, même à ce moment où la science délibère, elle s'établit *en relation avec le réel*, que celle-ci

⁹⁶ Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, *op. cit.*, p. 155.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 21.

pourtant découpe. *Réel qui se laisse* donc « encore » découper selon des parties. Même si les divers éléments sont recomposés artificiellement ou arbitrairement, ils ne demeurent pas moins en continuité avec des *mouvements* – d’autres types (non moins abstraits sous leur forme d’apparence). Le problème que revendique la méthode ne renvoie pas à un défaut de réalité, mais à une réalité tout autre que celle que nous prétendons connaître par des procédés mathématiques ou physiques. C’est bien la modalité de connaissance qui est visée par Bergson, et l’illusion en laquelle le découpage abstrait parvient à placer notre fausse compréhension du monde. Si maintenant une approche appropriée nous permettait d’exprimer objectivement la continuité du mouvement, à l’intérieur même du découpage arbitraire que nous réalisons dans notre inévitable confusion entre l’espace et le temps, nous aurions par là affaire à la réalité. Disons qu’il est toujours question de *flux* et le scientifique n’a pas tort quand il prononce des lois, il se trompe juste dans la prétention selon laquelle celles-ci appartiendraient à la *totalité* du *réel*. Par conséquent, il existe une manière de se servir *positivement* de cet aspect qui nous passerait par-dessous le *symbolique*.

Par ailleurs, si les lois, par exemple physiques, ont quelque chose de véridique, une *forme de détermination* doit bien pouvoir apparaître déjà à l’état *virtuel*, où nous verrions (déjà) de l’espace – peut-être pas *en fait*, mais *au moins en droit* – intégrant une dimension véritablement temporelle – c’est-à-dire en *durée*. Comme notre corps est aussi une propriété de cet espace, il n’est pas exclu, bien au contraire, que cette partie extensive puisse faire l’objet d’une intuition.

De là à réduire l’*intuition* à de l’*espace-temps* est une exagération qui pour nous aura fait son *temps*. Mais nous n’avons pas encore défini la manière qui permettrait d’orienter notre savoir vers du *temporel* qui ne se mélange pas à autre chose. On ne prétend d’ailleurs pas être en mesure de l’exprimer, puisque, au contraire, nous conservons la « condition » de l’apparaissant *comme tel*, c’est-à-dire

cette part du *néant* qui ne laisse pas l'Être en quelque sorte dans sa pureté initiale.

Nous posons donc la question de savoir ce qu'est l'Être dans son *devenir*. Et qui parle d'un *devenir* de l'Être peut évoquer à la fois son passage *temporel* ainsi que ses *formes* d'apparitions selon les *flux* en *devenir*. Ce n'est donc pas uniquement par un axe horizontal du *temps* « qui passe », qu'il faut l'aborder, mais en un *temps* qui est « également » « passé » tout en prolongeant son *devenir* sur un axe, pour ainsi dire, vertical. Par ce dernier, il peut être question de la contiguïté entre les sciences positives, comme la physique que l'on vient tout juste d'évoquer, la philosophie, mais également *la vie* et son quotidien, c'est-à-dire *tel* que *chacun* en fait *la* rencontre, *la* côtoie en permanence – donc de manière on ne peut plus familière (Heimlich). D'autres *flux* ne sont pas à exclure, pourvu que l'important reste au niveau d'une « intuition unique » et de son approche par le concept bergsonien de *durée*. Ainsi : « Le philosophe doit aller plus loin que le savant. Faisant table rase de ce qui n'est qu'un symbole imaginaire, il verra le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir.⁹⁸ »

Enfin, il y a bien quelque chose de « rétrospectif », un *Je-ne-sais-quoi*, pour reprendre la formule de Jankélévitch, dont nous sommes le témoignage vivant, où : « A tout instant nous sommes sur le point de l'attraper, et à tout instant il est sur le point de s'échapper, il est littéralement *évasif*.⁹⁹ »

Cela, nous le comprenons lorsqu'une certaine chose se produit effectivement, qu'elle ne pourra jamais être retrouvée à l'identique puisque chaque instant est *irréductible* à lui-même, ce qui dès lors vient à échapper n'est pas sans laisser une impression vive de l'avoir détenu un jour, un instant seulement. Et qu'inexorablement, cette part constitue désormais un tournant pour nos expériences *à venir*. Étant

⁹⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 368.

⁹⁹ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien*, op. cit., Tome 2. La méconnaissance, le malentendu, Chapitre III : La temporalité, p. 93.

même dans l'incapacité de mieux comprendre en quoi cet « ainsi » aurait bien pu consister en lui-même, et se retrouvant soi-même dans la totale incapacité de savoir ce qui en ressortira ultérieurement, dans un devenir prochain, ce moment-là n'est définitivement pas rien. Il est, pour employer les termes de Jankélévitch encore une fois ce que : « L'homme, pour sentir intensément, doit ressentir ce qu'il a senti [...], l'homme aspire à la deuxième connaissance, connaissance méditée, qui est reconnaissance.¹⁰⁰ »

Cette « aspiration » n'a pas besoin d'être réalisée, qu'elle soit juste là nous suffit. Car on peut dire que cet aspect nous échappe par deux fois : une première fois par ce que nous n'en décidons pas, nous n'en décidons rien, ni que quelque chose revienne, ni comment cela se représentera. Une seconde fois à cause de ce qui reste impossible à décrire ou tout au moins à pouvoir évoquer, sans que pour autant nous soyons privés de la conscience que rien de semblable ne pourra se reproduire une seconde fois. Si l'on prend bien en considération que nous serons différents, et parce que l'occasion est unique par ce qui lui permet de produire l'événement, pour ce double motif rien ne réapparaîtra. Pourtant, cette aspiration n'est pas vide de sens, elle est tout simplement une part de *nostalgie* qui, malgré tout, et néanmoins, conserve une progression de notre souvenir sur lui-même. En l'occurrence, ce que nous venons d'introduire n'a même nullement besoin que l'on se souvienne, il suffit de voir qu'à notre insu le procédé suit sont cours, et que les apports de Jankélévitch à cet égard servent à montrer l'enjeu à l'endroit où, d'ordinaire, nous n'apercevons rien...

Or, d'une certaine façon, cela peut être évoqué sous l'angle d'un « destin » ou sous la *forme* du déterminisme si toutefois l'on tient compte de certaines caractéristiques que nous présentons ici :

. Nous ne présentons pas la chose comme ce qui serait écrit par avance, ou prescrit, prévu ou prévisible, comme si nous pouvions lire

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 94-95.

ce qui se dessine à l'intérieur d'un instant présent ce qui va se passer ensuite, bref un anticipable.

. Il s'agira plutôt d'évoquer un *devenir* sans jamais pouvoir dire en quoi il consiste dans son exacte détermination. Non pas que nous manquions de moyen dans cette compréhension, mais parce que la nature elle-même ne s'installe pas d'emblée dans ce cadre des prévisibilités.

Il faut alors dissocier deux points :

. Ce qui peut faire l'objet d'une anticipation au sens traditionnel est purement vide d'intérêt, car nous manquons la réalité qui se *constitue* pour ainsi dire... continuellement.

. Puis, tout ce qui, dans l'apparaître *comme tel*, ne peut absolument pas, non seulement partir de rien, mais ne peut pas non plus y être étranger : puisque c'est une *immanence*. Pour ce point, précisons juste que « si » *transcendance* « il y a » (et comment en pourrait-il être autrement ?), celle-ci ne présente rien de chaotique, ce n'est pas à partir d'un coup de théâtre, que les phénomènes se succèdent via leur apparition, malgré toute leur divergence apparente. Et qu'il y figure bien de l'ordre !

Par exemple, à un *stimuli* ou pour une tension correspond une réponse, un abaissement de cette tension qui tentera de la reconduire dans le *temps*. L'objet ou l'objectif visé est possible, mais jamais atteint d'une manière adéquate. Maldiney l'évoque de cette façon : « Le fossé qui sépare pulsion et liberté est une faille dans le moi.¹⁰¹ »

Nous allons analyser cette « faille », cette *béance de l'Être* qui rappelle que toute *intuition* renvoie à une « forme » d'anticipation de ce qui par *essence* ne se laisse pas anticiper ou appréhender par la conscience. Ce qui veut dire que les moments tant de la liberté que de ce qui détermine le sujet dans ce qui le réalise est en-deçà des apparitions, et qu'il nous faut alors rechercher l'endroit où leurs

¹⁰¹ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 112.

frontières se brouillent encore à l'endroit d'une discrétion qui ne les opposerait pas encore.

§12. L'en-deçà des apparitions : hétérogénéité temporelle et *mouvement*.

. Si la conscience joue un rôle (qui n'est d'ailleurs pas minime ou négligeable tant il en va en grande partie de notre existence) dans ce qui se produit (et tel que cela se produit effectivement) bien qu'elle soit loin d'en *être* le tout, elle ne fait bien *qu'*accompagner notre représentation. Ce qui veut dire que, n'y ajoutant rien, elle participe à ce qui arrive de nouveau, elle y est comme partie prenante, autrement on ne pourrait plus évoquer la notion de *liberté*. Sauf que ce type de contribution contracte l'objet à *venir* par ce qu'il n'est pas et aussi *tel* qu'il ne pourra jamais se réaliser. C'est bien pourtant à ce double paradoxe que nous devons obéissance, tant pour ce travail que dans la vie en général.

. Mais lorsque l'objet apparaît, les jeux sont faits. Il ne suffit pas de se soumettre à l'analyse pour définir cet objet en tout état de conscience, soit avant même qu'il ne soit trop tard, pour inverser la conséquence. Rien ne peut venir se substituer à cette temporalité qui nécessairement *transcende* ce qui relève de *l'actuel* vers tout autre chose. L'objet de notre étude repose ainsi sur ce qui est *en retrait* et que tout apparition ne permet plus d'en saisir tout le sens, quand c'est le contraire qui est vrai, les questions sont alors les suivantes :

. Peut-on se priver ou se passer du *néant* d'apparition, c'est-à-dire de ce qui ne présente en rien la nature des *essences*, sachant qu'il *n'est pas rien* non plus dans la *constitution* ? Nous voulons dire par là : ce n'est pas l'illusion comme telle qu'il faut prendre en considération, mais ce qui « en elle » est *déjà* quelque chose, et qu'il convient de ne pas sous-estimer. Nous dirons même que cette part prend racine non pas au niveau des apparitions, mais plutôt ou essentiellement dans l'instant originaire où le concept de *liberté* prend « encore » tout son sens. Car, c'est toujours essentiellement à partir du

corps que nous engendrons le *devenir* de celui-ci, etc. Mais, en ce sens, tenir compte du *néant* est une entreprise périlleuse à cause du *subjectivisme* menaçant l'ontologie du principe. C'est tout le problème que rencontre Freud, du moins pour la philosophie classique, lorsqu'il évoque un « inconscient des profondeurs » : non pas que la psychanalyse ne soit pas opérationnelle, bien au contraire, mais que séparant définitivement notre inconscient des aspects de conscience, rien ne permet plus d'en vérifier avec exactitude et *profondeur* une structure réelle. Par ailleurs, Lacan pense tout également la nécessité de ne pas faire de cet inconscient « autre chose » que tout ce qui transparait à la conscience : « *L'inconscient, c'est le discours de l'Autre.*¹⁰² »

Cette méthode se veut garante d'un premier sentiment contracté par le père de la psychanalyse, ce à quoi il ne faut rien changer. Par « inconscient des profondeurs », nous entendrons un « dualisme » latent, entre l'outil de conscience et la façon dont la personnalité de chacun monopolise cette même conscience. Comme outil, la conscience est bien orientée vers l'avenir ; mais en tant qu'usage que nous en avons, elle a un rôle majeur dans la constitution du sujet, en suppose autant la forme d'appréhension du réel à venir que le passé que représente la mémoire. Le point de jonction, entre l'usage et son contenu immanent, suppose que la conscience ne peut pas être partagée : il y a bien une contraction du réel dont la *forme* reste identique quelque soit le cours de l'évolution et l'hétérogénéité des parties qui viennent composer notre *histoire*. Ce que nous traduisons par « contraste » opérant entre deux motions psychiques incompatibles par définition (*actuelles* et *virtuelle*). Enfin, pour cause d'une *indétermination* commune à l'endroit où notre conscience *arrête et détermine* son action, on voit apparaître un type de perception qui coïncide avec un type de souvenir (je souligne). Une fois que l'action s'est produite, il est tout naturel que le *flux temporel* empêche d'aborder le moment de la *constitution immanente*, toutes les

¹⁰² Jacques Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 16.

formes d'actions qui pouvaient émerger sont à jamais dissimulées dans la *virtualité*. Ce qui ne signifie pas que d'autres formes d'actions n'étaient pas contenues *virtuellement*, et que se soient par conséquent d'autres types de souvenirs qui parviennent au réveil. Seulement cet aspect nous échappe, et l'unique accès que nous en avons réside dans l'apparaître comme tel.

Insistons : il est évident que par le concept d'*inconscient*, il ne convient pas d'entendre ce qui est accessible par la *conscience*, mais qu'une certaine « tangente » pour ainsi dire parle à partir ou du moins partant de cette *conscience*, partant de ce qu'elle daigne indiquer, montrer, « laisser » apparaître – bien qu'étrangère à celle-ci – et donc sans jamais y revenir.

. De plus, s'il y a dans l'*intuition* une part *co-déterminante*, c'est qu'elle n'est pas « le tout » de la phénoménalité, du moins, telle que celle-ci se présente à la conscience ou telle qu'elle peut s'y présenter. C'est dire que nous trouvons deux paliers, un pré-niveau anticipe sur le *donné de conscience*. Il faudra donc trouver une manière (pour ainsi dire épurée) de la rapporter ou de la réduire à ce que précisément elle n'est pas – mais sans pour autant que *réellement* elle n'y soit pas ! la question est de savoir jusqu'où il nous est possible de feindre un apparaissant alors que nous l'avons au moins en partie mis hors-jeu. N'était-ce pas l'*essentiel* qui nous aurait permis justement de toucher la phénoménalité concrète de l'apparaissant bien que nous restions en survol, que nous avons mis hors circuit ? Et jusqu'où nous est-il possible de procéder à l'*epochè* sans perdre la consistance ou l'épaisseur du *devenir* sous-jacent ?

C'est donc « au travers » de ce qui se trouve d'*essentiel* « à l'intérieur » de l'apparaissant, et aussi de notre « conscience », que nous devons définir notre « approche » du *néant* d'apparition, c'est-à-dire en conservant l'objet primitif de notre *intuition* au sein de ce qui « ne » la représente « pas », ou « plus », au sein de l'apparaissant. Autrement dit, si apparaissant il y a, il doit s'y trouver tout autant une

essence que nous devons dé-couvrir, ce que nous appellerons *multiplicité* ou encore *mouvement*.

Par *flux homogène*, nous entendons ce qui tient compte, à l'intérieur d'un tel *mouvement*, à la fois des *essences* et des apparitions nouvelles ou soudaines : ce *flux* est plus large ou plus *complexe* que la multiplicité prise dans un sens ordinaire, car il comprend la multiplicité non seulement au niveau des *essences*, sous-entendu comme réalisations empiriques à *venir* et réalisables en tant que telles. Sans oublier qu'il ne s'agit pas d'assembler deux types de multiplicités, mais bien que nous n'en trouvons *qu'une* seule, sauf que la dynamique doit prendre en considération l'apparaître comme tel si nous cherchons à établir une conformité à la réalité concrète. De là, lorsque quelque chose se produit, il est impossible de dire que cela n'appartienne pas au *flux*, autant qu'il est impossible de dire ou de dénoncer ce qui *réellement* lui appartient, voire lui appartenait « une fois » l'action accomplie.

. À ce propos, on interrogera le *devenir du flux*, les *modifications* intrinsèques relatives à une « inconnue » de *détermination* qu'un tel *flux* « peut » rencontrer concrètement – ou en « matière d'expérience ». Par exemple, ayant rencontré un obstacle, les choses *ne* peuvent plus s'appréhender sans tenir compte de cet obstacle précisément, elles en épouseront la *forme* pour contracter d'autres *devenirs*. Bien que nous ne jugions pas de savoir si ces contractions sont, soit bénéfiques, soit nuisibles comme qualité pour ces *devenirs potentiels* (ou pour le *moi*), il en ressortira nécessairement un type d'influence caractéristique pour le *flux progressant*. Nous pourrions le définir par le terme : d'*Eros asubjectif*. Pour cela, le débat avec *Thanatos* pourra prendre une place « plus englobante » que celle où s'opère le divorce freudien entre les *narcissismes primaire* et *secondaire*¹⁰³. Il y aurait un conflit plus

¹⁰³ La difficulté concernant l'inconscient des profondeurs c'est que le processus primaire, soit l'inconscient, n'est pas accessible au processus secondaire, en lequel nous trouvons les qualités de préconscient et de conscient. Ainsi, ce qui motive le « principe de plaisir » d'apparaître dans notre conscience relève de la pulsion de destruction, et qu'il est impossible de les dissocier de l'*Eros*, la pulsion de vie. La

archaïque que celui qui oppose le *moi* psychotique dans son repli sur soi et celui qui se maintient dans l'unité d'une société.

Cette *originarité* nous la retrouverions à l'état névrotique à l'endroit où, comme le dit Yves-Jean Harder :

La définition psychanalytique de la pulsion sexuelle ne contredit pas la manière dont Platon définit les rapports entre Eros et la cité, c'est-à-dire entre la pulsion sexuelle et la *kultur* (ensemble des processus de formation normative des conduites : le conflit culturel, tel qu'il est posé de manière analogue par Platon et Freud, rejoint le conflit névrotique.¹⁰⁴

Il subsiste une *totalité intotalisable* vers quoi tend le sujet existant, lorsque son objet est spatio-temporel, à ce titre, Lacan parle de *béance* dans ce qui lui permet d'établir un rapprochement, entre la *pulsion* et l'*instinct*¹⁰⁵, c'est-à-dire indépendamment de tout principe moral ou culturel, enfin sociétal : « Une véritable *prématuration spécifique de la naissance* chez l'homme »

Si la conscience produit une forme de *réalité* qui appartient au sujet, elle n'est pas pour autant l'unique *auto-constituant*. Notre étude vise sans doute la norme ou le schème d'un *réel qui, certes, emprunte des essences* « indépendamment de la singularité subjective », mais ne donnant pas lieu à de l'apparaissant indépendamment du filtre de la subjectivité et de la personnalité. Ce dernier donne *aussi*, et du même coup, la *forme actuelle de son intégrale devenir*. En somme, nous ajoutons ou découvrons une difficulté supplémentaire, à l'endroit où la conscience participe au devenir général. Par exemple, de nouvelles tendances apparaissent naturellement dans notre consommation à cause d'un monde qui évolue dans ce sens et non parce que notre inconscient psychologique trouve une matière pour exprimer de nouvelles tendances. En ce lieu, peut-on encore dissocier ce qui par nature est amalgamé, entre le *moi* comme singularité pure, et l'*être-au-monde* ? Il semble que cette difficulté soit insurmontable, puisque

question est de savoir si nous pouvons en rendre compte d'une manière plus objective, permettant de les dissocier.

¹⁰⁴ Bernard Bourgeois, La pulsion à philosopher, in *La pulsion*, sous la direction de Jean- Christophe Goddard, Paris, Vrin, coll. Théma, 2006, p. 16.

¹⁰⁵ Jacques Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 96.

si ce genre d'indistinction est avant tout originaire, l'inconscient la mettrait en œuvre afin de nous constituer par cette double polarité de l'Être. L'unique issue serait dans la compréhension du noyau laissant apparaître encore une *indétermination* primitive dans ce double moment.

La difficulté reste donc de définir ce *réel* « apparaissant » *comme si* la conscience n'y était pour rien, ou plutôt qu'elle n'y pouvait plus rien au seul instant où elle tente quelque chose et, paradoxalement, sans rien enlever des caractéristiques et de la marque imprimée par une telle conscience, par le sujet, etc. En d'autres mots, cette conscience doit déjà appartenir à une totalité sous-jacente, à ce qui ainsi se prépare...

Ainsi, il y a une détermination positive, une intuition possible du moi qui ne remet pourtant pas en question la critique de la perception interne : le moi est mouvement, et il ne peut se saisir qu'indirectement, à même le monde que ce mouvement fait naître.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, *op. cit.*, p. 92.

Chapitre second

Propédeutique vers une condition de l'apparaissant

Il ne peut y avoir une durée unique, celle où notre conscience opère habituellement.¹⁰⁷

§13. Le concept de *chair* pour l'ontologie

Reprenons donc le projet de Merleau-Ponty, et voyons jusqu'où il nous mène. Avec Merleau-Ponty, nous avons découvert un fondement ontologique. En quoi se distingue-t-il, par exemple, des recherches husserliennes ? Comme l'indique Agata Zielinski, dans un article abordant *La notion de « transcendance » dans le visible et l'invisible* :

La chair ne se réduit pas au sensible mais l'excède, la donation de la chair se distingue de la perception telle qu'elle est décrite dans la *Phénoménologie de la perception*, ou telle que Merleau-Ponty la trouve chez Husserl : elle ne vise pas strictement la présence de l'objet, mais peut être donation de ce qui est absent.¹⁰⁸

D'un point de vue peut-être plus psychologique, on peut dire qu'à tel type d'expérience du corps sentant correspond un corps senti, nous voulons dire « tel » et non pas « tel autre », délivrant une certaine impression toute différente encore. La corrélation va alors plus loin puisqu'elle suppose bien un enjeu, une détermination de l'Être qui s'impose ou qui s'introduit dans un hémisphère subjectif, à la fois *personnel* et *a-personnel*. Sans que rien de subjectif n'en provienne ou ne s'en mêle, on se demandera s'il est encore possible de revendiquer la *présence* d'un type de *singularité* (sensible ou affective) sous l'égide d'un *moi* sentant qui n'a rien de particulier mais prise en un sens universel. Nous comprenons le phénomène au niveau d'une conscience, bien que celle-ci ne demeurerait absolument *qu'*au niveau d'un *droit* commun qui n'a, pour ainsi dire, rien d'individuel, de privé

¹⁰⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Introduction à la métaphysique, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰⁸ Agata Zielinski, Maurice Merleau-Ponty, Hermann Philosophie, Paris, 2008, sous la direction d'Emmanuel de Saint Aubert. Ainsi, la notion de « transcendance », dans *le visible et l'invisible* nous conduit de l'indétermination au désir, Maurice Merleau-Ponty, Hermann Philosophie, p. 237-238.

ou de personnel. Nous voulons dire que la façon tout ordinaire que nous avons d'entendre l'aspect singulier d'un objet apparaissant doit impérativement être redéfinie. Ainsi, la *singularité* par laquelle un affect apparaît, montre que nous touchons bien quelque chose qui appartient (déjà ou au moins tout également) au *sujet* mais de telle sorte que l'on y désigne encore quelque chose d'encore tout à fait *a-personnel*. Voici comment nous entendons l'aborder :

La sphère *temporelle* doit comporter deux facettes : celle où se produit du souvenir, puis ce en quoi consiste la réalité du monde *en devenir*. En ce sens, il n'y a rien de moins que le souvenir produit, dans sa progression immanente, que la réalité tout extérieure n'est pas à même de produire afin d'en alimenter le souvenir pour son enrichissement même et selon un type très différent de ce que nous procure la perception. Si je vois un objet, aussitôt qu'il se produit en qualité de souvenir, il devient impossible que la source ne provienne pas de sa perception primitive, bien que d'un ordre tout à fait différent.

Ce qui veut dire deux choses : qu'il se produit une expérience primitive, laquelle imprègne bien des types de sensations en fonction de la sensibilité du corps et de l'affect ; mais ce qui va au même instant produire une histoire individuelle est de nature distincte. Toutefois, même si ces deux formes en devenir ne coïncident pas, il s'opère un recoupement qui n'est pas seulement un fait, mais qui est également de droit. Relativement à un tel droit, il est possible d'établir un principe en lequel nous retrouvons ce qui appartient à l'expérience : ce qui arrive détient quelque propriétés d'ordre expérimental. Mais il subsiste tout autant un droit par essence, ce qui veut dire que l'objet peut très bien se présenter, lorsqu'une dimension de l'*Être* qui appartient au sujet rend le fait impossible (je souligne).

A ce niveau de l'apprésentation subjective, nous retrouvons l'application du temporel soumis à la dimension d'une individualité, mais qui, en tant que telle, possède un caractère universel. Nous y retrouvons ce lieu où se présente un aspect *irréversible* du *temps*. La conscience informe bien, « à l'échelle de la personne », c'est-à-dire en

parfaite harmonisation avec la *synthèse du moi*, d'un mode du devenir, d'un niveau de la *progression* du souvenir dans ce qu'il nous est capable d'*accueillir* pour y fournir un sens.

Ce point, Merleau-Ponty ne l'évoque-t-il pas d'une manière implicite, lorsqu'il évoque l'idée du *corps vivant* ? Sans pour autant permettre une réelle prise en compte de la *phénoménalité* de l'apparaître *en devenir* en tant que telle, Merleau-Ponty ne se sera soucié que du point de l'*indistinction*, de la part « réversible » entre la mer et le rivage. Or, c'est implicitement que nous découvrons, chez le dernier Merleau-Ponty, une volonté de décrire cette part qui *se transcende* dans l'objet, et qui conserve en tout point le rapport à l'expérience subjective comme *immanence*. Nous apportons quelque éclaircissement, sur ce point resté discret mais pas entièrement invisible non plus. Certes, bâtir une ontologie à partir de la *chair* est fondamental pour la philosophie contemporaine, et cela doit être poussé *jusqu'à* la compréhension des processus psychiques, c'est-à-dire incluant « toute » la dimension de l'*Être* y compris pour ce qu'il comporte comme *devenir* subjectif.

Encore que nous ne percevons pas tout à fait la richesse du concept de *Chair*, tant que nous n'en aurons pas exploré la *transcendance* qu'elle désigne et qui est également présente dans « L'œil et l'esprit », dernier ouvrage de Merleau-Ponty. Pour le comprendre, il suffit de parcourir les premières pages de l'ouvrage, mentionnant l'idée d'une : « Clairvoyance [...] à la portée de mon regard, relevé sur la carte du « je peux ». Chacune des deux cartes est incomplète. Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même Être.¹⁰⁹ »

Ici, « à la portée » ne désigne rien d'une propriété statique comme on pourrait le comprendre avec la pensée d'Aristote, entre *acte* et *puissance*. Ce qui veut dire qu'il y a deux façons de traduire les mots : « je peux ». D'une part, il peut s'agir d'une capacité en vertu des dispositions soit innées soit acquises par un effort qui m'en rend

¹⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Folio essai, 1964, p. 17.

parfaitement capable. Une autre façon de l'entendre est d'y voir non pas une disponibilité qui soit en tout point corollaire à l'objet qui va se présenter, mais une disponibilité à accueillir la forme de l'objet quelque soit cet objet et que l'on ne découvrira qu'après coup. Or, il ne s'agit pas d'une tendance aveugle comme on pourrait le penser d'un caprice, mais d'une vision exacte de ce qui n'est pas encore là.

Cet extraordinaire empiètement, auquel on ne songe pas assez, ajoute –t-il, interdit de concevoir la vision comme une opération de pensée qui dresserait devant l'esprit un tableau ou une représentation du monde, un monde de l'immanence et de l'idéalité.¹¹⁰

Cette précision permettra d'introduire, au sein de la différence même, une *forme* de constance opérée par le caractère de l'individu, donc au niveau du *moi* ; mais dont rien ne peut provenir sans un mode du sensible au niveau du corps. Celui-ci peut ainsi être considéré comme quelque chose de posé et occupant ou pouvant occuper un certain espace, et n'appartient pas « sous cet aspect » à la volonté (du moins consciente) du sujet. Cependant, nous y trouvons tout autant quelque chose de « posant », en ce sens où il est aussi (en partie) cause, cause de ce qui pourtant échappe, transcende ce qui revient au posé...

Dans une étude qui porte sur cette dernière œuvre (*L'œil et l'esprit*), il est fait ce rapport avec la toile de Daniel Chodowiecki, intitulé : « L'œil de la Providence ». Il y est écrit la chose suivante : « Providence donc, une vision en avance sur elle-même, qui s'auto-anticipe. Qui anticipe toute éventualité future en tant qu'elle la prévoit. Qui exclut qu'il n'arrive ce que l'on aura pas vu venir, bref un regard de l'immunisation.¹¹¹ »

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 17

¹¹¹ Emmanuel Alloa, La folie de la vision chez le dernier Merleau-Ponty, Exorbitances, in *L'œil et l'esprit, Merleau-Ponty entre art et philosophie*, p. 83.

Ce regard providentiel qui prévoit tout, tout en ne quittant pas sa place de surplomb, est ce que Merleau-Ponty appelle (d'une expression empruntée à l'œuvre posthume de Kant) un kosmotheoros : pur regard qui fixe les choses en leur place temporelle et locale et les essences dans un ciel invisible, ce rayon de savoir qui devrait surgir de nulle part.¹¹²

Pour reprendre l'ensemble des difficultés, il convient de se demander comment nous traduisons le « débordement », cette sorte de pré-visibilité, cette proto-expérience qui n'a rien de moins que ce qui va effectivement apparaître, bref cet excès de *l'Être* sur lui-même dont nous sommes le témoin vivant. Il ne s'agit pas simplement de l'avoir perçu comme une difficulté qui s'impose, encore faut-il en établir le principe avec force, ce que réalise l'auteur de l'ouvrage *Le visible et l'invisible*. Ici, la *chair* n'est pas seulement mon corps, mais précisément la *chair du monde*. Cet excès ne s'établit pas que chez *moi*, ou bien « pour » un *moi*, mais de concert avec tous les corps vivants, bien que chacun pose à sa manière, selon les propriétés physiques *et aussi charnelles*. D'autre part, il convient d'aller un peu plus loin encore, car ce n'est pas juste la possible orchestration du *devenir* des corps, un *droit* élevé au point ontologique, qui nous intéresse chez Merleau-Ponty. C'est aussi, voire surtout cet aspect du vivant considéré comme « pouvant », et qui s'arrache pour beaucoup à la dimension d'un *présent actuel* pour s'engendrer vers un vécu ultérieur, à *venir*. Par là, c'est encore l'intégration d'un *devenir* des corps qui est rendue possible sous la notion de *chair*. Soit, l'excès, le *débordement* du corps sur lui-même, consiste en une possibilité d'atteindre deux niveaux qui n'étaient pas rendus possibles dans la philosophie d'Husserl, à savoir :

. Descendre plus bas que l'*intentionnalité* et faire apparaître ce qui n'émerge pas, pas entièrement ou pas seulement, pas tout à fait ou pas nécessairement de la part d'un sujet et de sa *visée* (même) *intentionnelle*. Ce point permet de réunir ou de ne pas séparer encore ce qui va *constituer* des *vécus de conscience*, des individualités renfermant des *horizons hylétiques* qui ne *transcendent* plus le sujet

¹¹² *Ibid.*, p. 83

comme tel. Disons qu'avec Husserl, il est *trop tard* pour comprendre l'*intersubjectivité* pure, qui ne s'énonce que par un *principe immanent* mais qui est *déjà* « principe ». Sur ce point Husserl ne dépasse pas la phénoménologie de Kant. Merleau-Ponty, quant à lui, ne commet pas l'erreur d'aller trop au-delà dans la description de la *constitution*, ce qui lui permet paradoxalement d'aller plus loin des limites d'une *subjectivité constituante*. Ce n'est pas l'individu qui *constitue* le monde, mais le monde qui s'individue en lui et ce second point que nous décrivons là ne peut être qu'*en mouvement*. Il nous faut fondamentalement rejoindre un tel *mouvement* si nous voulons l'atteindre pour de bon. Ceci en est le point de méthode.

. La *chair* comprend dès lors un pôle dynamique, n'arrêtant pas l'objet apparaissant à hauteur de son apparaître comme tel, mais selon un *mouvement propre, indépendant ou provenant aussi du corps*. Ce point est souvent resté sous silence, non pas qu'il ne soit évoqué que rarement, mais que la philosophie a d'ordinaire plus insisté sur l'aspect ontologique, que sur ce que celui-ci sous-tendait. Ainsi, lorsque la *chair* vibre, ou que le corps vivant est en résonance, il y a bien « réversibilité », mais « réversibilité de quoi » au juste ? En d'autres termes, qu'elle est cette part, qui à la fois échappe et résonne parce qu'elle échappe où, en phénoménologie, nous dirions plutôt : résonne « par ce qui » lui échappe. Quelle est cette part irréductible, qui permet au *corps senti* de bizarrement pouvoir coïncider avec le *corps sentant que pourtant il n'est toujours pas* ? Et, surtout, comment l'évoquer ? C'est sur cet aspect que nous accordons une attention toute particulière lorsqu'il est question de parler d'une *intuition*. Agata Zielinski précise, en ces termes, qu'« Il n'est pas question d'un idée d'infini qui s'imposerait à moi, mais de l'expérience de ce qui, à partir de ma chair, ne se réduit pas à elle. La chair du monde est en excès sur ma chair.¹¹³ »

Il convient bien d'ajouter que l'identité du terme employé par deux fois pour désigner les deux choses distinctes que sont *ma* chair et

¹¹³ *Ibid.*, p. 233.

la chair *du monde*, renvoie à une précision que nous ne pouvons pas faire. À savoir, qu'il n'y a pas un *moi* passif ou agent qui attendrait que des propriétés issues de la chair du monde viennent l'affecter. Un tel argument supposerait qu'il y a encore de la *transcendance* en lieu où le sujet est déjà exposé à des changements qualitatifs qui ne seraient pas de son propre ressort. Ce qui compliquerait et rendrait caduque notre description et l'ontologie qui y est supposée. Ce qui est vrai c'est qu'il n'y a qu'une seule *transcendance*, laquelle participe aux deux niveaux à la fois, car c'est un *devenir en général* que la vie permet de mettre en relief, tant pour le *devenir* de chacun, individuel, que ce qui relève du *flux* en lequel chacun est pris – et Merleau-Ponty n'est pas prêt de le contredire. Barbaras le décrit bien dans l'affirmation suivante : « La donation en chair est l'initiation première à un monde, elle est l'« acte » par lequel quelque chose est *originellement* donné, l'épreuve d'un « *il y a* » qui, ne se confondant pas avec la présence objectale, *n'exclut pas une dimension d'absence ou de retrait*.¹¹⁴ » Ainsi : « L'indétermination n'est plus contradictoire avec la présence.¹¹⁵ »

Ce qui signifie qu'il y a deux polarités dans cette *immanence du temps*, lesquelles sont l'envers et l'endroit d'une même essence et que nous qualifions de la manière suivante :

. Une *totalité* indéfinie et aussi indéfinissable *en soi*.

. Ce qui enfin relève de cette *totalité*, mais qui n'en est pas, autrement nous ne pourrions strictement rien en dire. Ce n'est pourtant pas un dérivé de la *totalité*, mais une manière d'aborder ce qui n'est rien de moins non plus. Cet accès n'est pas un accès empirique, puisque rien ne permet d'en épuiser le sens – et que l'expérience ne

¹¹⁴ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, chapitre : Le dédoublement de l'originale, Paris, Vrin, 2009, p. 85. Il y est également précisé que ce point n'est pas « synonyme d'intuition, la présence charnelle est le fond à partir duquel quelque chose comme un objet peut être doué de sens. Mais il s'agit d'un reproche à l'intuition husserlienne, « comme *remplissement* d'un acte de conscience », et non pas, comme nous employons le terme d'*intuition*, comme inadéquation fondamentale, entre la réalité de l'objet et la visée d'une conscience dans une structure *noético-noématique*.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 251.

saurait par elle-même en constituer si nous n'avions pas précisément ce qui la renvoie à une *sub-conscience* qui *me* caractérise. Toutefois, ceci n'est pas sans nous renseigner sur cette part *irréductible* à ce double niveau du *réel* : à l'égard d'une dimension trop abstraite puis à l'égard, au contraire, d'une dimension trop concrète. *L'intuition* se situe entre ces deux endroits.

. Or, de cet autre côté où nous l'abordons, le *devenir* étant *indéterminé*, on ne pourra comprendre « qu'après coup » ce qui était *réellement* contenu dans le dans le *flux homogène*, et ce que comporte *réellement* la *multiplicité* à chaque instant de l'évolution ou de la progression. Il doit donc y avoir, pour chacun des instants présents (*actuels*), ce qui ne relèvera que dans cet « après-coup », et qui ne peut être compris que par les propriétés d'ordre physiologique. D'où la difficulté pour en extraire le degré de détermination, et que l'on ne découvre véritablement que lors de l'expérience. Cette difficulté est double, d'abord parce que le monde est changeant, ensuite à cause de la nature subjective incluant une manière toute singulière d'aborder ce monde. *L'intuition* consiste à frayer un cheminement conforme à un style en vertu duquel apparaît le phénomène, soit selon un aspect à la fois individuel et général.

Ce qui veut dire que seul le *flux* est homogène, la *multiplicité* change pour donner lieu à des matérialités chaque fois tant différentes qu'*inattendues*, mais que si l'on tente de définir les objets à partir d'une conception d'un tel *flux*, en se situant à hauteur du sujet mais tout juste « à hauteur », plus rien ne pourra nous échapper.

Ainsi dotée d'un caractère qui la restreint¹¹⁶ dans son champ, (non seulement pour ce qui « va venir » ou le *devenir* de l'*actuel* mais également concernant ses *horizons* qui toujours la prolongent à l'état *virtuel*) *l'intuition* fait que l'avènement qui se produit est exactement ce qu'il est (ou plutôt ce qu'il *ad-vient*, ce qu'il a à *devenir*, ou encore ce qu'il a à *Être*, ce qu'il *en sera de l'Être*), lorsqu'il s'effectue. C'est par là que l'on peut mieux comprendre aussi ce qu'exprime Patocka, à

¹¹⁶ Id., *Vie et intentionnalité*, op. cit., p. 92.

savoir : « Ainsi, il y a une détermination positive, une intuition possible du moi qui ne remet pourtant pas en question la critique de la perception interne : le moi est mouvement, et il ne peut se saisir qu'indirectement, à même le monde que ce mouvement fait naître. » Puis, il ajoute : « le moi est donc soumis aux lois structurelles de l'apparaître. ¹¹⁷»

En d'autres termes, il semble bien y avoir un mode d'accès à ce qui n'apparaît que de manière négative. Il faut le saisir indirectement. Seulement, il appartient au philosophe de laisser venir les matériaux qui constituent le phénomène, de ne rien définir avant d'en vérifier la teneur réelle et effective. C'est pourquoi lorsqu'il s'agira de parler du phénomène pris dans la *totalité*, aucune des priorités que nous attribuons ordinairement entre percevoir et ce qui cause du *mouvement* ne devrait apparaître. On ne parlera que de la « condition », c'est-à-dire uniquement en fonction de ce sans quoi l'apparaître n'est pas tel ou n'apparaît tout simplement pas. Ainsi, l'approche de ce qui se détermine aux abords de l'intuition ne doit pas hiérarchiser chacune des parties qui composent un tel *flux*, un tel *mouvement*. Le *moi*, comme le monde, apporte une part de contribution à ce que les choses du monde deviennent ou adviennent, lorsqu'elles finissent par advenir. Notre intérêt est de montrer à la fois ce qui figure comme *présence*, et l'objet advenant tel qu'il vient à apparaître. Ce qui veut dire que là où le droit est restreint par le fait, il y a un sujet. L'écart ou le *contraste* entre ces deux principes se renvoyant par complémentarité *immanente*, l'un *virtuel* (appartenant au souvenir mais sous l'angle de sa constitution, pur et non seulement comme emmagasiné pour un sujet) et l'autre *actuel* (inversement, relevant d'une expérience commune mais, *ayant des caractères de l'individu*), ces deux endroits montrent tout l'aspect du corps vivant, *en chair et en os*. Pour cela, il faut bien comprendre qu'il figure quelque chose de défini en ce lieu des recoupements internes. Si, d'un côté, il est impossible de prévoir ou d'anticiper sur l'avenir, qu'il y a bien

¹¹⁷ *Ibid.*

quelque chose comme une *transcendance absolue* à ce titre, les agencements ne sont pas pour autant dépourvus de certaines caractéristiques qui composent et continuent de composer notre univers. Pour cela nous parlerons « d'intégrale authentique » dans notre troisième point à propos de la *chair*.

Aussi, pour revenir à la méthode qui permettrait sans doute de décrire cette intégrale authentique, on peut se demander si nous n'avons pas plutôt intérêt à concilier, inclure ou ajouter cette image au sein même de l'idée du *temps* et de son processus *d'irréversibilité*. Après tout, bien que Merleau-Ponty parle d'un ensemble unique, rien que la suggestion du mot « réversible » désigne que nous y cernons au moins deux faces se réunissant autour du concept de *chair* et par là *l'englobant* : le *corps vivant et sentant*, aussi bien que le *corps senti*. L'un part du dedans, tandis que l'autre exprime ce qui du dedans suppose le dehors. Et ce dehors, chaque sujet l'interprète, le sent, le perçoit ou l'entend sans que ne cesse la *vibration* qui contracte la *chair immanente*.

Pour revenir à l'œuvre originale de Merleau-Ponty, nous sommes bien dans l'obligation d'admettre le lieu d'un « débordement » du réel sur lui-même, dont l'acte pris au sens individuel n'est pas pour rien. Car il ne s'agit d'aucun décalque, d'aucune copie, la nature ne ravit pas l'artiste. Il y a plus, il y a lecture de ce qui *a priori* ne figure pas encore parce que ce qui va y figurer est fonction de la résonance dans le *mouvement* au moment même où celui-ci se trouve décrit. Ceci vaut autant pour le sujet que par le sujet, pour le monde et de par le monde. Merleau-Ponty évoque Charbonnier, dans *Le monologue du peintre*¹¹⁸ :

Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'était les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant... je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer.¹¹⁹

¹¹⁸ Georges Charbonnier, *Le monologue du peintre*, Paris, Julliard, 1959, p. 172.

¹¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 25.

Ce qui veut bien dire que c'est partant d'un *milieu a-susjectif*, que Merleau-Ponty entend parler de cette *transcendance*. Ce que nous pouvons compléter par : « Si nous réussissons à décrire l'accès aux choses mêmes, ce ne sera que par cette opacité et cette profondeur, qui ne cessent jamais.¹²⁰ »

Mais il apparaît que ce que nous recherchons à décrire échappe ou est en retrait comme un (x) inconnu. Ce *transcendant* ne renvoie pas à la manière des sciences abstraites, où le (x) reflète ni plus ni moins un *absolu* autonome et indépendant de toute expérience sensible. Il est plutôt question ici de ce qui tient compte de « l'expérience », et qui est même « condition » de celle-ci pour ce qui la rend unique dans la structure de l'apparaître. Insistons. Cette condition est à évoquer sous l'angle d'une « réelle » *condition*, et non pas d'une description des « conditions » de la phénoménalité qui reste extérieure ou artificielle à ce qui se produit concrètement. Par là, bien que ce soit par le moyen d'une construction philosophique que nous l'obtiendrons (ce n'est pas un accès distinct de l'*en soi*), son approche permettra de confondre la méthode employée et la forme objective d'apparition – donc abstraction faite d'une subjectivité interposée. La science reconstruit abstraitement tout ce qu'une expérience est à même de nous faire découvrir, mais cela même s'il ne se produit rien. Notre point de vue en est si différent que, s'il ne se produisait rien, la phénoménalité en pâtirait nécessairement, ce qui veut dire que le *milieu virtuel* ne demeurerait pas intact, ou serait dissemblable à ce qu'engendre une expérience. Plus encore, cette *modification* interne, incontournable au niveau de l'*en soi pris comme devenir*, montrera que c'est « en fonction » de la *singularité* d'une expérience qui se produit, que la *typologie de toute modification* doit être décrite (et cela quoi qu'il arrive). C'est ce qu'il est convenu d'entendre par la double destinée du *réel*, comme *singularité* et aussi *transcendance*. Ou bien encore, comment fait-on intervenir de manière toute implicite, la donnée de *conscience* ? Peut-on aller jusqu'à en saisir le

¹²⁰ Id., *Le visible et l'invisible*, Interrogation et dialectique, *op. cit.*, p. 107.

moment d'une implication non causale ? Existe t-il un moyen d'aborder, de manière explicite, ce qui ainsi prépare un sujet de manière autonome ? Par ces mots, nous chercherons ce qui autorise : « L' *epochè* à reconduire, en toute rigueur, au monde, à l'attitude naturelle comme à une sphère phénoménale *autonome*, qui s'épuise dans son auto-effacement au profit de l'*étant*, dans sa fonction de monstration de l'*étant* [...] mais elle renvoie à une subjectivité dépourvue de positivité, n'a pas de vécu et doit donc être conçue d'une manière tout à fait originale.¹²¹ »

Nous verrons, dans le paragraphe suivant, comment aborder une description de cette inconnue et s'il est possible de faire un rapprochement avec la « réflexivité » chez Fichte.

§14. De la *transcendance* au *transcendantal*.

La recherche univoque de l'Être, qui embrasserait l'étant apparaissant et le « lieu » de la constitution est dépourvu de pertinence¹²²

Notre grande difficulté consiste maintenant à désigner *l'ouvert* comme étant ce à quoi rien n'est réductible. Pour éviter toute confusion avec une pseudo *transcendance*, il ne doit rien provenir du sujet, celui-ci devant être entendu comme être passif au sein duquel, pourtant, une région de l'Être délègue une part pour la *constitution*. On s'entendra pour que cette recherche d'un « recoupement » *idéal* ne repose pas sur l'univocité embrassant l'*étant* apparaissant, d'un côté, et le « lieu » de la *constitution*, c'est-à-dire entre ce qui se réfléchit à l'intérieur d'une *conscience*, la « condition » elle-même. Comment parler de ce qui n'a pas un sens préalable, ou ce dont le sens, la

¹²¹ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*, p. 242.

¹²² Id., *Vie et intentionnalité*, *op. cit.*, p.111. Il s'agit d'un reproche à la méthode employée jusqu'ici, via la phénoménologie, pour découvrir l'Être. Or, nous insisterons plus sur l'idée d'un *différentiel objectif* où s'opère la constitution par rapport à l'Être, que sur le point où la recherche de leur rapport « ne peut pas » se découvrir sur le plan de l'univocité de l'Être, recherche qui aboutirait à un *mécanisme subjectiviste* tel qu'on le trouve chez Husserl et qui est déploré par Barbaras.

détermination, la *singularité* de l'apparaissant est tout intérieur à la phénoménalité se faisant ? En d'autres mots, le principe même doit tenir compte d'une « articulation » au *néant*. Non pas comme opposition à l'*Être*, comme on le trouve chez Sartre, mais comme co-détermination de cet *Être* lui permettant, en quelque sorte, d'*ad-venir*.

Bien en-deçà de la dichotomie platonicienne de l'*eidos* et du corps vivant, il s'agit d'une sorte d'admission des *étants* en vertu de ce que ces derniers se présentent comme « condition » de ce qui à la fois *est* et *devient*. Toutefois, d'un tout autre côté, ce *devenir* n'a rien d'extérieur à l'*Être*, et c'est bien l'endroit d'une difficulté, à savoir comment concilier dans ce qui se décline dans la *présence*, autant comme une « différence » en degré que de nature ?

Pourtant, c'est l'unique accès que nous semblons avoir, afin d'introduire une phénoménologie (pour cette part qui ne quitte à aucun endroit l'*Être*) et l'absence d'une priorité provenant d'un sujet. Soit, comment entendre ce que suppose le *néant* comme simple différence autonome ? S'il est vrai que par ailleurs c'est encore une différence radicale, comme il en aura été question à propos du concept de *temps* présenté plus haut, inversement, il faudra atténuer notre représentation habituelle de l'hétérogénéité. Par là, nous n'avons également aucun choix, puisqu'il devient indispensable d'inclure, au niveau de la *transcendance*, une capacité d'évoquer l'*immanence*, donc un noyau *transcendantal*. Non seulement de l'évoquer, comme s'il était question de revendiquer qu'ils sont contemporains, mais de l'évoquer en ce sens où ce qui est revendiqué *est* tel que nous le décrivons. Mais comme cette remonté suppose que l'on tienne compte d'une *plurivocité*, comment ramener à l'*indétermination* de la *détermination*, et cela sur le plan des « conditions » seulement ? Pourtant, sur ce point il semble que nous pouvons en découdre, rejoignant selon Barbaras : « La dynamique phénoménologique de Patocka, [...] où se fait jour tout *étant mondain*.¹²³ »

¹²³ *Ibid.*, p.111.

. Néanmoins, les prémisses de ce que présenterait « le retrait » de cette part *transcendante* « pour autant » que l'*apparaître en soi*, nous les retrouvons aussi chez Husserl, en ces termes :

Par le moyen de cet x vide porteur de sens et attaché au sens, et grâce à la concordance et à la fusion des divers sens en unités quelconques (cette possibilité étant fondée dans l'essence de chacun d'eux), tout sens a son objet ; bien plus, des sens différents se rapportent au même objet.¹²⁴

Relevons, quasi indépendamment de ce qui est supposé d'Husserl à la suite de cet argument, en se situant *avant* ce moment de recouvrement ou de *remplissement* par une *intentionnalité* « constituante », il subsiste « déjà » cet emplacement du vide qu'il nous faut mettre en exergue par ce qui nous amène *au sens*. L'erreur repose sur ce que signifie l'*essence* de chacun de ces sens. Cette dernière n'est pas subjective, mais objective en un certain sens. Ainsi, chez Husserl, la conception *noématique* suppose une noèse à *venir*, c'est au fond une conception *noétique*, bien que le présupposé relève d'une *indétermination* qui se situe bien en-deçà de la rupture sujet-objet. Mais Husserl l'ignore, un peu comme s'il était préoccupé par la structure qui permettrait d'en rendre parfaitement compte. À son insu, il s'opère dès lors cette rupture qui va ensuite nécessiter d'en recomposer le mouvement, et c'est pour nous la raison de son *subjectivisme*. Peut-on revenir sur ce moment où s'intercale encore une *indétermination* qui ne fait « que » supposer la subjectivité *immanente* ?

. Arriverions-nous, à la manière d'un Nietzsche peut-être, à réinvestir cet entrelacs qui n'enferme pas encore le *devenir* dans un type de *déterminité* mais qui la laisse entièrement disposer de l'avènement qui lui donne pourtant naissance ? S'il faut ainsi chercher dans l'avènement toute la condition de l'apparaissant, c'est encore en terme d'irréductibilité à l'égard de ce dernier qu'il faut se tenir. C'est-à-dire en ce sens où : « L'omission de l'individuel et du réel nous

¹²⁴ Edmond Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, §131. « L'objet », le « X déterminable pris au sens *noématique* », Paris, Gallimard, coll. Tel, 1950 p. 443.

donne le concept comme elle nous donne aussi la forme, là où au contraire la nature ne connaît ni forme ni concept, mais seulement un « X », pour nous inaccessible et indéfinissable.¹²⁵ »

Par cet argument, Nietzsche entend, par l'omission de l'*individuel* et du réel, se débarrasser à la fois du concept et de la forme. Car l'individuel suppose le concept et que le réel devenu forme n'est que la *forme* donnée par un sujet qui le suppose selon cette *forme*, il suffirait d'en sortir afin de rejoindre fidèlement le dessein de la nature. Seulement, nous effectuons cette précision, selon laquelle cet individuel qu'il convient d'omettre est un individuel subjectif, ce qui n'exclut pas (même si cela paraît en tout point paradoxal), une *forme de détermination de l'Être* que nous pouvons à la rigueur encore qualifier comme « individualité » qui n'a rien du subjectif que l'on connaît – c'est-à-dire comme ce qui anticipe déjà le *mouvement à venir*. Cela n'est pas en contradiction avec Nietzsche, si encore on insiste sur ce dessein de la nature qui admet, à ses côtés, une description selon une *forme* que nous qualifierons de *pure*.

. Dans la continuité de cette argumentation, nous pouvons peut-être même revenir, voire remonter jusqu'à la philosophie de Fichte, pour sa description d'un *transcendantal* sans *ego* qui semble mettre son veto sur une part de détermination comme pure « réflexivité » de l'*Être*. En ce sens, nous lisons que : « Le Moi et le Non-Moi sont opposés : le Moi est en général posant ; il ne se pose pas sous une certaine condition, à savoir celle de ne pas poser le Non-Moi, cela est contingent et déterminé par le fondement du posé en général, qui ne se trouve pas dans le Moi.¹²⁶ »

Dans cette phrase, l'*immanence* consiste en ce que rien de ce qui advient à hauteur du *non-moi* n'est issu d'autre chose ou d'un autre sujet que le *moi*. S'il ne pose pas le *non-moi*, il ne se pose pas non plus en tant que *moi*, bien que ces deux termes s'opposent.

¹²⁵ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Paris, Flammarion, 1991, p. 182-183.

¹²⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science* (1794-1797), Paris, Vrin, 1990, p. 87.

Nous voyons bien qu'il ne figure rien de réellement supérieur à ce qui *est* posé par un *moi*, bien qu'il s'agisse d'une *transcendance* absolue. Et c'est parce qu'il y a *transcendance*, que justement il nous faut investir une méthode d'appropriation pour ce qui ne « se réduit pas » à ce qui est posé par le sujet bien que, paradoxalement, il n'est pas le fruit d'autre chose que de lui-même. C'est ce que nous aborderons avec le concept de *l'irréversibilité du temps*. Ou encore, comme l'écrit David Lapoujade :

L'erreur serait de présupposer que toute synthèse est l'acte d'un sujet ou d'un Moi actif. Ce n'est pas un Moi qui constitue les multiplicités qualitatives ; ce sont elles au contraire qui constituent le moi profond – en tant qu'il sent ou qu'il s'émeut dans tout ce qui se passe, de ce qui agit sur lui ou en lui. Le moi ne fait que recueillir l'effet de ces synthèses ; il est ces effets mêmes, individué continûment par les effets dont il s'emplit et qui l'approfondissent.¹²⁷

Puis, il ajoute que : « C'est la grande différence entre le moi de surface et le moi des profondeurs : le premier est l'agent de multiplicités quantitatives tandis que le second est le patient de multiplicités qualitatives. »

Comment nos représentations parviennent-elles à un tel renversement, non seulement entre *moi* et *non-moi*, mais aussi en termes de contenu, ou plutôt d'*épaisseur*, puisque des multiplicités qualitatives de notre *moi* profond, l'évidence pose des multiplicités quantitatives, faites de représentations spatialisées ? Nous comprenons bien le pourquoi, car il s'agit avant tout de pouvoir vivre et agir dans un environnement spatial. Cependant nous ne comprenons pas très bien le comment, étant donné que nous semblons quasiment tout perdre de ce qui relève de notre véritable *constitution*. Comme si le *non-moi* de Fichte consistait aussi en cet auto-effacement que nous qualifions de « renversement dans les contraires » et dont il faut tenir

¹²⁷ David Lapoujade, *Puissances du temps, versions de Bergson*, Paris, Les Editions de Minuit, 2010, p. 30. Une note, en bas de page, précise que : « C'est selon nous l'embarras de F. Worms in *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Puf, 2004, dont les analyses insistent sur la notion de « synthèses mentales », mais pour y voir un « acte » du moi, certes « aux limites de la passivité » (p.66), mais actif au sein de sa passivité apparente. »

compte dans la *totalité* qui œuvre pour l'apparaître comme tel. Il nous faudra impérativement trouver la dénomination d'un tel contraire en prenant en compte un *moi* posant, lequel renvoie implicitement à une forme de détermination, non pas seulement pour ce qui serait susceptible d'apparaître dans son *horizon à venir*, mais se rapportant essentiellement à la dynamique de sa propre *constitution*. Autrement dit, il doit y avoir, dans la manière de ressentir le monde ou au travers de notre expérience, une part renvoyant onto-génétiquement à la « condition » comme « production inconsciente ».

Ce qui amène à cette conclusion que c'est « par » les *qualités hétérogènes* que nous devons aborder la « forme » des *devenirs immanents*, et que c'est par ce qui se présente au niveau *inconscient* que nous les atteindrons. Ce à quoi il nous faut ajouter une « limite » afin d'en cibler le « contenu » *immanent*. En effet, sans un *milieu* « limité », homogénéité en laquelle le *moi* se pose, il n'y a pas de sens à évoquer à la fois un *devenir* autre et une connaissance intuitive de cette *transcendance* sous-tendue. Ainsi, le *moi* et le *non-moi* fichtéens sont aussi *irréductibles* que le présent *actuel* et le *devenir virtuel*. C'est par conséquent au travers de cette *irréductibilité* que nous bâtirons notre questionnement pour une *ontologie du sujet*, c'est-à-dire partant d'une *forme de limite* à la fois pour le « passage du temps » et aussi en ce qui concerne les faits psychiques, notre « vie intérieure » - c'est-à-dire comme « rencontre sans transcendance absolue¹²⁸ » selon Jean Hyppolite. Il nous reste à livrer un sens à cette *absoluité* du moment *transcendant*.

¹²⁸ Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique I, L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien*, Repris dans *Fichte et la philosophie de la maturité (1804-1814), moi absolu et réflexivité récursive, Fichte saisi par la théorie de l'auto-organisation*, Paris, Puf, 1971, p. 273.

§15. Le paradoxe du *devenir* ou le problème de la *synthèse* du *temps*.

Il ne s'agit pas d'une possibilité parmi d'autres,
mais bien d'une possibilité privilégiée,
qui codéterminera dans son sens
l'existence en son entier.¹²⁹

Plaçons-nous maintenant au niveau du « contenu », c'est-à-dire sur le plan où des *mouvements* ont lieu et que, ce n'est pas seulement ou uniquement le philosophe et l'artiste, mais tout aussi bien le sens commun qui relève de cet unique principe. La difficulté n'est pas de l'accepter, c'est avant tout de pouvoir en comprendre le niveau de contraction, lorsque ce dernier nécessite une méthode susceptible de montrer la phénoménalité à l'auteur de l'inconscient. Nous nous transposons ainsi sur le plan des individualités, où nous tenterons d'aborder « à la fois » ces *mouvements* par eux-mêmes et la *forme* où nous les contractons comme par une sorte d'instinct, des *intuitions* comme il en va de cette « vision panoramique » d'une conscience philosophique, lorsque le commun opère un changement au moyen d'un acte libre (ce qui se produit rarement selon Bergson), ou bien encore pour l'artiste (qu'elle soit sur-conscience ou proto-conscience), ce dernier étant seul capable : « De nous faire voir ce que nous n'apercevons pas naturellement [...] hors de nous et en nous, des choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience.¹³⁰ »

Puisque le philosophe, lui non plus ne l'aperçoit pas à *coup sûr*, nous allons faire de ce *principe* une généralité, comme nous invite à le faire Bergson au moment où il écrit que cette *intuition* doit *nous placer au cœur de la vie elle-même*. Ce qui veut dire que tout ce que nous y mettons par la raison est par *essence* différent de ce qui s'y annonce à hauteur d'une *intuition*. Pour ces raisons, et afin de ne pas manquer de prendre en compte l'intégralité de ce qui pénètre dans

¹²⁹ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 96.

¹³⁰ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 149.

cette vision que chacun reçoit et qui « conditionne » l'être de chacun, nous commencerons par énumérer quelques paramètres fondamentaux :

. Le concept d'*intuition* doit être considéré, paradoxalement, sous un angle de vue qui serait le plus large possible (que l'on peut appeler par : moment de la détente du *réel*), moment d'une *indétermination* absolue. Mais cela « autant » que sous l'angle d'une *détermination* on ne peut plus restreinte et précise – parce que tel concept vise bien tel objet défini au terme d'une réalisation, d'un *fait* ou d'une action contigüe (moment de la contraction du *réel*). Ainsi : « Il ne faut pas oublier que la quantité est toujours de la qualité à l'état naissant : c'en est, pourrait-on dire, le cas limite.¹³¹ » et « Parce que l'intuition de la durée oscille sans cesse de la matérialité à l'éternité [...], il y a une continuité sensible de la matière à l'éternité [...] ; or cette coordination est une contenance de la nécessité dans la liberté », précise Angèle Marietti.¹³²

Cette affirmation doit être prise dans un sens large cependant, parce qu'elle ne s'offre que par *esquisses d'une multiplicité à venir* et qu'elle est comme ne visant rien de définitivement arrêté. « Déterminé » par conséquent, puisque rien ne permettrait d'expliquer pourquoi un événement qui est en train de se produire émane de façon immédiate et directe de l'*intuition* proprement dite et de l'*intuition* seulement – c'est-à-dire qui était déjà là *tel qu'il se produit*. Ainsi nous pouvons lire : « Qu'aucun sujet ne s'ouvrirait à lui-même et au monde, comme durée ou volonté de puissance, si l'univers n'était déjà cette ouverture, déjà durée et volonté de puissance.¹³³ »

Or, « On ne confondra pas cet univers avec une nature naturelle qui nous précéderait, il est ce qui peut être pensé à partir de nous que

¹³¹ *Ibid*, p. 215.

¹³² Angèle Marietti, *Les formes du mouvement chez Bergson*, Liberté et nécessité, Paris, Les cahiers du nouvel humanisme, 1953, p. 104.

¹³³ Pierre Montebello, *Nature et subjectivité*, Grenoble, Million, 2007, p. 275.

d'une manière paradoxale par le moyen de notre perception pure qui « plonge dans le réel par ses racines profondes.¹³⁴ »

N'entendons pas, par là, que *l'intuition* livre à la conscience un contenu empirique, même déguisé, ou en partie, car cela reviendrait à confondre la véritable nature de *devenir virtuel* avec des possibles se tenant déjà comme à disposition dans l'instant présent : « Le terme contradictoire du possible, c'est le réel. S'il y avait des possibles alors il n'y aurait pas d'avenir et, par conséquent, pas de temps.¹³⁵ »

Mais bien que du point de vue du « dehors » où nous nous plaçons, ce qui se réalise *ne pouvait pas ne pas être tel quel* au terme de *l'intuition* proprement dite. Ainsi tout acte qui en résulte se laisse définir de telle sorte qu'il était défini également au moment de mon *intuition* d'une *action possible*, certes quelle que soit « cette » action possible, mais c'est précisément « ce » type d'action qui en émane et pas un autre. Donc, au niveau des *essences objectives*, il ne s'y trouve rien de plus, ni rien de moins que ce qui aboutira comme fait concret ou expérience singulière. Mieux, comme l'écrit encore Pierre Montebello : « Au niveau supérieur, la vie s'intègre à la conscience et à la pensée », là où « à chaque niveau de dépassement correspond une harmonie plus grande, une homogénéisation plus réussie, une harmonie plus réelle. [...] Il faut donc abandonner le mythe d'une complexification de l'univers.¹³⁶ »

Mais c'est tout ce qui nous conditionne qui doit se tenir présent dans *l'actuel*. Dans le même esprit, Bergson écrit : « Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé ; mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons.¹³⁷ »

¹³⁴ *Ibid.* p. 274.

¹³⁵ Arnaud François, *Théorie de la Pulsion chez Bergson* in *La pulsion*, sous la direction de Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 2006, p.186.

¹³⁶ Pierre Montebello, *L'autre métaphysique, Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 154.

¹³⁷ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, chapitre premier, *op. cit.*, p. 5.

Ce qui suppose qu'une « conscience de » comme aspect du *réel* est tout entier « déjà là », que nous pouvons définir comme *présence*, mais que l'*intuition*, de plus, s'en sert comme *loi* d'engendrement, pour *comprendre* ce qui va arriver d'*entièrement* ou de *radicalement* nouveau. Nouveau parce que ce qui se greffe ainsi au *passé* n'a pas *encore* eu lieu mais demeure encore dans une sorte de continuité inabordable pour l'esprit (conscient) ; mais radicalement nouveau à cause des impressions qui proviennent du dehors et que le *passé* tout entier scrute afin d'en « synthétiser » le moment à *venir* avec le *moi* agissant. C'est alors ce pouvoir de se synthétiser en une unité singulière que nous interrogeons en abordant les *esquisses d'une intuition*.

Cependant, il y a ici un premier paradoxe, entre :

. D'une part, l'idée qu'il n'est jamais possible d'outrepasser ce qui est, pourtant, bien rassemblé dans (ou dès) l'instant présent, et qui *esquisse* néanmoins *déjà* ce qui va se produire tout juste l'instant d'après. Soit : « Le changement vient donc accomplir une détermination qui était en un sens déjà là dans le substrat plutôt qu'il ne la produit ; il l'actualise plutôt qu'il ne la réalise.¹³⁸ »

Ou encore, si l'on se place au pré-niveau de toute apparition : « Ce qui est premier, primordial, n'est donc rien de contingent, rien d'ontique, mais a, *en tant que possibilité première*, le statut ontologique de base de toute existence.¹³⁹ »

En ce sens, il n'y a rien à réaliser ou, plutôt, il n'y a plus rien de la réalité à *venir* qui essentiellement n'était déjà en partie constitué – lorsque cette partie fait qu'il n'y a plus rien de foncièrement étranger ou de *nature distincte* qui puisse encore voir le jour. C'est ce que nous entendrons sous l'évocation d'un niveau des différences épuisées, soit, que les différences à venir n'auront rien de comparable à offrir que ce qui s'y dessinait tout juste l'instant précédent. De là nous

¹³⁸ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, op. cit., p. 100.

¹³⁹ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, op. cit., p. 263.

conviendrons qu'il ne peut qu'apparaître autre chose uniquement sous l'angle d'une différence *en degré* – ou en *quantité* comme l'on voudra.

. D'autre part, l'*ouverture* (voire *ouvertude*) vers quelque chose que l'on ne pouvait, ni prévoir ni anticiper, non pas parce que cela est ou serait de nature uniquement imprévisible par l'intéressé, mais parce *qu'objectivement* l'objet n'est pas déterminé *encore*. Pourquoi fait-on apparaître une telle contradiction ?

. C'est en partie pour mettre l'individu au cœur de son action à *venir*, peut-être le responsabiliser tout en sachant que, par là, le sujet n'a encore et par ailleurs qu'une vague interprétation du *réel*, non pas seulement au niveau de ce qui va nécessairement surgir ; mais surtout, ou également, parce qu'il ignore *ce* que « contient » le matériau avec lequel il compose. Ses souvenirs sont bien les siens, propres, mais le *sujet* ignore de quoi ils sont « composés » essentiellement, la façon dont ceux-ci sont structurés, c'est-à-dire en fonction ce qui « va » en jaillir au moment d'une occasion – comme ouverture qu'accomplit la *présence* – en tant que se constituant comme un *temps* révolu, un *temps* qui n'est plus... que du souvenir et qui n'émane dorénavant que du *temps* passé – déjà là à cet instant présent de la perception. Il sera alors toujours trop tard pour avoir voulu faire « autrement ». Or, ceci peut être entendu selon un double aspect :

. Au sens de la *liberté*, laquelle effectue bien un agir conformément à un *pouvoir agir autrement*, mais qui n'appartient pas – ou du moins pas encore – à notre conscience, et n'a rien à voir dès lors avec des représentations qui n'arrivent *qu'après coup* et donc beaucoup trop tard... pour l'individu qui se les représente. De ce point de vue, Freud ne s'est pas trompé quand il a évoqué la thèse d'un inconscient des profondeurs, totalement inaccessible.

. Puis, au sens plus tragique de la *non-liberté* car nous n'y pouvons plus rien pour changer le cours des choses, l'action elle-même déterminant ce qui se préparait. Il n'apparaît plus d'autre façon de faire que celle qui parvient finalement à orienter ou déterminer

cette action. Ce qui implique que ce qui finira par arriver se fera d'une manière ou d'une autre (ce qui est bien d'ailleurs aussi réel puisque de toute évidence nous n'avions pas fait autrement). Comme nous le verrons ultérieurement, cet argument sera difficile à combattre, il renvoie immédiatement au déterminisme et met en péril toute conception de la liberté sous prétexte que celle-ci ne peut être éclaircie qu'au moyen d'une métaphysique.

Allons plus loin. Qu'il y ait liberté ou non, l'impact se situe corrélativement pour les deux niveaux extrêmes à cet endroit où le « pouvoir faire autre » ne s'est pas présenté quand bien même il le fallut : il a plus ou moins fait défaut pour retentir un peu plus loin quand, réellement et pour des raisons d'ordre ontologique, il est *devenu* impossible d'extraire un autre *devenir* contenu pourtant dans les *essences* mêmes où se constitue l'objet, le phénomène. Ce qui a ainsi manqué, c'est ce pouvoir de *transcendance* qui aurait (peut-être) pu être effectué *en amont* – même s'il s'agit là d'une simple illusion – ce qui n'a pas trop à voir avec le moment de la représentation consciente de la plainte, car là aussi il est *trop tard* pour la philosophie d'en parler. Soit, en d'autres mots, c'est en vertu du *devenir* qui se présente, de cette capacité à *pâtir* de ce qui « va » ou qui tout simplement « aurait pu » *advenir*, que l'on peut en établir une validité *ontologique* – tant bien que rien de tel *n'adviendra jamais*. Cela n'est pas moins inscrit dans notre réalité !

§16. Intuition et « forme » du *devenir*.

Plutôt que de parler d'une anticipation, car on ne voit en réalité rien venir de ce qu'il faut attribuer à un *ad-venir*, nous préférons employer le terme d'appréhension d'un quelque chose que l'on ignore *encore...* au niveau d'une *déterminité*. Il est vrai que par le mot « appréhension », il est possible de glisser sur la dimension psychologique et subjective. On parlerait en ce sens du sentiment que l'on ressent sans pour autant pouvoir en valider l'objet, comme une

certaine crainte. Cependant, le terme nous permet de faire l'économie de l'objet et, au même titre, des représentations toutes personnelles et surtout liées à des raisons somme toutes subjectives. Appréhension subjective, ou psychologique comme on préfère pourvu que l'on entende derrière cette « forme » du *devenir* « déjà » présent cette double condition :

. Que la conscience soit mise hors-jeu, hors circuit. Car la conscience n'est qu'un cas isolé pris dans la multiplicité des *durées*, et nous ne pouvons pas nous y fier plus longtemps. Par contre, ce qui y transparaît n'est pas dépourvu de contenu, même si nous ignorons tout ce qui peut en être dit, évoqué, ou simplement imaginé, voire fantasmé. En un mot, Bergson en parle comme : « La pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité.¹⁴⁰ »

Il y a certes un certain contenu, lequel n'est pas sans renvoyer au caractère du *moi*, sauf que pour ce qui transparaît en surface, la conscience ne fait que, conformément au bergsonisme, s'adapter à la matérialité concrète, de répéter et de perpétuer les conditions nécessaires à la vie. Mieux que de parler d'un contenu, puisqu'il faut tenir compte de la *transcendance*, il est plutôt question d'évoquer la notion de *synthèse*, d'une sorte de contenu sans véritable contenu, c'est-à-dire sans définitivement que soit arrêté ou déterminé l'objet.

S'il subsiste dès lors une forme répétitive malgré la différence intrinsèque supposée du souvenir en progression, une répétition à la lumière de la différence doit néanmoins être opposée à la conception freudienne de la « compulsion de répétition ». Freud voit essentiellement un principe de destruction, un repli sur soi au détriment d'une unité plus grande, là où une philosophie permettrait d'entrevoir aussi une « condition » pour le *devenir* de toute chose. C'est ainsi que la *pulsion de mort* ou « retour à la matière inerte » (soit la définition du sujet psychotique), que Freud voit, est à interpréter

¹⁴⁰ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 210. Ce que nous pouvons, d'ailleurs, rapprocher de la *pulsion de mort*, telle qu'on la trouve chez Freud, pour ce qui est, du moins, du *principe de répétition*, ce que nous verrons de plus près dans notre conclusion.

non pas « à partir » de la conscience, mais (déjà) depuis notre inconscient interprété conformément à des processus psychiques. La conscience y est (apparemment) totalement exclue au profit d'un *inconscient originaire*, mais ce sont encore à des éléments qui reviennent bien au processus de la conscience, que la psychanalyse emprunte les lois mécanistes.

Il peut être intéressant de réintégrer du sens au niveau de la conscience perceptive, même si le sens ne renvoie pas forcément à une compréhension pleine et positive de l'objet. Par exemple, une forme d'attente sans contenu véritablement authentifié est possible. Chacun d'entre nous exprime ouvertement ou de manière implicite certaine tendance affective, sans que pour autant il soit possible d'en dire davantage sur l'objet en question. Ce n'est que lors d'une expérience effective que l'idée se précise ; mais ce n'est pas pour autant que cette synthèse concrètement réalisée ne possédait pas un corrélat idéal, un *idea-objet*.

Peut-être faut-il se placer à hauteur du sujet, pour comprendre que, psychologiquement parlant, il ne peut que se réduire à une simple répétition pour rester en vie ? Que c'est là un minima au détriment de quoi il se sent (ou bien éprouve le sentiment d'être) en péril. Ce qui complique la théorie, puisque c'est en vertu d'un tel refuge qu'un sujet peut encore se maintenir en vie, qu'on y rencontre un phénomène de destruction, un état morbide. Ce point ne s'éclaircit que si l'on sépare un niveau psychologique (où le sujet subit pleinement un affect) de la réflexion philosophique.

. Néanmoins ce qui arrive se rapporte à un individu, à la synthèse d'un *moi* qui, en quelque sorte, s'objectivise dans le *temps*, ce dernier comprenant non pas relativement mais absolument l'ensemble des propriétés qui définissent ce *sujet* dans sa propre et singulière progression – ce que Bergson appelle tantôt *durée*, tantôt caractère ou personnalité tout entière, laquelle : « À la limite serait l'éternité. Éternité vivante et par conséquent vivante encore.¹⁴¹ »

¹⁴¹ *Ibid.* p. 210.

Ce qui ne veut pas dire qu'une telle *déterminité* ne soit pas déjà contenue sous une certaine *présence*, mais qu'on ne peut saisir « de quoi » exactement il y a *présence*. Le problème c'est qu'il est impossible de s'abstraire d'une dimension vivante, tandis que cette dernière implique le *néant* au terme comme à l'origine de toute subjectivité, même, ici, évoquée d'un point de vue *transcendantal*. La notion de l'*Être*, d'un côté, la notion de *néant* de l'autre, il n'est pas possible d'en faire l'économie si l'on souhaite respecter le protocole permettant d'exprimer le dire du sens intuitif. « Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même.¹⁴² »

Ce qui veut dire que pour définir le sens de la vie, ou ce qui *s'esquisse dans une intuition* quelle qu'elle soit (pas seulement pour l'artiste mais communément), il faut faire un retour à la *métaphysique*. Sauf que, en ce sens, que nous assumons pleinement, il ne peut être question d'évoquer une science des phénomènes qui rompt avec les matériaux ou leur « condition » d'apparition. Les *faits* et les *essences* ne seront entendus que par un seul tenant, ce qui oblige par ailleurs de rompre avec la tradition classique de la *métaphysique*. Notre difficulté revient à évoquer les différents rapports entre l'inconscient et le moi qui demeure en surface, en sachant que si le réel y est transfiguré de manière radicale, il doit y subsister par là la « condition » du *maintien*. Dès lors, comment concilier l'illusion d'une apparence « et » l'*Être* ?

Autrement dit, s'il est encore possible de parler d'une « forme » d'appréhension du *réel*, comment le ferait-on ? Comment le ferait-on, d'une part lorsque naturellement s'effectue un acte singulier ; comment le ferait-on, aussi, du point de vue d'une approche conceptuelle, philosophique, voire psychanalytique s'il faut remanier le ciment freudien ? Nous pourrions parler d'une « vision directe et immédiate » qui ne porte pas jusqu'à la conscience le contenu empirique *à venir*. Ce qui *va* se produire l'instant d'après, cela coïncide pourtant, selon nos dires, avec la *forme du devenir* en

¹⁴² *Ibid.*, p. 210, 211.

général, qui est du même ressort ou qui a le même sort que « ce » qui produit l'expérience en tant que telle. En avons-nous une idée précise, même s'il n'est question que d'un simple *sentiment*, une « forme » d'appréhension que notre sujet nous délivre de manière très imparfaite, par *esquisses* seulement ? D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement, étant donné le caractère *encore indéfini* du *devenir* auquel pourtant nous ne semblons pas uniquement appartenir, mais auquel chacun contribue nécessairement à son insu ? Par exemple, il est impossible de croire que les avancées scientifiques de notre temps n'impliquent aucune conséquence pour notre futur, et cela est vrai pour les choix politiques ou relatifs à l'économie. Pourtant, ce qui motive les esprits à monopoliser leur ambition autour de ces phénomènes se réduit à une augmentation des richesses ou à l'illusion d'un bien-être à venir, de la recherche du progrès, comme Freud le montra dans *L'avenir d'une illusion* ou encore, plus tard, dans *Malaise dans la culture*. Nous ne sommes pas là pour critiquer l'illusion permanente, mais dans le dessein d'y voir une forme d'articulation entre les phénomènes apparents et ce qui nous échappe pour autant que cela nous est montré.

Ce genre d'*indistinction* ou moment d'une *indétermination* devra, en outre, permettre une « reconduction » dans l'échancrure du *moi* se posant et s'affirmant – bref se constituant comme sujet à part entière - comme la nature parvient elle-même à se réaliser. Ce qui veut dire qu'il appartient au caractère du sujet de se livrer à une *forme* du *devenir* dont l'apparaître comme tel délivre le secret.

Mais cela pour autant que nous n'en savons rien, non pas à cause de notre déficience en matière de connaissance, mais à cause de l'*essence* de ce qui se produit. Il est impossible de l'aborder, parce que cette production ne « se réduit pas » au moment présent (*actuel*) où la tension (ou *pulsion*) vient à apparaître. Dans l'ordre logique des choses, du moins tel que ces choses apparaissent, il y a bien une *forme* plus ou moins cohérente possible. Reconstituer par un raisonnement ce qui nous échappe renvoie à une approche phénoménologique de l'*Être* tel qu'il se livre dans une expérience singulière. Mais la

difficulté est de savoir par quel procédé le réel advient-il ? Il doit bien y figurer un logos et la question repose plutôt sur notre accès au réel, qu'à une forme explicative qui ne rend compte de rien parce qu'elle renvoie à des formes *transcendantes* de la connaissance. En d'autres termes, on peut également se demander comment faire le saut ontologique nous permettant d'accéder directement à ce qui s'y présente ? Comme l'on fait à partir de ce qui se trouve au niveau d'un rêve, il apparaît toujours des formes d'arrangements permettant d'exprimer plus ou moins ce qui est totalement incompréhensible. Mais dans l'absolu, c'est-à-dire dans ce qui est en train de se passer, l'expérience possède un aspect rare et unique qui ne permet pas d'être compris bien réellement, et encore moins anticipé, ou calculé. Dire ou penser le contraire est illusion. Toutefois, il y a pourtant bien quelque chose, une « épaisseur », une *matière du temps* qui renseigne, non seulement sur l'objet, mais encore sur l'objet précisément déterminé *tel* qu'il apparaît et se détermine. Reprenant les *Lettres sur l'éducation esthétique*, de Schiller¹⁴³, pour qui la matière est entendue comme « le changement ou la réalité qui remplit le temps », Maldiney exprime que : « cette pulsion exige *qu'il y ait du changement, que le temps ait un contenu*.¹⁴⁴ » (Souligné par Maldiney)

C'est donc à partir de ce qui *est*, que l'on s'interrogera sur ce qui ainsi sera, ou sur ce qui *serait*, bref sur ce qui ultérieurement sera puisque quelque chose finira bien par *advenir* – mais nous ne savons pas quoi. L'ambiguïté consiste en cette idée que rien de ce qui apparaîtra *ne* pouvait ou *ne* peut « ne pas » figurer sous l'angle d'une destinée ou encore de l'une des destinées qui étaient livrées par *esquisses*, et ce quelque soit ce qui advient précisément. Il y a donc plusieurs *formes*, une infinité d'apparitions qui s'y a-présentaient, appartenant à la fois aux *essences* et à ce qui est susceptible d'en déterminer quelque chose d'*actuel*, lorsque uniquement une seule

¹⁴³ Friedrich von Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992, p. 125.

¹⁴⁴ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 121.

d'entre elle va se manifester concrètement. Ce qui conduit à ces questionnements, à savoir :

. Premièrement, comment découvrir la nature *immanente* de ce qui était également prévisible ou possible, voire *transpossible*, lorsque le fait qui apparaît le « dissimule » pour toujours ? Autrement dit, peut-on savoir comment se serait passée une certaine chose, si quelques aspects en avaient modifié le cours, lorsque nous ne savons pas même décrire sous quelle *forme* d'apparaître il aurait fallu l'attendre ? La difficulté que nous reconnaissons dans ces observations c'est que, pour le savoir, il faut en avoir fait l'expérience empirique, tandis que nous devons absolument nous en passer pour définir juste les possibilités *idéelles* – et donc *intuitives*.

. La seconde question dérive de la première : elle consiste à comprendre pourquoi le *déterminisme* a toujours raison lorsqu'il condamne tout esprit de *liberté*. Dire et affirmer que « ce qui est *est* », cela ne nous montre-t-il pas, effectivement, que notre connaissance arrive toujours *trop tard* pour en percevoir tout autre figure de l'apparaître ?

. Par conséquent, si tout cela figurait comme *esquisses*, c'est qu'une « forme » synthétique (peut-être réalisée par l'unité du *moi*) permettait encore quelque souplesse d'un point de vue originaire. Il subsiste une sorte d'indistinction ou une neutralité, entre toutes les différentes formes d'apparaître, et ce malgré leur différence en nature. On doit toutefois questionner les raisons pour lesquelles, au moment d'une apparition, le choix s'est effectué dans un seul sens bien déterminé. De telles raisons sont d'ordre subjectif, elles relèvent de l'individualité tout entière. Nous affirmons par là qu'il appartient au sujet d'avoir opéré d'une telle façon un choix entre diverses situations présentes, même si ce dernier n'a pas accès à un tel contenu, ni par sa conscience, ni à partir des données du réel si encore il avait accès au réel. Le *réel* ignore ce qui va se produire ultérieurement, même s'il en détient les propriétés, les *essences*, il n'est pas de son propre ressort d'exprimer une « détermination » de l'*Être* « tel » que celui-ci se

donne ou dans ce qui finit par se montrer lors d'une expérience toute singulière. Nous voulons dire que la *totalité* d'une expérience (ou bien de ce qui la compose, la constitue...) requiert cette détermination qui non seulement la rend unique en vertu de ce qui la pourvoit, mais qui plus est, renvoie ou implique une mémoire, un sujet dans son expérience propre. Pourtant, il se trouve forcément une manière suffisante d'aborder la vie pour qu'entre en ligne de compte cette part qui nous échappe, nous est foncièrement transcendante et inaccessible en soi, que l'on retrouve à hauteur d'une conscience agissante. Malgré la différence ou le considérable écart qui subsiste originairement entre l'apparaître et le l'Être en devenir, notre intuition nous informe d'un quelque chose, un presque rien, susceptible de nous conduire en fonction d'une forme de détermination que nous nous sommes assignés par défaut de connaître. Il y a une parfaite correspondance, entre l'apparaître comme tel et ce qui provient d'une réalité qui nous échappe. Non seulement en dépit de leur différence en nature, mais surtout, ajoutons-nous, c'est en raison de cela qu'une part, un recoupement, prend une valeur d'objectivité.

Ce qui suppose que dans notre conscience figurent par *esquisses* des *motifs* suffisants qui nous orientent vers le *devenir*, sans jamais savoir (car c'est la règle) ce qui va en résulter « concrètement ».

. Cependant, peut-on encore trouver une justification, pour exprimer suffisamment ce qui pousse un sujet à prendre une orientation dans la vie plutôt qu'une autre ? Cette question renvoie à un triple niveau de l'Être :

- Sur le plan des objectivités, il figure bien une ligne directrice, à laquelle nul sujet ne peut avoir accès.

- Au point de vue de la conscience et des *étants*, à l'opposé, nous trouvons toute sorte de motifs nous conduisant plus ou moins vers certaines tendances.

- En troisième ligne se trouve un recoupement qui participe aux deux niveaux mais qui se laisse montrer. En ce lieu de leur « différence interne », entre différents choix, se compose le *flux homogène* (unité du *moi*) auquel ces différences appartiennent

également par *essence*. Ce point central doit ainsi permettre d'évoquer un *milieu*, un *seuil* de l'apparaître comme tel, comprenant nécessairement cette part *transcendante* que nous cherchons par tous les moyens à définir. L'argumentation nous conduit vers une dimension du psychologique du *moi* en surface – mais dissimulé lui aussi, agissant et posant le *non-moi*. Ce qui veut dire que nous parlerons de l'*intuition* d'un point de vue *a-subjectif* ou sans sujet, mais dont le destin montre l'existence d'un sujet à *venir*. Le paradoxe est alors le suivant :

Puisque le sujet participe de lui-même, avec sa conscience d'*être*, au développement de son *être*, comment peut-on déterminer ce qui l'oriente vers ses choix, c'est-à-dire « avant même » qu'il puisse en connaître véritablement l'*objet* ? Si nous interrogeons à cet instant le passage des qualités, lesquelles auront nécessairement des niveaux de contractions qui leur permettent d'établir des rapports sous l'angle d'affinités ou de « renvois » respectifs. Cette conception du Sujet pour lequel on s'interroge est corrélative d'une *épaisseur du temps*. Elle désigne ce *vers quoi* l'individu s'aventure lorsqu'il : « Tente de s'accomplir et que l'accomplissement de soi prend la forme d'une recherche d'extériorité qui lui soit adéquate et où s'abolisse paradoxalement sa séparation.¹⁴⁵ »

§17. Vers une *épaisseur du temps*.

Ce que nous cherchons consiste en un élément « tardif » qui, par définition, est une valeur positive. On s'interrogera sur la manière d'entendre et de comprendre autrement les différents rythmes composant la *durée* Bergsonienne. L'*épaisseur*, comme nous la désignons ainsi comme le « contenu » sous-jacent, rappelons-le, n'est pas un contenu comme tel mais celui supposé « dans le prisme du temps », soit comme *flux en devenir*. Ce que l'on aborde non pas sous

¹⁴⁵ Renaud Barbaras, *Vie et intentionalité*, op. cit. p. 196. Ce point est également soulevé dans *Pulsion et réflexion chez Fichte*, dans une éthique pulsionnelle, in *La Pulsion*, op.cit., p. 44.

l'angle du *temps* qui passe, mais le *temps* qui est « déjà » *passé*. Non pas non plus comme ce qui est réellement passé, mais comme ce qui, par nature, est voué à se constituer comme *devenir*, et donc « à » passer plutôt que l'évoquant selon un *temps* qui « a » passé. Nous dirons plutôt qu'il se sera passé quelque chose, au lieu de dire qu'il figure comme passé. Le futur antérieur nous met bien en phase avec un temps qui finira bien par passer, et que nous recueillons déjà ou encore là où rien ne se passe – dans un éternel présent où se présente déjà ce qui ne peut que figurer dans un temps à venir si encore il advient quelque chose. Or, l'avantage d'une telle approche, c'est qu'elle ne propose pas un temps abstrait, vidé du temps, mais comprenant essentiellement l'épaisseur du temps où le temps n'ajoute rien car nous l'avions déjà considéré sous l'angle de la singularité et de la détermination de l'apparaître comme tel. Pour cela nous devons être au plus précis, au niveau de la description du pré-apparaissant, trouver une part comparable ou entièrement *réductible* (c'est-à-dire aussi en ne s'y confondant pas) à ce que l'expérience vient à réaliser ou tend à réaliser. Pour cela nous devons, d'une certaine façon, rejouer le réel, tel que le souvenir le joue à son tour dans le moment *actuel*.

S'il doit s'en dégager de la *profondeur*, puisque cette *profondeur* n'est pas encore venue, au moment où elle s'exprimera, il sera « trop tard » pour en désigner l'*essence* ou plutôt la nature propre. Ce processus tardif nous montre qu'il est « définitivement » perdu, qu'il ne sert à rien d'en ralentir la course puisque cela ne ferait qu'en modifier l'aspect. Nous le laisserons, pour cette raison, complètement passé, voire dépassé, *transcendé*... Il suffit d'en rendre compte comme ce qui n'a plus rien à repasser, par là nous cherchons à en épuiser tout le sens, et qu'à son terme tout y soit déjà passé c'est-à-dire « passage » de ce qui précisément s'y passe et que rien n'outrepasse.

Afin de pallier cette difficulté qui, à tous égards, est insurmontable, l'unique moyen de remonter la pente consiste bien à tenir compte d'un avenir qui, en quelque sorte, est à *venir* – nous

voulons dire en tant que tel. Nous pouvons, en toute rigueur, dire que ce moment où il est « trop tard » est le pendant de « l'effort » que réalise le corps dans ses *mouvements* consécutifs.

Lorsque le geste est juste et efficace, quelque chose échappe à cet autre niveau où c'est autre chose que l'espace homogène et de l'utilité du corps dont il est question. Pourtant, il y a bien « effort », ce qui signifie que par là une *transcendance* est venue coïncider avec une part qui n'était pas donnée au départ. Le corps et l'espace peuvent ainsi parvenir à soulever notre difficulté, même si nous l'attaquons avec l'hétérogénéité des moments. En l'occurrence, dans un *mouvement* du corps, il est nécessairement possible de trouver une intuition contemporaine à ce qui se produit en terme de processus tardif, c'est-à-dire de dimension également psychique. Par exemple, par l'engagement qui est impliqué par notre geste ou par le type de comportement pour lequel le sujet opte ; par la *temporalité* au moyen de laquelle il réalise son action, etc.

Pourvu que nous désignons bien un aspect du *temps* ou de l'espace qui soit relatif à un caractère, à un style, avec tout ce que cela englobe du point de vue tant physique, moral, que psychologique, nous y trouverons toujours un « débordement » du temps sur lui-même, une surenchère en tout point naturelle de l'instant. On tente ainsi d'aborder la part de recouvrement que nous retrouvons dans la *nostalgie* d'un temps définitivement révolu, mais cette approche peut aussi consister en des moments moins tranchés, par exemple en fonction de la simple *mélancolie*. Lorsque le *moi* alerte sur un regret d'avoir mal agi par exemple, ou encore lorsque l'on pense que l'on aurait pu être en mesure de faire autrement, il s'agit bien d'une pure fiction car ce *temps* que l'on regrette n'aura pas été avéré, et que peut-être même que l'occasion n'aura tout simplement pas été donnée, mais il s'agit pour autant d'une réalité. Si ce n'est qu'un simple possible, et par conséquent est une illusion, il n'en demeure pas moins vrai qu'une forme d'appréhension tient à la fois compte d'un réel et d'un sujet. Il s'agit bien d'une réalité psychologique, certes, voire sans doute, mais qui n'en est pas moins réelle déjà pour le sujet qui souffre de cette

psychose qu'est la nostalgie, mais aussi, à un moindre degré qui n'aurait rien de pathologique, cette aversion contre le *temps* se retrouve dans le *sentiment* naturel de chacun. D'une manière forte, concernant la *mélancolie*, Maldiney évoque Schiller et met à la fois en opposition et en relation étroite (d'où sa « déréluction et l'affinité de la psychose mélancolique avec la condition an-historique de ceux qui sont des marginaux »), l'état ordinaire de l'homme, pour qui : « chaque présent qui se présente retient sous lui le présent qui s'absente de qui va s'enfoncer dans le passé.¹⁴⁶ » Il est donc toujours en arrière du présent qui se « modifie ».

Tandis que pour la psychose mélancolique : « Du moi il ne lui reste que la forme vide. Quand il s'appelle lui-même : « Moi...moi... », il échoue à se constituer en présence parce qu'il se convoque en représentation. Mais, s'il n'a pas accès à sa propre présence, c'est parce qu'il est exclu de la communication avec les choses, qui est la dimension même du sentir.¹⁴⁷ »

En ce sens, ce qui fait défaut chez le second par rapport au premier, c'est d'une part la « modification » des états le conduisant du *moi* à la *présence* via le « passage » du *temps*. C'est ainsi qu' : « Il déplore un événement ou un acte pensé. Et il tente de le conjurer – le temps d'une plainte – en formant l'hypothèse d'un acte contraire. « Ah si je n'avais pas...je n'en serais pas là ». »¹⁴⁸

Ce point de la séparation s'effectue, par ailleurs, aux abords du « sentir », à ce moment où l'*Être* se constitue comme sujet dans le *milieu* où il vient à apparaître, conformément à ce qui lui sera laissé de *découvrir* par la *synthèse* de tout ce qui va entrer en ligne de compte lors de l'apparaître comme tel. Certes, nous venons d'évoquer nos *souvenirs* mais, sur le « plan externe » au point de vue du dehors, qui fait que certains d'entre eux vont *s'actualiser* ou pas, il y a aussi les *recouvrements* avec « beaucoup d'autres choses encore » que nous

¹⁴⁶ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit. p.125-126.

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 126.

¹⁴⁸ *Ibid*, p. 125,126.

ignorons et qui entrent dans la *totalité*. On peut d'ailleurs se demander de quelle façon il est possible de « réduire » cette *totalité* là à une modalité psychologique du *souvenir*, laquelle en fait désormais partie, où nous incluons notre *souvenir* et ce qui *en* émerge à chacun des instants *actuels*. À y regarder de plus près, cette interrogation rejoint ce que pouvait écrire Jean Hyppolite, à propos de « la rencontre sans *transcendance* absolue » chez Fichte : « Nous ne rencontrons que ce que nous comprenons, mais nous ne comprenons que ce que nous rencontrons.¹⁴⁹ »

« Ce que nous rencontrons » pose la difficulté de savoir ce qui « peut » s'inscrire dans le principe fichtéen de l'identité : moi = moi, si cela permet de comprendre uniquement une tautologie que rien ne permet de *transcender* à la fois :

. Parce que rien autre chose ne peut y être rencontré (c'est-à-dire ontologiquement),

. Et aussi à cause de l'impossibilité de la béance d'une identité qui suppose le *non-moi*, c'est-à-dire où « le temps est lui-même devenir circulaire, dans un retour éternel du même.¹⁵⁰ »

Ou bien si, au contraire, cette *totalité* laisse transparaître un moi ouvert sur de l'*indéterminé* et, par là rendre *transposable* l'objet *non-moi*.

En tout état de cause, c'est cela qui fait l'objet d'une intuition, où coïncide l'objet tel qu'il apparaît avec notre capacité d'en pâtir (*transpassibilité*), parce que rien de ce qui apparaît *n'échappe* à la sensation subjective, au « sentir » du *moi*, ou bien ne le dépasse, ne le *transcende*...

Or, à ce niveau, l'*intuition* prend une tournure plutôt « négative » ou, du moins, plus pauvre que ce à quoi on pouvait s'attendre. L'*intuition* peut être ici définie moins comme faculté de percevoir un objet à *venir* (conformément à son exacte détermination, juste ou adéquatement) que comme incapacité, au contraire, de

¹⁴⁹ Jean Hyppolite, *Figure de la pensée philosophique, L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien. op. cit.*, p. 423.

¹⁵⁰ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie, op. cit.*, p. 127.

pouvoir en faire le tour, de prévoir ou d'anticiper quoi que ce soit à son objet. D'autre part, cette incapacité n'est pas une faiblesse, un leurre, mais bien un signe que la liberté existe. On a comme l'impression que quelque chose se perd, une « faille se crée entre le moment d'une *intuition* et à laquelle pourtant il ne manque rien ; et l'objet, lequel est formellement et inexorablement touché par une *vision* de l'esprit par l'esprit – en tant que tel. Bergson parle de la puissance de négation qu'une telle *vision* porte en elle. Évoquant le démon de Socrate, un passage de *La pensée et le mouvant* exprime cela de la manière suivante : « Il arrêta la volonté du philosophe à un moment donné, et l'empêchait d'agir plutôt qu'il ne prescrivait ce qu'il y avait à faire.¹⁵¹ »

La beauté d'un certain Socrate qui, dans l'action, n'a d'autre choix que celui de ne point agir, montre non seulement notre incapacité à décrire l'indescriptible, mais montre enfin mieux que tout autre chose, et par cet unique moyen dont nous disposons, la position d'une pensée en construction – la seule et unique qui nous est à jamais permise.

D'un autre côté, et à la différence de Husserl, ici, la *conscience* n'est pas pleine, la *noèse* n'est plus tout à fait l'équivalente de l'objet *noématique* car cette équivalence stricte, qu'opère la *structure de l'intentionnalité* n'arrive que plus tard encore. Merleau-Ponty le signifie de la manière suivante :

C'est une coïncidence toujours dépassée ou toujours future, une expérience qui se souvient d'une expérience impossible, anticipe un avenir impossible, qui émerge de l'Être ou qui va s'y incorporer, qui *en est* mais qui n'est pas lui, et n'est donc pas coïncidence, fusion réelle comme de deux termes positifs ou de deux éléments d'un alliage, mais recouvrement, comme d'un creux et d'un relief qui restent distincts.¹⁵²

En ce sens, il doit s'y trouver quelque chose d'*inattendu encore*, que nous aborderons par une « inadéquation » au sens objectif du

¹⁵¹ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 120.

¹⁵² Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 163-164.

terme : où, comme nous le disions déjà plus haut¹⁵³, la nature tout entière ne sait pas *elle-même* « ce » qui « va » se produire l'instant d'après. Nous appellerons celle-ci « l'indétermination » du *devenir* en tant que tel. Par ailleurs, ce qui arrivera était (ou aura été), bien entendu – mais aussi paradoxalement, inscrit dans une nature de *sujet* et de ce qu'il aura entrepris, autrement cela même n'arriverait pas ; mais quand nous disons cela, nous ne voulons pas dire contenu en termes d'*intuition* ou de conscience, car il s'agit de notre *inconscient*. Ce qui veut dire, qu'à la fois, le sujet est pris comme dans le filet de sa *constitution*, mais d'un autre côté il est infiniment libre d'agir même s'il n'obtient pas une conformité avec ses intentions (du moins dans la mesure où le sujet est considéré comme libre au sens que nous avons évoqué plus haut). La connaissance de soi nécessiterait donc un « saut ontologique », pour parvenir à saisir le mieux possible « l'inadéquation des essences » que nous incarnons, avec le sujet, c'est-à-dire comment se joue *l'inattendu en nous* ? Renaud Barbaras précise :

Ainsi, en dépit d'un vocabulaire qui reste parfois en retrait sur son intuition centrale, la critique de la métaphysique conduit Bergson à saisir au cœur de l'Être une négativité qui est la condition de son apparition, ou plutôt, qui est la condition même en tant que coïncidence partielle, différence des identiques.¹⁵⁴

Puis, là-dessus, il ajoute :

Aborder l'Être sans néant interposé et, partant, sans le déporter du côté de l'essence, c'est mettre au jour un sens neuf de la négativité : non plus négation pure et pour ainsi dire positivité du positif, mais synonyme de la présence perceptive en tant qu'elle comporte une distance essentielle.¹⁵⁵

En ce sens, ce dont nous avons conscience doit plutôt être abordé par un concept de « limite », ce qui veut dire qu'à chaque fois l'individu rejoue la partie. Partant de zéro, effectuant une *tabula rasa*, ou encore, absout de tous *souvenirs* si nous évoquons Bergson, par son caractère donc, le sujet rejoue (pour ainsi dire les risques, tous les

¹⁵³ Voir §8, Multiplicité et flux homogène, enjeux et difficultés.

¹⁵⁴ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 58.

¹⁵⁵ *Ibid.*

enjeux), conformément à ce qu'il *ressent* sans ne rien y comprendre absolument, donc essentiellement de manière *inconsciente*. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui se produit habituellement, lorsque malgré ce que nous contractons par notre expérience ou bien par celle des autres, il est quasi impossible d'optimiser les prévisions pour ce qui reste à venir. Ce qui a pu se produire ne sert plus à grand-chose car c'est encore une tout autre envergure qui prépare la situation nouvelle. Ce que nous retrouvons également au niveau de la prévention ou de la sensibilisation pour ce qui peut mettre en danger : rien y fait, tant que le sujet n'a pas vécu ce dont on le prévient, il subsiste une forme de scepticisme général. Il s'opère donc une synthèse à notre insu, non par principe d'ignorance, mais bien au contraire selon cet aspect de lucidité dont chacun a quelque part conscience. Le but, pour un sujet mais également pour ce travail de recherche, est de découvrir l'*être* comme *devenir* sujet, comme s'il s'agissait pour un « moi » autonome de ne « pas trop » s'éloigner de *sa* personne à l'endroit où il n'a pas d'autre choix que de le faire. Là où il y a « ouverture de l'*Être* », vers quelque chose de tout à fait nouveau et qui ne va pas tarder à apparaître bien que nous ignorons tout de ce qui effectivement viendra. La question peut être précisément, de savoir quel type de rapport il pourrait y avoir entre l'expérience acquise progressivement et celle qui s'y ajoute et qui, n'étant plus tout à fait neutre, n'est pas non plus sans être à même de reproduire extérieurement encore quelque chose qui ne possède aucune influence, ni d'un lointain passé, ni de ce qui vient de se produire.

Ainsi, lorsque le savant fait une découverte, sa connaissance est d'autant plus fidèle à la réalité qu'elle décrit, qu'une part essentielle lui échappe sans pour autant être absente de la réalité effective. Les conséquences ne sont pas uniquement ce qui appartient au *devenir*, en tant que telles elles figurent bien déjà et (tout également) dans un esprit indépendant – bien qu'il les néglige pour des raisons pratiques.

C'est une chose que de dire que ces phénomènes qui résultent, en un certain sens, d'effets secondaires sont inconscients parce

qu'inattendus, et ne dépendent de toute façon aucunement du présent où a lieu cette découverte. C'en est une autre de dire que tout cela nous échappe pour ce seul prétexte, lorsque notamment il y a aussi une part de négligence s'y mêle. À quoi est-elle due, si ce n'est à un type de rapport au monde auquel le sujet souscrit d'emblée ? Ainsi, ce que ce dernier pose relève d'une inconnue qui, par ailleurs, ne lui échappe pas non plus tout à fait.

Ce « débordement », comme nous l'appellerons, prend bien sa source à cet endroit où il était également possible, sinon d'anticiper, tout au moins d'accepter qu'il s'y présente un « débordement » sur l'action ou sur la décision. Ce développement nous introduirait vers une éthique de l'action, mais nous souhaitons, ici, juste soulever cette question de l'empiètement du *temps* sur lui-même, et que (par définition) nul n'y échappe. Comprenons par là, qu'il ne s'agit pas non plus de bien se tenir, de suivre une certaine morale, etc, puisque leur *devenir* est inexorablement *débordant*, au même sens que l'*imagination* reste capable d'organiser ses propres schèmes alors que ceux-ci touchent à l'universel. Là où le particulier et l'universel coïncident, il n'y a aucune échappatoire : tout autant le *débordement* est *transcendance* absolue, c'est-à-dire sans repère qui lui permettrait de suivre une certaine norme, et *immanente* car ce qui apparaît vaut pour une vérité absolue. Insistons. Suivre une morale implique un sujet qui présuppose déjà quelque chose, soit le principe qui, selon lui, vaut pour bonne conduite, soit que cela va nécessairement faire tendre vers un but fixé à l'avance. Seulement, rien ne justifie l'objectivité à ces deux endroits, et il est impossible de remonter jusqu'à l'anhypothétique. Par éthique de l'action, il faut entendre une prise en compte de la *transcendance* du principe même, à laquelle il est impossible d'échapper puisque nous en épuisons tous les sens, lorsque le tenter ne fait qu'en précipiter la dynamique. S'il est bien question d'une *transcendance absolue*, nous la comprenons par cela seulement que *ce* qui s'effectue, toute notre expérience l'implique en tant que tel. Il y a une véritable *réduction* qui n'enlève rien à la dynamique de l'expérience, bien au contraire, même si notre éclairage ne porte pas

sur l'ouvert absolu à partir d'une certaine situation. En ce sens, nous ne sommes pas chez Heidegger ou chez Sartre, comme *être jeté* vers une absolue extériorité.

Or, cette *transcendance* a ceci de particulier, qu'elle a un regard sur le *moi*, qui nécessairement le comprend. Soit, il y a « réflexivité » d'un quelque chose provenant du dehors parce que le *temps* se déploie. Ce qui veut également dire qu'une simple *différence en degré* peut suffire, puisqu'il y a *changement* par rapport à un état antérieur. Puis, il suffit d'orienter autrement notre point de vue pour y voir autant une *différence qualitative*, puisque deux moments qui se succèdent ne peuvent pas être identiques. On peut dire, en un certain sens, que le sujet prend conscience du phénomène, ou qu'une part du sujet n'est pas totalement ignorante du processus, et que la mémoire se forme afin de rétablir une unité de conscience. Par là, cette unité de conscience est à même de décrire le processus *inconscient* où s'organise toute la *dynamique du moi*.

Par l'analyse approfondie de ce qui *se* produit au travers de l'échange, entre le produit d'une *activité de conscience* et le *schème de l'imagination* (qui se sert de l'expérience pour ces aménagements de type singulier), nous n'aurions pas affaire à un *inconscient en soi*, mais à son aspect de personnalisation au niveau *transcendantal*. Il resterait à savoir comment la conscience s'y trouve impliquée, étant donné que nul accès ne s'y présente là où il y a *transcendance* ? Autrement dit, il y a bien quelque chose qui relève du processus de conscientisation, ou ce à quoi la conscience a à faire, mais nous ne voyons pas comment atteindre un double point.

D'une part, si l'objet n'est pas encore conscient, c'est tout simplement parce qu'il n'est pas encore. Mais une fois qu'il se produira quelque chose, comment expliquerions-nous son apparition pour une conscience ? Ayant dorénavant mis entre parenthèse la forme d'apparition, ce que la réalité révèle et comment ce point apparaît à hauteur d'une conscience, selon ses particularités intrinsèques et extrinsèques, peut-on maintenant exprimer ce passage

selon cet axe vertical, entre le *réel* et le phénomène ? D'autre part, ce que l'on cherche à découvrir est un aspect auquel l'expérience à *venir* n'échappera aucunement – et peut tout aussi bien ne pas être avéré concrètement car il appartient à l'état *virtuel* et n'a rien d'*actuel*. Or, si l'on ne peut pas l'atteindre positivement, par *l'irréversibilité* des moments, la conscience contracte bien cet aspect de la réalité à *venir*.

De ce point de vue, le sujet opérerait des synthèses conformément à cette position que l'on peut rapprocher, par exemple, de la prudence. Non pas une prudence à l'égard de ce que l'on connaît, ne fût-ce par l'expérience de notre passé, au contraire il s'agirait bien d'une attitude rétroactive pour en quelque sorte prévenir de ce que l'on a pas encore connu. Se dégage par là un « sentiment » qui suffit à notre organisation, lorsque cette action n'est déjà plus observable par la conscience.

Par conséquent, ce qui *se laisse* rencontrer est à la fois un aller-retour intégrant quelque chose que le *temps* ajoute, comme une sensation faisant oublier la sensation précédente car elles n'ont rien de comparable en soi ; et un aller sans retour puisque nous sommes incapables de rétrospection. Pour autant, quelque chose non seulement se produit, mais encore continue à se produire, continue d'agir dans le *mouvement* en permanence. C'est bien à partir des qualités sensibles lesquelles « n »'appartiennent pas « qu »'à un *moi*, qu'il est seulement possible de reproduire un autre type de sensation à hauteur d'un vécu de sensation. Plus tard, je pourrai m'en rappeler ou, mieux, ce qui aura un jour été éprouvé ne sera jamais perdu, permettant au vécu d'acquérir inconsciemment toujours une plus grande expérience, une plus grande amplitude à l'échelle de nos souvenirs. À l'unité d'un *moi* autonome correspondent ces réseaux de plus en plus complexifiés par l'accumulation des expériences éprouvées ou non, mais toujours capables d'organiser des *synthèses* en lesquelles se retrouve un seul individu, toujours le même et prêt à agir conformément à l'unité du *moi*.

En ce sens, nous nous rapprochons de l'*idéalisme* de Fichte, puisqu'il y est question d'*auto-affection* au moment même où le *moi*

se pose. *Intentionnalité* proprement dite, mais sans rien d'égal avec la complémentarité d'une attente, bien au contraire. Nous ajoutons que du point de vue du noyau *transcendantal*, ce pré-contenu existe nécessairement et se forme comme quelque chose de très certainement incomplet, Néanmoins, on peut encore se demander en vertu de quoi il ne manque rien puisque nous le saisissons par intuition. Ce qui veut dire qu'au sein de ce qui apparaît, et pour ce qui apparaît seulement, bien que de nature étrangère et ayant une pluralité de sens qui nous dispose face à l'*ouvert*, chacun aurait un contact à la fois immédiat et suffisant pour en décréter une *forme de l'avenir* sous-jacent. Si ce caractère immergeant de l'*Être* ne peut prendre aucun appui autre que celui de l'expérience, le visible doit suffisamment nous en garantir quelque chose, non pas positivement mais tout au moins – et c'est déjà beaucoup –, de manière négative. Soit, au lieu de savoir pourquoi nous agissons, il reste d'appréhender le *réel* en rapport à un *résidu* réfléchissant ce que nous ne souhaitons pas. Par cette faille ou *béance*, il nous appartient d'aller y découvrir autant le « seuil » de l'apparaître, mais légalement ou de droit la « forme » de l'apparaître *comme tel*, ou « tel » qu'il apparaîtra. Ou encore, le *moi* posant le *non-moi* peut être décrit conformément à un *non-moi* se posant de lui-même, ou qui s'impose malgré *moi*, sur fond du *moi*, qui nécessairement est *déjà* posant. Posant d'une « différence » essentielle, non « pas seulement » parce que le *non-moi* sera différent, mais parce qu'il est *également conscience de cette différence* qui s'y impose.

§18. Le pôle d'une *intentionnalité* sous-jacente.

L'occasion perdue
devient l'occasion par excellence
grâce à l'effet rétroactif du plus-jamais.
*Never more !*¹⁵⁶

Jankélévitch nous dit que ce n'est : « Qu'après coup et quand il est trop tard que l'occasion dégage le mieux sa navrante occasionalité, son goût ineffable et sa valeur infinie.¹⁵⁷ »

Ce qui ne veut pas dire que l'occasion ratée reste, en quelque sorte, l'unique occasion d'évoquer cette tension qui irrite en laquelle se trouve déjà passé l'ensemble des paramètres qui nous donnait une chance, une opportunité favorable. Mais que chacun ne peut que mieux en ressentir l'effet lorsqu'il *aurait fallu* agir. Aussi, l'inaction renvoie à cette incapacité d'en deviner qu'il s'agissait d'une circonstance favorable, sans doute à cause de cette *transcendance* de nature qu'offre l'instant présent à l'égard de ce que nous sommes en mesure de comprendre. C'est bien par définition, que : « Les occasions sont des instants irréversibles dans une biographie qui est elle-même l'Occasion de toutes les occasions.¹⁵⁸ »

Les occasions favorables se répètent au gré de l'*occasion*, bien qu'il soit impossible de les reconnaître comme tel. C'est ici la meilleure des occasions, l'*occasion* « par excellence », à cause du décalage qui en faisait une *occasion*, et au travers de quoi nous saisissons pleinement ce qu'elle regorgeait de *potentiel* pour une expérience unique. Que se passe-t-il lorsque nous la saisissons ? Nous disons qu'elle n'est pas moins une *occasion*, qualitativement il s'agissait bien de cette même *Occasion* qui nous aura été adressée. Elle n'est plus cette *occasion* « par excellence » parce qu'il s'y

¹⁵⁶ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1. La manière et l'occasion, *op. cit.*, p. 145.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 144.

confond le sentiment d'avoir réussi ou d'être parvenu à s'emparer de cette opportunité – alors que *la véritable occasion est l'insaisissable*.

L'*épaisseur du temps* consiste en un élément *tardif* qui, par définition, prend une valeur positive. On pourrait, à la rigueur, décliner l'argumentation en ajoutant ces deux autres traits :

. Même lorsque nous saisissons l'*occasion*, il nous manque encore d'autres occasions pour d'autres éventualités dont nous n'avons pas idée. Celles-ci nous échappent.

. Ce n'est que dès l'instant où nous venons à la manquer, que le sujet coïncide parfaitement, par l'insatisfaction, à la *totalité* de ce qui y était signifié.

. Enfin, ces éventualités (bon augure) se présentent infiniment sans qu'il soit seulement possible de s'en rendre compte. C'est un principe de *répétition immanent* qui, au fond, n'a aucune détermination.

Pour le dire autrement, il conviendrait d'expliquer la raison de cet *obscurcissement*, en lequel les objets in-apparaissants *encore* paraissent-ils, à nos yeux, si lointains qu'ils peuvent acquérir indistinctement ou presque toute *forme* d'apparaissant ? Ontologiquement, une certaine *déterminabilité* occupe leur *horizon*, autrement tout pourrait donner n'importe quoi, mais du point de vue du sujet, du moins, l'*indétermination* reste entière – lui-même ne se comprenant pas dans une définition arrêtée mais en parfaite évolution. Il est question d'un auto-effacement du sujet, lorsque nous lisons que : « Dans l'infini de l'éternité toute durée personnelle tend à s'annuler, à devenir, dans le recul du passé, de plus en plus douteuse.¹⁵⁹ »

Le *sujet* se comprenant lui-même dans cette obscurité, il n'y a aucune raison pour y attribuer plus de compréhension qui lui soit allouée par nature, là où : « A la limite l'être est indiscernable du non-être !¹⁶⁰ »

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶⁰ *Ibid.*

Et cela, puisque nous comprenons par cette « obscurité » quelque chose qui nous est propre, que Bergson nous fait entendre en écrivant : « Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement.¹⁶¹ »

Soit, selon un double plan, laissant apparaître une *béance* pour que le *devenir* s'y installe :

- . D'une part entre le caractère explicite et le caractère implicite,
- . D'autre part, et au sein même de ce caractère implicite, notre *moi* le plus profond, entre la marche du passé et chacun des instants présents.

Il s'agirait de voir ce qui, dans la « localité » du sujet et de ses *horizons*, il ne se découvre rien de moins que ce qui se présente à une échelle *cosmique*. Disons que, cela étant, les seuls « renvois » qui interfèrent chez un sujet devraient suffire à exprimer l'intégralité des recouvrements *virtuels*, c'est-à-dire traversant de part en part une *intra-subjectivité* pour aller y rejoindre une nature *sans sujet*. Seule la définition d'une telle « localité », conceptuellement envisagée, est à même de parvenir à cette description.

Ce que nous proposons d'aborder à partir de *l'ignorance* ou d'une ignorance en soi avec laquelle le sujet coïncide. Nous avons dit plus haut que la part *d'ignorance* de chacun correspond au *devenir* en général, étant aussi incapable d'en dire davantage sur ce qui se passera à la suite d'un instant présent. En ce lieu, où se brouille encore la frontière entre le sujet et l'objet, le sujet peut toujours prendre pour prétexte des raisons objectives ou provenant de l'extérieur. Ce point soulève le problème de la *monade* leibnizienne et, de surcroît, la *réduction monadique* que nous retrouvons chez Husserl. Ce qui a lieu au-dehors n'est ainsi rien de moins que ce qui se produit à l'intérieur

¹⁶¹ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Chapitre III, de la survivance des images, la mémoire et esprit, *op. cit.*, p. 164.

d'un *moi*. La seule règle qu'il nous faut suivre, est d'éviter de faire appel à quelque chose qui relèverait du psychologique.

À ce stade, nous n'avons affaire qu'à des raisons véritables, et malgré les désaccords ou le manque d'approbation des autres sujets, il subsiste ce point commun, à savoir ce fond d'obscurité et d'*indétermination* qui appartient à chacun. Ce point a, bien entendu, une *limite*¹⁶², la valeur d'une chose revenant à l'*être-au-monde* que le sujet non seulement incarne, mais indique encore son *être* propre en termes d'altérité et de potentialité. Par conséquent, il ne s'agit ni d'avoir raison ni d'avoir tort, mais de prendre l'objet tel que chacun le reçoit pour son propre compte.

Mieux, on peut, dans certaines occasions, être soi-même dupé par nos propres *habitus*. On peut, par exemple, se laisser surprendre dans notre comportement ordinaire, lorsque soudainement une personne vint à nous reconnaître, pensant de son côté que nous avons tenté de l'éviter. Si cette croyance ou si notre degré de persuasion relève en grande partie du psychologique, une part nous revient, si ce n'est par la « façon » la plus ordinaire qui soit de s'*être* lié à une personne ou, en l'occurrence, à « cette » personne plus particulièrement. Sur un plan supérieur, il conviendrait d'analyser aussi les facteurs psychologiques, mais il revient à une *strate* plus élaborée d'en délivrer les secrets. Toujours est-il que *l'intuition* contracte toutes les *formes* du donné à *venir* dans le seul instant où l'on pense n'être *qu'enfermé* dans une « localité » subjective, voire *subjectivo-objective*. Et si des réticences existent pour le comprendre, c'est à cause de cette part qui nécessairement nous échappe, et qui nous *transcende* pour de bon au sein de la « réflexivité » elle-même.

¹⁶² Par ailleurs, Freud n'ignore pas qu'une part échappe par définition à la subjectivité, étant donné que les *mécanismes de défenses* – hormis la *sublimation* – n'ont qu'une efficacité partielle. Ce qui implique que la nature de notre psychisme, chez Freud, ne parvient pas à faire face objectivement au « principe de réalité ». Ce que nous traduisons par cette idée que s'il n'y parvient pas, c'est aussi parce que le *réel* est lui-même imprégné, si l'on veut, d'un défaut d'objectivité auquel il ne manque rien. La façon dont notre *moi* se sera organisé (inconsciemment sans doute) n'est alors rien de moins que les dispositions naturelles dont dispose le monde. Nous disons qu'en ces termes il y a forcément un *recoupement* à découvrir. Toujours étant que notre difficulté est maintenant de savoir quel peut en être le *lien* avec notre conscience intime du *temps*.

Il y a, par-delà les apparences, non seulement une signification, mais un sens pour le sujet s'y affirmant.

Cela a donc bien une certaine « consistance », laquelle prend naissance dans la « limite » d'une *localité du moi* ou de son *mouvement* autonome, au sens où l'on peut lire de Maldiney, en citant Fichte, ce triple argument permettant autant d'étayer notre développement, qu'il reconduit le problème où intervient la conscience :

. Dans la mesure où le *moi* s'oppose au *non-moi*, il pose nécessairement des bornes, et se pose soi-même dans ces bornes.¹⁶³

. La tendance indéterminée – qui échappe à toute possibilité de détermination – est infinie. Mais comme telle elle n'arrive pas à la conscience, laquelle est réflexion et suppose une limitation.¹⁶⁴

. La *pulsion du moi*, pousse le sujet à produire en lui la représentation de quelque chose (*etwas*) comme objet de pulsion, à produire en lui la représentation de ce que celle-ci produirait si elle possédait une causalité », laquelle, pour Fichte, « ne vient pas à la conscience.¹⁶⁵

Ou encore :

Cet Être, ce moi absolu, Fichte le précise également comme un *wir*¹⁶⁶, un « nous » en soi, c'est-à-dire intérieur à l'absolu même, un « nous » situé en deçà du partage des subjectivités et qui uni les consciences en deçà des consciences elles-mêmes, et plus profondément que tout rapport intersubjectif, dans une sorte de coappartenance mutuelle ineffable identique à l'unité intérieure de l'Être-Un.¹⁶⁷

§19 Digression.

Enfin, peut-être pourrions-nous dire que l'idée d'une « localité » n'est pas en contradiction avec une *transcendance absolue*, mais concerne ou se rapporte au sujet au terme d'une « condition » de l'apparaître qui est *indistinct du devenir* pris au sens *transcendantal*.

¹⁶³ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁵ Jean-Christophe Goddard, *La Pulsion*, Pulsion et réflexion chez Fichte, une éthique pulsionnelle, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶⁶ Johann Gottlieb Fichte, WL 1804-II, p. 160, in *L'émancipation philosophique*, Paris, Puf, 2003, p. 52.

¹⁶⁷ Jean-Christophe Goddard, *Fichte (1801-1813) l'émancipation philosophique*, Paris, Puf, 2003, p. 52.

Au-delà, voire en-deçà d'un tel *seuil* de l'apparaître on pourra faire coïncider « l' » apparaître *comme tel* avec l'apparaître « pour » un sujet si l'on ne tient compte, pour ainsi dire, d'aucun sujet mais uniquement concernant la destination du phénomène, son destin. La difficulté est de conceptualiser une telle « condition » de l'apparaître, sachant que d'un côté on ne peut pas faire l'économie d'un sujet qui pose un acte *moïque* ; que, d'un autre côté, l'exigence de méthode veut que l'on n'obtienne toutes les régions ou déclinaisons de l'*Être* qu'à partir d'une philosophie *sans* sujet, sans néant interposé. Comment va-t-on pallier cette difficulté, ce paradoxe où le *devenir* sujet doit se passer du sujet ? Posons quelques pistes de réflexions :

. La façon dont se *constitue* le sujet (le *moi en personne*) n'est en rien étrangère à la nature ou au *milieu* où il apparaît, même si l'on n'aperçoit pas ces « formes » de *déterminités* pour cause de leur *singularité constituante*. Par de telles « formes », il ne s'agit pas d'entendre quelque chose d'arrêté, comme ce que peut bien représenter une certaine expérience vécue, mais un *flux* qui se reporte à l'identique au travers des strates que le sujet traverse.

. À mesure que le *temps* avance, progresse d'un passé grossissant et rongé sur l'avenir, nous disposerions d'un genre propre à nous éclairer sur le « genre » d'*être* et son *devenir* propre.

. Enfin, nous devons fournir un moyen de montrer que ces deux pôles sont une seule et même *histoire*, que le *moi* réalise en prenant inconsciemment en considération des paramètres (et lesquels sont-ils ?) *a-subjectifs* et renvoyant à la *constitution*. Mais puisqu'il est question d'un déploiement immanent, nous usons de deux paramètres complémentaires. À ce qui se présente comme purement *réversible*, tel que nous pouvons le voir avec Merleau-Ponty par le concept de *chair du monde*, il s'ajoute une part *irréversible* rendue indispensable par la dynamique du *temps*. Tel moment demande à son tour, d'une part, l'approfondissement, une explication supplémentaire concernant l'*irréductibilité* des moments ; d'autre part, ce qu'il convient

d'entendre par les concepts d'*indétermination* et de *transcendance* ou de contenu implicite.

Ce sont ces points que nous proposons d'éclaircir dans les paragraphes suivants. Nous montrerons que l'*irréductible* incarne plusieurs figures susceptibles de nous mettre sur la voie. Il y est supposé une impossibilité de concilier l'apparaissant et sa « condition », le souvenir d'un passé et le présent de la perception, ou encore la durée et le concept abstrait de la science. Leur point commun est que, par cette inconciliation, toutes les tentations de rapprochement sont vouées à l'échec, dû à un caractère indépassable contenu dans notre définition du *temps*. Nous disons que malgré de telles tentatives, le temps implique qu'il est toujours trop tard pour désigner l'objet dont il est question. Ainsi, par exemple, évoquer le passé avec des outils qui appartiennent au présent revient à ne déjà plus évoquer tel passé mais cet autre passé qui tient dorénavant compte de ce qui sépare les deux moments, par définition, hétérogènes. Entre temps il y a eu *progression*, mais ce point n'est pas tant une difficulté qu'une opportunité, si toutefois on considère notre difficulté comme une « valeur positive » et non pas un « manque ». Ainsi, dire qu'il est « trop tard » montre bien qu'il s'est produit quelque chose, mais que cela s'inscrit en termes de *durée*, et comprend donc toute l'intensité dans la « forme » de l'*apparaître comme tel*. Ce qui nous conduit vers cette conclusion, selon quoi : « La conscience de soi est donc un conflit entre une activité réelle, objective limitable, et une activité idéale, et le moi intuitionnant (...) doit s'arracher à elle.¹⁶⁸ »

Le sujet *tout entier*, c'est-à-dire à fois *sensible* et *intelligible*, et même psychologique va ainsi devoir « composer » avec ce *flux immanent en devenir*, sans véritablement comprendre ce qui va en résulter effectivement – ou pas (c'est-à-dire que si rien arrive, rien ne change car le *changement* n'est pas à ce niveau). Et cela, cette

¹⁶⁸ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes*, Vers la pensée de l'Autre, *op. cit.*, p. 255.

pauvreté de l'*intuition* dans le processus d'*indétermination* ou d'*inadéquation* dans le *remplissement*, n'est pas un leurre, nous supposons au contraire que le *réel* y participe, c'est même là un argument ontologique pour notre méthode.

Par ailleurs, si la *multiplicité* capable d'engendrer mon action reste difficilement définissable, et même difficilement abordable conceptuellement, c'est parce qu'une *intuition* se confond avec la *totalité* d'un *flux*. C'est donc objectivement que se pose le concept d'*indétermination*. Soit, le *réel* insaisissable ignore également encore de quelle manière certains éléments (et quels sont-ils ?) vont se fixer dans un phénomène précis n'apparaissant qu'ultérieurement, bien que nous n'ayons affaire *qu'*à ce dernier. Pour autant, il ne s'agit pas de questionner le monde du dehors pour ainsi en découvrir des aspects du *devenir*. Il suffit que, d'une part, l'on puisse tenir compte d'une altérité extérieure (car avant tout inconnue de toutes parts), afin d'interroger les *potentialités immanentes* « qui se tiennent *actuellement* à notre portée ».

Autrement dit, la difficulté est double : si l'*intuition* précède tout ce qui se réalise, même si elle est également contemporaine, nous ne connaissons pas l'ordre au moyen duquel *telle détermination, tel fait* vient à se produire. Comme le remarque Jean-Christophe Goddard à propos de la pensée fichtéenne :

La réduction aléthologique, pour autant qu'elle s'appuie sur la maxime de l'intolérance envers l'être objectif aboutit nécessairement à la détermination du transcendantal comme vie ; ou, ce qui revient au même, comme « un *singulum* achevé et clos en soi [...] qui ne peut nullement sortir hors de soi.¹⁶⁹

La difficulté est bien de *cibler* cette nature de l'hétérogénéité, le *style de détermination homogène* pris comme un *singulum* achevé, bien que sans être en mesure de l'apercevoir. De plus, un tel instant ne doit pas déborder le donné de notre visibilité - mais au contraire, le comprendre comme une enveloppe. Il y a bien quelque chose, un reste à partir duquel transparait une *essence en devenir*, accessible depuis

¹⁶⁹ Jean-Christophe Goddard, Fichte (1801-1813) *L'émancipation philosophique*, *op. cit.*, p. 51.

notre conscience. Mais si rien ne se présente concrètement c'est parce que notre souvenir a su en contracter le mouvement selon un style propre et selon une autonomie de principe. L'intentionnalité ainsi sous-tendue va de concert avec l'hétérogénéité des moments, elle n'est rien de moins, mais ne pourra rien de plus. Au-delà nous sortons de la réalité. Ainsi, le sujet est *libre* d'en modifier le *devenir*, mais seulement à mesure qu'il est à même de pouvoir, en quelque sorte, se greffer à cette *transcendance* qui le contient au niveau d'un certain « seuil ». Aucune *modification* ne peut se faire *dans la profondeur*, ce « principe » prévaut pour la nature elle-même. Il nous revient, pour le chapitre qui suit, d'interroger ces disponibilités internes au *mouvement*, dont l'autre nom est la *liberté*.

Chapitre troisième

Temps et liberté

Voilà la mer qui est bleue
dans le milieu d'un prisme vert
Paul Claudel

Cette *liberté* dont nous allons parler, qui naturellement émane pour un sujet et en-deçà du sujet, au sens où elle englobe intégralement le *vivant de l'Être* au lieu du *non Être*, ne peut être entendue que sous l'angle d'une métaphysique de l'apparaissant. A l'endroit de l'apparaissant, cette liberté se sera écoulee comme le temps, et tout accès en aura été par là rendu impossible. Mieux, nous n'avons plus affaire qu'avec le déterminisme, lequel a toujours raison de décrire les événements d'une réalité comme étant la seule indispensable réalité prescrite par les lois de l'univers. Cet argument n'a rien d'ironique, car il faut bien une part de déterminisme pour que puisse émerger aussi, du même coup, la *liberté*. Cependant, le coup de force de Bergson aura bien été, entre autres, de distinguer ce qui relève des corps inorganiques de l'esprit. Par ce divorce, qui apparaît à un stade précoce, puisque contemporain de la *matière* (nous voulons dire par cette hétérogénéité qui laisse à la *matière* cette disposition qui ne *s'y réduit pas – et qui par là n'est rien d'étranger*), la liberté prend aussi l'apparence de la *non liberté*, c'est-à-dire d'un parfait contraire. En vertu d'un tel motif, il est évidemment très difficile d'édifier un principe qui lutte discrètement mais aussi en permanence face aux lois strictes du déterminisme et des lois physiques énoncées depuis la science moderne. Pour cela, il nous faut revenir au point où l'apparaître en tant qu'apparaître est déjà autre chose que l'*Être* et cela parce qu'il s'est introduit une *liberté* primitive au sein de ce « pouvoir apparaître autrement » et, par conséquent, cet argument nous suffit à penser que « toutes autres formes » d'apparaître *encore* pouvaient émerger *librement*.

§20. La *présence* est pour ainsi dire ce qui *n'apparaît pas* dans l'apparaître.

Certaines exigences de cette *temporalité* que l'on tente d'aborder peuvent ainsi être résumées en quelques traits :

. Elle se tient essentiellement *en retrait*, et notre prise de conscience est un *presque rien* que l'on peut retrouver par le sentiment d'avoir simplement manqué l'occasion. Nous insistons sur l'idée que c'est encore une certaine occasion, qui se trouve ici manquée, celle que l'on ne reverra plus parce qu'elle nous permettait la réalisation d'un dessein.

. L'avoir manqué renvoie à une nostalgie quand cette occasion n'a pas été vécue, non pas uniquement au sens positif, comme un véritable regret, car même si nous le vivons comme un drame, rien ne permet d'émettre un jugement à propos du poids pour ce qui semble perdu à jamais. Celui-ci semble être le propre de chacun, mais il appartient également à notre nature d'en contracter l'effet ou le sens. Si nous faisons ainsi l'économie du point de vue de chacun, nous apercevrons combien ce dernier provient bien d'un aspect aussi bien universel qu'indiscernable comme tel. Cet aspect est quelque part purement psychologique, bien qu'il ne soit, d'un tout autre côté, « rien de moins » que la réalité empirique. De plus, il ne s'agit pas forcément d'une évidence que l'on reconnaîtrait facilement, à vrai dire notre conscience n'en a que généralement que faire. Il peut pourtant s'y *esquisser* un certain charme : « Ce charme, l'artiste et le poète savent le goûter sur le moment, comme s'ils pressentaient l'irréversibilité de la divine occasion.¹⁷⁰ »

. On y trouve une face singulière, un *moi* qui n'est pas *encore* le sujet au sens propre mais qui est *déjà* plus que quelque chose d'a-personnel. *Pas encore* sujet, par ce côté qui n'a rien d'une individualité au sens où l'on peut entendre ce mot. S'il s'en dégage nécessairement de l'individualité, c'est encore quelque chose de

¹⁷⁰ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1. La manière et l'occasion, *op. cit.*, p. 145.

pré-subjectif que nous désignons par là. Cependant, il n'est rien de non personnel, car l'individu vivant y *incarne* quelque chose de fondamental tout au moins par cette liberté qu'il incarne *en personne*. On peut se demander quel peut être le propre de cette incarnation, puisque si d'un côté nous avons bien affaire à du pré-disponible génétiquement du moins, on y trouve de l'autre côté cette acquisition *par soi* qui n'est plus un *pour soi*. C'est d'autre part au niveau de cette zone frontalière, où se brouillent ou s'indéterminent l'indéfini et le défini, que l'*intuition* prend forme.

. Par conséquent, il s'agit de ce qui ne *s'est pas fait encore*, et que l'on peut saisir comme ce qui *va avoir lieu* sans pouvoir précisément « le » dire. Il n'est possible d'affirmer l'*occasion* que sous l'angle d'un « il aura fallu », et non pas même un « il aurait fallu », en ce sens nous comprenons la présence comme telle, et comme telle aussi nous échappant. Ainsi, ce n'est que selon l'idée que le « je » fasse bien de cette façon pour réaliser cet ensemble, que nous pouvons en déduire l'*Être libre* et de manière absolue. Sauf qu'une telle prise de conscience est *impossible à réaliser sur l'instant*.

. Ce *manquement* porte le nom de la *métaphore de l'Être*, à partir de laquelle l'artiste énonce l'un des aspects, en fonction de sa propre identité (c'est-à-dire en fonction de tel style ou relativement au propre vécu de conscience, etc). Là aussi nous y trouvons un aspect pré-individuel, comme un proto-sujet, un individu à venir pour lequel nous précisons ce double aspect. D'une part, il échappe à la singularité qui nous particularise par notre identité de conscience. Que ce soit l'image que portent les autres ou l'idée qu'un individu a de lui, tant que ces mesures sont du domaine de la conscience, ou de la réflexion discursive, il ne peut s'agir que d'une illusion. D'autre part, ce moment contracte ce qu'il y a de plus indéterminé dans l'*Être* du devenir, bien qu'il y soit supposé un sujet. Tous ces points semblent si difficiles à entendre, que beaucoup peuvent avoir la forte impression d'une contradiction entre les termes.

. Par là, nous pouvons parler d'un *saut ontologique* dans ce qui s'énonce ou par ce qui apparaît, sous réserve de comprendre cet apparaître comme étant *déjà* tout autre chose encore – ou bien comme ce qui précisément *n'est pas dans ce filet du temps qui passe*.

Dans le chapitre « Métaphore et ontologie », Renaud Barbaras énonce l'idée de *tension* à propos (et à la suite de Paul Ricœur) d'une : « *métaphoricité au sein de l'Être.* » Ainsi, écrit-il que : « Lorsque l'on dit : « ses joues sont roses », il faut comprendre qu'elles le sont vraiment, que la métaphore dit ce que sont les joues »... « Bien qu'elles ne le sont pas ¹⁷¹ », ajoute-t-il.

De même, ou inversement, chez Paul Claudel, lorsqu'il écrit : « Voilà la mer qui est bleue dans le milieu d'un prisme vert », il sait pertinemment que cette mer, qu'il aperçoit, est bleue et d'aucune autre couleur. L'a-t-il déjà vue, ou bien ne lui a-t-on jamais dit de quelle couleur est la mer ? De plus est-elle réellement telle qu'il semble pouvoir la décrire ? Le grand avantage de cet aphorisme, c'est qu'il coupe court à la validité objective des représentations ou de toutes sortes de conceptions, que l'on pourrait s'en faire. Du moins, ce n'est pas la validité du discours qui est en question, mais la façon singulière en laquelle l'objet apparaît pour cet esprit qui le conçoit.

Mais voici qu'aussitôt, ce savoir-là semble être plus l'objet d'une rectification que d'une simple introspection. Paul Claudel *rectifie* de la sorte ce qu'il perçoit « sur le fond » de ce qu'il sait à propos de son objet d'analyse. C'est uniquement le contraste qui nous interpelle, celui entre une vision directe par l'esprit et l'apparaître comme tel. Ce qui est en jeu, ce n'est pas simplement ce qui transparaît en son esprit ou en sa conscience, ce n'est pas non plus seulement parce qu'il la perçoit comme telle, bien qu'il y figure comme quelque chose de vert, mais bien à cause que la réalité perçue ne livre « rien autre chose » que cette vision montrant la mer dans son apparaître fondamental, et qui est bien bleue en ce sens – *au-delà* des sensation immédiatement éprouvées et

¹⁷¹ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 273.

pourtant au travers celles-ci. Car *voilà* qu'elle n'est pas que cela. En elle se dessine *tout autre chose encore*.

Pour mieux dire, nous pensons qu'elle n'est pas *que* bleue, ou pas tout à fait bleue, mais nul ne pourra jamais dire en tout cas qu'elle ne *l'est* pas. Ou que quelque chose ne soit pas du bleu dans ce « milieu » qui reste essentiellement de ce coloris là. Le *prisme* vécu par Paul Claudel lui montre aussi des lueurs de vert le laissant facilement *croire* en la pertinence que peut-être ce jour-là la mer est d'un vert profond – pour autant que ce point n'apparaît qu'au travers d'un *prisme*, un *prisme* seulement, rien qu'un *prisme* et pourtant il est impossible de le contester : elle *est* néanmoins bien verte en cette occasion, objectivement verte et pourtant, par là, si fidèle à sa couleur d'origine ! Comment passe t-on, dans la perception elle-même, à cet enroulement, cet enveloppement des deux termes ? Comme l'exprime Bergson par ce triple moment :

Je dirai, par exemple, qu'il y a d'une part une multiplicité d'états de conscience successifs et d'autre part une unité qui les relie.

La durée sera la « synthèse » de cette unité et de cette multiplicité, opération mystérieuse dont on ne voit pas, je le répète, comment elle comporterait des nuances ou des degrés.

Dans cette hypothèse, il n'y a, il ne peut y avoir qu'une durée unique, celle où notre conscience opère habituellement.¹⁷²

Il semble donc que c'est à « l'intérieur » d'un *contraste*, lequel illustre pourtant deux idées controversées au sein d'un même esprit (l'analyse et l'intuitif), que nous pouvons comprendre l'objectivité du passage de l'une de ces *qualités* vers l'autre terme. Nous disons : vers l'autre terme, car si l'on pense la *durée* comme ce qui se trouve à la base de ce qui est *mouvant*, cet autre terme que nous qualifions de *néant* ou de temps spatialisé y figure comme une partie étrangère par son homogénéité abstraite, mais n'est rendu possible que par la *durée*. Il doit nécessairement s'y présenter un « tissage » intérieur, dont nous tenterons d'extraire le pôle de la *temporalité* concrète. Soit, si ces deux moments, celui des *qualités* d'un côté et celui qui relève des *quantités* de l'autre *semblent* tous deux en désaccord. Mais il y a

¹⁷² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 207.

toutefois une modalité de passage d'un moment à un *autre* moment, où s'énonce ou peut s'énoncer *encore* la *durée* bergsonienne : nous l'appellerons *pulsion* à l'endroit où Arnaud François précise que : « Dès l'essai, par conséquent, la liberté est comprise comme poussée ou impulsion, peut-être comme pulsion. » Car, ajoute t-il : « toute doctrine qui oppose la liberté à la pulsion repose, selon Bergson, sur une mécompréhension du temps.¹⁷³ »

§21. La *durée* et la *répétition*.

L'intuition dont nous parlons
n'est pas un acte unique,
mais une série infinie d'actes.¹⁷⁴

Pour le comprendre mieux, reprenons, peut-être à nos propres frais, la citation bergsonienne qui ouvre cet essai : « Mais l'univers matériel, dans son ensemble, fait attendre notre conscience ; il attend lui-même.¹⁷⁵ »

Cette phrase, qui peut sembler toute particulière au premier abord, signifie pour nous, qu'à l'instar de Kant, ce n'est pas uniquement l'*entendement* qui est *passif* ou réceptif, et qui « attend » comme une grille prête à imprimer la *forme* de notre savoir « à partir » de la *subjectivité transcendantale* entendue comme espace-temps. De plus, cela suppose qu'on ne peut *réduire* l'apparition des phénomènes aux seules « conditions » de la *donation* sensible, aux *catégories* de la sensibilité, *bien que* celles-ci y participent, ou concourent avec le *réel* concret.

Par conséquent, présenter ainsi un travail de recherche avec cette citation de Bergson en ouverture de ce travail, où « l'univers attend de lui-même », c'est nous situer dans une *ontologie du temps* (à quoi nous devons peut-être déjà substituer la notion de *cosmos* ?)

¹⁷³ Arnaud François, Théorie de la pulsion chez Bergson, in *La Pulsion*, sous la direction de Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 2006, p. 196.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Voir note une.

dont nous donnons l'explication suivante. À propos de *l'univers matériel*, c'est d'abord en vertu de la *matière* inerte, extérieure à toute subjectivité, que repose toute possibilité d'une conscience à *venir* (ou encore d'une *forme* de *détermination* tant certaine *qu'attendue* – puisque déjà là mais *pas encore* réalisée !). Et tant bien même que l'objet parviendrait à se réaliser, quelque chose montrerait que le tout ne se réalise pas complètement, soit : qu'il y a « encore » du réalisable, et par là quelque aspect du monde *qui peut encore durer...*

À chacune des strates où la nature se complexifie, jusqu'à engendrement du *sujet*, latent, il subsiste bien une *forme* propice à ce qu'*actuellement* nous voyons apparaître et qui donne à cette apparition ses qualités requises, sans toutefois décharger l'ensemble de ses batteries, c'est-à-dire en dissimulant toujours l'essentiel. Aussi, l'univers est décrit comme pure répétition sans conscience. Il s'agit dès lors d'opérer une coupe transversale permettant une *réduction* de la conscience à l'inconscience, des processus du *souvenir* en progression, lequel retient nécessairement son passé intégralement, à l'égard d'une mécanique sans vie. Souvenir pur d'un côté et perception pure de l'autre, il convient d'y trouver un germe commun comme si le *devenir* était *en devenir* au sein d'une *matière* inerte. Ce qui veut dire que la *matière*, pour qu'elle advienne aussi comme flux d'un *devenir* vivant, doit impérativement être en mesure d'en contracter les instants mais aussi de les agglomérer, de les associer dans des particularités indivises. C'est ainsi que nous comprenons que : « Dans un monde où tout le reste est déterminé, une zone d'indétermination l'environne.¹⁷⁶ »

De même, et inversement, le passé ne parvient à s'édifier par la manière dont il s'édifie « que » par le contact immédiat avec la matière ou ce qui constitue une expérience simple. Autrement dit, nous dépassons par là le simple mode de quelque chose qui parviendrait à se souvenir, et qui n'est plus une mémoire pure, là où il s'agit d'observer la *forme* de l'apparaissant, c'est-à-dire la

¹⁷⁶ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, La conscience et la vie, Paris, Puf, 2008, p. 13.

particularité au moyen de laquelle le souvenir parvient à *crystalliser* l'instant présent : « La matière est nécessité, la conscience est liberté ; mais elles ont beau s'opposer l'une à l'autre, la vie trouve moyen de les réconcilier.¹⁷⁷ »

Ainsi, cette *forme* de l'*apparaître comme tel* n'est rien de moins que ce pôle du recoupement, entre ce qui n'est déjà plus que de la *matière* inerte, mais qui n'est pas encore une modalité du *souvenir* en tant que mémoire consciente. Ce lieu doit assurément être du *préconscient* qui *apprésente déjà* une *forme* d'hétérogénéité dans et pour ce qui est à même de devenir ultérieurement des souvenirs propres. Donc, lorsqu'il sera question d'évoquer le problème de l'inconscient et du conscient, il conviendra d'insister sur cette *non réductibilité* de ce que présentent nos souvenirs conscients.

Néanmoins il faut bien, comme on vient de le rendre quasi explicite, que le *devenir* comme tel, c'est-à-dire comme il *est à même* de pouvoir se réaliser, tel qu'il a à être sans connaître ce qu'il a à *devenir*, soit « contenu » ou reste possible encore *a priori*. C'est là notre aporie du départ. De plus, cette « impossibilité » foncière de l'appréhender subjectivement « coïncide » avec l'*univers matériel* lui-même, non pas cette fois comme « impossibilité » de comprendre ou d'en éprouver une certaine conscience, mais « déjà » comme « incapacité » de savoir ce qui va « en permettre » la *constitution* ultérieurement, ou encore objectivement, ce qui est la même chose. Ainsi quel est le *remplissement* du monde ?

L'incapacité de prévoir ou d'anticiper renvoie donc à une *impossibilité ontologique*, elle est semblable à cette « occasion » que l'on ne rattrapera jamais car elle *est* tout simplement... *passé*. Non pas une incapacité prise dans un sens négatif mais, au contraire, prise d'une manière à garantir toute appropriation avec le *devenir*, à quoi nous subordonnons autant notre « limite » dans la compréhension (intellectuelle et par concept) de la formation de l'univers qu'une *limite* au sein de cet « univers lui-même ». Disons qu'au tout possible

¹⁷⁷ *Ibid.*

de l'*indétermination* fait résonance ce qui, d'une autre manière, ne permet « aucune » détermination de quoi que ce soit. D'où l'idée que l'unique « condition » qui allait permettre la *constitution* d'un monde était de *ne rien attendre* ; et que cela même est déjà une *première limite* ou « condition » de l'*Être* pour que de l'*étant* advienne.

Au même titre, mais sur un plan plus psychologique que philosophique, on peut aussi évoquer le problème de l'incertitude en ces termes :

Ce n'est pas l'existence comme telle qui est un facteur d'incertitude, mais plutôt l'être en soi des choses, qui n'est pas immédiatement accessible (de manière *immanente*) ; d'« incertitude », d'ailleurs, au sens d'une pluralité de possibilité de décision qui, en tant que telles, relèvent des caractères d'apparition.¹⁷⁸

Est-il envisageable d'extraire de ces courants de pensées une *forme* ou, pour parler comme les mathématiciens, d'une fonction affine, transmettant *ce* qui se révèle *entre* les différents instants qui *totalisent* pour ainsi dire le *temps*, mais tout également notre *temps*, *notre durée* ?

Deleuze, dans *Le bergsonisme*, évoque l'idée d'une opposition qui se laisse entendre selon l'idée de *mouvement*, lequel doit être découvert *en-deçà* de ce que la raison arrête, et qui est d'ordre psychologique. Ce qui fait principalement écho à *Matière et mémoire* où : « L'indivisibilité du moment implique donc l'indivisibilité de l'instant.¹⁷⁹ »

Nous voici donc placés au cœur d'une nouvelle aporie : par ailleurs, ce n'est pas, non plus, n'importe quel monde, que l'univers matériel pouvait engendrer, puisque son aboutissement *actuel* s'est précisément orienté vers la conscience du sujet *au bout d'un certain temps, d'une certaine durée*. Si nous faisons écho au sujet, nous renvoyons cet argument à Merleau-Ponty, lorsqu'il écrit : « Mon vide

¹⁷⁸ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, 1995, p. 238.

¹⁷⁹ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 212.

n'est pas quelconque, il ne parvient à occuper en force le champ de ma vie que parce qu'il éclate sur le fond d'un monde prédonné.¹⁸⁰ »

Prédonné, encore une fois pour un sujet qui contracte une certaine *durée*, on sait toutefois que ce sujet est lui-même immergé au cœur de l'éclatement sur fond de monde. Ce qui signifie que ce n'est qu'à « hauteur » de ce monde, qu'il est non seulement possible de saisir notre individualité, mais aussi de la vivre telle que le monde l'aura, en quelque sorte, « permis » au *moi* sous-jacent.

Cependant, et pour ces mêmes raisons, il restait jusque-là impossible d'en affirmer *davantage*. Par cette incapacité pour le dire, pour en exprimer l'objet, nous devons reconnaître l'absence, le creux qui en dessine le *mouvement*.. Ce qui d'ailleurs veut dire combien cette incapacité coïncide (comme nous le disions plus haut) avec la « condition » elle-même pour que quelque chose puisse apparaître *au lieu que rien ne soit*. Or, il semble important de pointer cette double dimension du *réel*, à savoir d'un côté un mode d'apparition dont nous ignorons les propriétés, et par là *ce* qui va être produit ; de l'autre, ce terme ne signifie pas une *indétermination* « absolue », bien au contraire puisque celle-ci figure bien « à l'intérieur » de ce qui reste ignoré (*en soi*), lorsque cet en soi est également un *moi* – qui aurait un statut *transcendantal*. Ce que l'on peut traduire de la manière suivante : « Selon Bergson comme pour Deleuze, la représentation n'a rien d'un acte de conscience privé. Elle est donnée dans les choses, et « non fabriqué par le cerveau », et fuse directement dans les deux directions adverses de la pensée (souvenir) et de la matière (perception).¹⁸¹ »

Si antérieurement nous disions bien le contraire, à savoir que l'*indétermination* ne pouvait pas être absolue, c'est que nous la jugions d'un point de vue strictement génétique : où tout ne peut pas

¹⁸⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 79.

¹⁸¹ Anne Sauvagnargues, Le cours de 1960 sur l'Évolution créatrice, Deleuze avec Bergson, in *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, Paris Puf, 2004, p. 159.

donner n'importe quoi. Dorénavant nous pouvons voir tout également que cette « inconnue » sur le *devenir* n'a pas réellement de « limite », mais cette fois, conformément à ce qu'on ne saurait – maintenant ou *actuellement* – absolument rien dire sur ce qui va se passer tout à l'heure. On peut dès lors s'interroger sur les raisons qui empêchent d'en comprendre davantage, non seulement pour notre connaissance mais surtout, pour ce qui concerne la « condition » elle-même. Nous pouvons ainsi peut-être en énumérer trois.

1. Par le biais des propriétés elles-mêmes, soit ce qui constitue l'univers, les prémisses de la création, etc. Mais, c'est comme définir quelque chose sans savoir comment cette chose peut vieillir.

2. Par ce que ces propriétés vont pouvoir rencontrer sur leur passage et qui va en altérer quelque peu la nature, comme l'intervention du génie humain pour la bombe à hydrogène, ou l'intervention humaine sur l'énergie fossile à propos de la raffinerie pour en produire un hydrocarbure... Cependant, comment peut-on définir le champ de ces dites interventions, lorsque tout ce que nous rencontrons reste toutefois entièrement imprévisible encore ?

3. Enfin, il y a l'interaction entre l'objet *actuel* et l'ensemble de ses propriétés *virtuelles*, puis ce qui va le déterminer dans sa course, cette fois par accident.

Ainsi nous voyons que passer du premier au troisième point complexifie la compréhension que nous attendons. Cependant, bien que le dernier semble le plus inabordable conceptuellement, il semble que c'est ici un lieu de rencontre au sein d'une *totalité* de ce qui « va » effectivement *ad-venir* entre des objets qui présentent une certaine « structure » et des éléments dont nous ignorons tout, mais qui sont susceptibles de faire *progresser* notre objet initial vers d'autres *essences*. Ce point permet de faire plus qu'un rapprochement avec Deleuze, pour qui : « L'actualisation du virtuel se fait toujours par

différence. (...) L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une création.¹⁸² »

Nous ne nous attarderons pas tant sur les caractéristiques et sur l'ensemble des contingences qui en modifieraient le cours, que sur « ce que peuvent subir » ces caractéristiques et ce qu'elles doivent *endurer* de *modification*, et ce afin d'en poursuivre *idéellement* la résultante, le schème causal, dans leur le *devenir* propre. Cette jonction totalement imprévisible, c'est ce que nous nommons « inattendu », « totalité » ou « essence » *en devenir*.

. Si rien ne préfigurait *cet* état d'apparition en termes de *devenir*, « à partir » d'une origine ou d'un fondement quel qu'il soit, cela également nous ne pouvons que l'attendre afin de le dé-couvrir ; ce qui ne signifie pas « qu'en cette *attente* », précisément, on ne puisse pas « déjà » y trouver ou y configurer ce qui finira nécessairement par *ad-venir*, et qui se trouve aussi sous une certaine *présence* ou *accueil* de l'Être. Merleau-Ponty précise que : « Bergson veut signifier [...] qu'il y a de l'être antérieur à toute connaissance, et qui survient en même temps que la perception.¹⁸³ »

Pour le moment, la question que l'on peut encore se poser est de savoir « comment se lie » cette apparition d'une conscience soudaine, avec sa genèse matérielle ? Ou encore, quelle est la nature ou l'*essence virtuelle* de l'apparaître en tant que tel ? Le *moi*, pris comme individuel, *constitue* bien avec sa propre conscience le monde *tel* qu'il apparaît ; mais d'un autre côté, n'était-ce pas d'abord ce même monde qui *engendrait* aussi le *sujet*, ou du moins qui lui permettrait par ses caractéristiques primordiales ce qui ne viendra que par la suite ? En d'autres termes, y aurait-il un moment qui « précéderait » un autre moment qui, auquel cas, emprunterait la *forme de l'autre* terme ? Et ce, de telle façon que « l'univers matériel » arrivant en premier lieu

¹⁸² Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Puf, 2008, p. 270.

¹⁸³ Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, Notes, Cours du Collège de France, Paris, Seuil, 1995, p. 84. Repris par Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, *op. cit.*, p. 34.

servirait de « socle » ou de support *mondain* pour une conscience à *venir*. Et comment en montrer la règle ?

Ce problème pose encore la question de savoir quel nom donner à ce qui ainsi *se* poursuit dans le *devenir* et qui ne partage pas du tout les mêmes propriétés ? Pour le comprendre, imaginons qu'un tel socle progresse comme si au gré des évolutions on n'y trouvait qu'un simple phénomène de *répétition*, le *même* revenant sans cesse au sens d'un *éternel retour à Sils Maria*. En l'occurrence, « entre » la *matière* et l'*esprit*, comment peut-on entrevoir une *homogénéité* du *flux* qui respecte à la fois et pour autant ce qui se trouve d'entièrement nouveau au niveau de la progression matérielle en ce qu'elle n'est plus ? Ou bien, selon un autre point de vue, s'agirait-il plutôt d'une conscience « entièrement » *constituante*, comme on le retrouve dans l'*idéalisme* de Berkeley par exemple, mais dont les caractéristiques seraient partagées encore, entre la *matière* et l'*esprit*, et qui au fond ne changerait pas grand-chose à notre conception de l'univers tel qu'il est ?

Une thèse intéressante, que nous trouvons chez Bergson, est cette compréhension selon des *rythmes* ou des vitesses susceptibles de modifier les degrés de l'*Être*. N'étant question, ici, que d'*une autre vitesse*, sans rien de plus ou de moins dans notre approche ; conscience et univers ne font dorénavant plus qu'un, notre hypothèse devrait plutôt tendre vers le questionnement suivant : qu'est-ce que chacun de ces deux moments apporte, à l'autre moment, à son hôte, dans leur principe de complémentarité ? On trouvera maladroit de parler de quelque chose qui précède, et auquel naïvement ce qui arrive après en contracte l'effet ; mais il est plus intéressant et fidèle à une description phénoménologique de dire que ce qui est plus ancien contracte quelque chose de ce qui – paradoxalement – n'arrive que *plus tard*. Ce point de vue n'est plus un paradoxe, si et seulement si, nous désignons par le concept de *matière* ces trois points servant pour condition synthétique (soit une *matière* métaphysique) :

. Nous nous plaçons au niveau du *devenir* uniquement, et non dans l'instant présent ou *actuel* ;

. Nous ne séparons plus objet et sujet, mais comprenons « déjà » une intégration à *venir* (et seulement à *venir*) ;

. Enfin leur pénétration n'est pas saisie empiriquement, dans une expérience, mais comme du « déjà » réalisé, c'est-à-dire *virtuellement* – sous réserve de parvenir à notre *époque* puisqu'il sera question d'observer une *corrélation* entre ce qui est contenu *virtuellement* et les faits qui se réalisent malgré un « principe d'hétérogénéité ». Ce moment nous rapproche de Deleuze, qui, au dire d'Anne Sauvagnargues, se sépare de Bergson lorsqu'il : « Minimise autant qui lui est possible le thème d'une conscience ou d'une supraconscience, en traduisant la différence ontologique de la matière et de la durée en vibration de l'actuel et du virtuel.¹⁸⁴ »

Toujours est-il que, par *intuition*, nous devons comprendre la genèse comme ayant « déjà » (et d'ailleurs en ce sens) quelque affinité avec cette *matière* elle-même, quelle qu'elle soit et quoi que nous y désignons par un tel concept, puisque celle-ci cohabiterait avec l'univers *dès sa création*. Il convient donc de dire que « l'expansion » de la *matière* inerte intègre *a fortiori* une vacuité qui consiste à être appréhendée depuis l'extérieur, c'est-à-dire saisie à *partir de ce qu'elle n'est pas*, ou plutôt de ce qu'elle n'est pour ainsi dire *déjà plus* puisqu'il est question du *virtuel*¹⁸⁵.

Le paradoxe est que ce *devenir* est « d'autant plus » une partie de lui-même (soit de la *matière*), qu'il « ne fait plus » partie de cette *matière* primordiale (inerte). Il s'agit, en ce sens, de ce « contraste, entre : « l'indétermination de ce qui se présente » et qui « n'est pas

¹⁸⁴ Anne Sauvagnargues, Le cours de 1960 sur l'Evolution créatrice in *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, Deleuze avec Bergson, *op. cit.*, p. 159.

¹⁸⁵ Or, il ne s'agit pas tant d'une *détermination à venir* que d'une *ouverture* vers une détermination *encore* « méconnue ». C'est donc notre *mouvement* vers autre chose, si et seulement si, tout ce qui arrivera provient de la *totalité* d'une *essence* qui décrivait notre objet initial. Nous insisterons, ainsi, sur cet aspect des essences ou, comme nous le montrerons avec Patocka, sur le concept de *totalité* comme à la fois *condition* et *forme* de l'apparaissant.

préservée dans ce qui le présente » ; et ce qui dans « le sensible nomme au contraire cette présence où se garde la profondeur du monde ; il est comme l’emblème de la transcendance.¹⁸⁶ »

En évoquant, par ailleurs *Thanatos*, ou *pulsion du moi* comme désir de régression à un stade antérieur vers la *matière* inerte, inorganique, retournement sur soi, par opposition à *l’Eros*, ou *pulsion libidinale*, principe de vie, Freud exprime que : « Le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le non vivant était là avant le vivant.¹⁸⁷ »

Puisqu’il faut bien que la vie émane de ce qui, aux origines des mondes, ne comportait pas cet élan vital vers la création des *devenirs*, *l’intuition* se jouerait d’une « intrication » de ces deux antagonistes.

Par conséquent, nous soutiendrons que, si *l’intuition* de la *matière* en expansion à toujours consisté à « être *dans* l’objet », c’est que cette « matière » n’a à *aucun moment* ou à *aucun endroit* perdu le contact avec le *réel* « *lui-même* » *en devenir*, c’est-à-dire *en ce même devenir*¹⁸⁸, que toute *intuition* est cette *matière* elle-même mais dans ce qui ne se réduit *en aucun cas* à *de l’actuel immanent*.

§22. La notion de *souvenir* en progression chez Bergson.

La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs¹⁸⁹

Commençons par introduire plus amplement notre difficulté, ainsi que l’enjeu où nous nous situons. Plaçons-nous en lieu de la diversité insondable, du multiple des *intuitions* sans concept équivalent et qui par là sont « indéterminées ». Nous trouvons bien

¹⁸⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l’expérience*, op. cit., p. 252.

¹⁸⁷ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot, 2010, p. 100. Souligné de Freud

¹⁸⁸ Nous soulignons.

¹⁸⁹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 74,75.

une multitude d'objets censés pouvoir donner lieu à une expérience¹⁹⁰, où l'on saisirait « tout juste avant » les combinaisons¹⁹¹ susceptibles de fournir des *synthèses* (dans un ordre de principe dont nous ignorons tout ou, du moins, *tout ce qu'elles peuvent*), notamment pour ce qui est de la *création* artistique, mais pas seulement.

D'une part, nous partons de l'idée que tout ce qui existe est *rare*, et c'est le moins qu'on puisse dire parce qu'il ne pourra apparaître *qu'une seule fois* dans un « type » de combinaison (toujours original, soit le passé tout entier) qui lui donne naissance – donc unique en son genre selon l'*occasion*. L'instant d'après nous avons affaire à un autre « type » de combinaisons compossibles pour l'objet à *venir* (soit un passé plus riche d'un présent qui vient de *s'actualiser*, étant donné que le présent *actuel* vient à peine de se prononcer qu'il fait déjà partie de notre passé, de notre *sujet*). Ces écarts, ou différences entre deux instants, peuvent être synthétisés selon deux angles de vue distincts :

. Certes, il y a sans doute ce grossissement du *souvenir*, ce gonflement du *passé* qui s'enrichit continuellement que Bergson appelle « progrès », qui modifie « profondément » la chaîne de *succession*, où, plus précisément : « La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. Du moment où le passé s'accroît sans cesse, indéfiniment aussi il se conserve.¹⁹² »

¹⁹⁰ Une seule expérience ou un seul fait ne peut apparaître, parmi la diversité des intuitions pressenties. Tel que nous le verrons autour de Jankélévitch, les autres possibles *virtuels* seront à jamais mis hors-jeu lors de la réalisation d'une expérience.

¹⁹¹ C'est ici l'*essence* de notre *liberté* qui entre en ligne de compte, que nous disposons dans le moment où l'objet se fait, et non pas sous l'opposition entre l'objet *déjà constitué* d'un côté, et ce qui le *préparerait* de l'autre. Nous exprimons ainsi l'*essence* du *virtuel* par opposition à ce qui est de l'ordre du simple *possible* par ce qui relie intimement l' *essence* et le *fait*. Ce grand écart s'articule surtout par ce que le *virtuel* offre un type de succession qui pouvait encore demeurer impossible *tout juste avant* que l'objet ne se réalise. Il faut en conclure que l'acte de réalisation comprend avec lui l'ouverture d'un nouvellement possible, mais cela ne peut pas non plus être totalement indépendant de ce qui précède cet avènement – simplement on ne le prévoyait pas car notre entendement nous avait limité l'accès pour une compréhension.

¹⁹² Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Chapitre premier, *op. cit.*, p. 4.

. Il y a également le *continuum* spatio-temporel qui ne permet pas à la seule temporalité de figurer « sans » changements internes non plus. Soit ce point dépend de ce que *n'est pas* le *temps* et qui pourtant *en* est, comme il *en* provient en termes de *contraction* ou encore de ... *tension* et aussi *de détente*.

La « condition » pour que la chaîne des états qui se suivent *dure* est que c'est un état qualitativement différent qui y fait suite, alors qu'une certaine *quantité* à l'intérieur de chacun de ses états trouve une *quantité* qui se juxtapose dans un « même » espace de représentation – soit un *néant* qui perpétue la chaîne dans le principe d'intégration. Or, justement, dans l'instant présent ou *actuel*, il n'y a pas qu'une seule, mais de multiples possibilités synthétiques, de multiples *durées encore envisageables*, mais livrant des suites et *d'autres successions indéterminées encore*, « autant » d'un point de vue des *qualités temporelles* « que » de celui des *quantités spatio-temporelles*.

La question repose essentiellement sur la manière dont tout cela « coïncide ». Il n'y a « que » l'expérience de l'instant *présent* qui puisse nous y renseigner, et il est encore trop tard pour que nous le prévoyions uniquement par une approche conceptuelle. Or comme d'un côté le *réel* est *déjà là*, mais qu'il n'est pas possible de l'appréhender encore intellectuellement – du moins pour ce qui *s'y* manifeste ; que, d'un autre côté, une fois que l'expérience nous en aura montré le *potentiel réel* (mais qu'une fois avéré seulement) on ne peut plus rien en connaître *a priori*, il faut que nous ayons recours à une systématisation du processus *en devenir*. Illustrons-en la *constitution* à partir d'un *principe de réalité*, pour rendre compte de notre difficulté à cerner le *devenir* d'un état *actuel*, selon trois moments qui se suivent.

. Si nous distinguons de la multiplicité un premier instant (soit le *passé* disponible, les *essences*).

. En tant que *potentiel virtuel*, un nouveau type de multiplicités œuvre dans le second instant (qui livrera le présent ou l'*actuel*) lorsque deux phénomènes se suivent.

. De là nous imaginons encore un troisième instant *en devenir* permanent (le futur), qui ne s'*actualise* jamais mais œuvre pour que l'événement se produise tel qu'il peut nous apparaître dès que se forme le présent. C'est alors que nous trouvons cet autre point, à savoir : que le troisième instant conserve intégralement ce qui figurait dans le tout premier moment, mais en vertu de la loi de l'hétérogénéité, il est impossible que le second moment (*actuel*) laisse dans l'indifférence ce qui apparaîtra ultérieurement (*devenir*), c'est à dire concernant le troisième instant. Ainsi :

Notre vie intérieure en est l'exemple type : toute coloration nouvelle s'inscrit dans un *continuum* (que son advenue pénètre et transforme totalement : lorsque je suis heureux, tout se passe *réellement* comme si j'avais toujours été heureux ; de même pour la peur, le courage, etc. D'où, peut-être notre tendance à *fixer* des « traits » de caractères *et y reste* résolument singulière (aucune joie n'est identique en intensité à aucune autre. Vivre est donc un processus *créateur* de nouveauté.¹⁹³

La question de savoir comment se *conserve* le présent, lequel fait ainsi pendant à sa *formation* à partir de ce qui, du passé, est *en devenir* – nous voulons dire, l'*est* déjà. De là, on peut dire que tel passé « aura été » *du devenir en puissance*, et que s'il continue à l'être, c'est uniquement parce qu'il n'est plus ce qu'il fût jadis, et ainsi de suite selon la loi de l'*hétérogénéité du temps*. Ce point doit être découvert dans ce qui n'est déjà plus du passé, mais au sens plus métaphysique cette fois, car dans ce « n'être déjà plus » nous faisons entrer la perception comme qualitativement autre – et aussi *condition* de ce qui se passera par la suite... *d'in vraisemblable* peut-être du côté des manifestations, et *d'insoupçonné* si l'on se place au niveau de notre *inconscient* – bien que manifestement répondant à une *durée* déjà engagée dans un processus qui ne peut que le faire apparaître comme *tel*. Or, comme ce qui se fait est foncièrement différent, *qualitativement distinct*, en tant que tel il en conserve une *trace* sur le plan à la fois historique et surtout onto-génétique. À nous de définir ce qu'elle regorge de *potentialités*, cette trace de l'être en acte. Il n'y a

¹⁹³ Pierre Rodrigo, *La pensée et le mouvant*, Bergson, *op. cit.*, p. 63.

pas *tel* après sans cet avant qui le précède, quel que soit le moment où il a précédé, je veux dire que jamais un état *actuel* n'aurait été ce qu'il est sans que ses états antérieurs ne lui aient préalablement permis de *devenir* ainsi, donc tel qu'il apparaît. La question est : sous quelle *forme* la *totalité* du passé se conserve t-elle sous cet angle de l'existence *en devenir*, puisqu'il faudra bien que ce passé contienne déjà en germe ce qui tend à se produire – mais ne fait *qu'y tendre* ?

À plusieurs égards nous sommes renvoyés à un *déterminisme*, que toutefois nous scindons en deux parts équidistantes l'une de l'autre :

. Il y a bien, sur le plan ontologique, une façon irrévocable d'établir une *forme* de destin, puisque le *temps* s'écoule et ne peut en aucune façon s'extraire de l'état *actuel*, lequel renferme intégralement son passé.

. D'un autre côté, l'individu contracte bien, en chaque instant, une multitude de *durées*, mais il semble ne pas être en mesure de dévier naturellement ses agissements de ce qu'il a jusqu'ici *actualisé*. Il n'y a que l'artiste ou le philosophe qui, selon Bergson, modifie en profondeur le *devenir*. On peut alors se demander où se situe l'échelle des libertés individuelles ?

. Toutefois, il y a bien également, des *durées* dans le « contenu », un aspect de notre caractère qui nous fait *tendre* vers des *choix*, quitte à ce que ceux-ci prennent plutôt la *forme* du *non-choix*. Ce moment se retrouve en chacun de nous sous le terme d'un « destin des pulsions ». Si Bergson n'a pas développé ce point, c'est-à-dire l'endroit où viennent se recouper, à la fois une progression *malgré soi*, et notre conduite toute personnelle (actions que nous commettons, mode de vie auquel nous adhérons, etc), c'est uniquement parce qu'il nécessite d'entrer dans la *dynamique de l'inconscient* – ce qui n'était pas son projet.

Par conséquent, la difficulté à comprendre le *temps*, tel que nous l'introduisons, consiste à ne « retenir » du passé « que » *ce* qui en aucun cas ne « se » laisse ni repérer ni répéter. Ni repérer à hauteur de

la conscience mais agissant sur elle ; ni répéter malgré la répétition vraisemblable de la *matière* inerte, puisqu'il ne s'agit plus seulement du simple mécanisme de la perception pure.

. C'est donc par la *forme* du dissemblable et par un plan de la progression instantanée, qu'il est uniquement possible de le retrouver, c'est-à-dire sur son propre terrain de *progression*.

Ce qui veut dire que nous introduisons dans ce « non semblable » quelque chose, une *essence* qui ne peut pas « ne pas » tenir compte de l'état ou de l'étape précédente dont nous recherchons encore la *forme* d'apparaissant – qui ne fait qu'être confirmé selon le genre unique de la *personnalité* de l'individu et à l'instant seulement où il y a apparition. Le problème, c'est que nulle existence n'est non plus nécessaire, et que l'on ne voit pas comment la *constitution* effective peut encore prendre *telle forme* de la « nécessité interne » ? Comme si la *totalité* avait une *potentialité* entièrement indépendante (interne), nous sommes alors conduits à la certitude que nous demeurons bien encore forcés d'y voir une continuité absolue, un *continuum*, un *flux* !

La *durée* n'est pas autre chose, seulement nous y précisons que, partant du *dynamisme* qui vient de produire l'*actuel*, de nombreux *devenirs* sont susceptibles d'apparaître mais cela ne s'établira que « conformément » à ce que tel moment *actuel* « ne contient pas » en terme *d'homogénéité* ; tandis que les termes « ne contient pas » ne font que supposer un mode de détermination génétique (au sens *cormique*) sous un certain angle où figure des *limites* à propos. Et dire que le *temps* est *irréversible* c'est avant tout tenir compte des *mouvements* entièrement nouveaux qui tendent vers l'*actualisation* nouvelle.

Mieux, c'est là une condition *sine qua non* de la *compossibilité* du *mouvement*, que la conjugaison des uns en vertu des autres « suppose » une différence, voire un type de différence propre à engendrer le *devenir selon un style propre à chacun des sujets* (tout ne se peut pas dans un tel processus de différences). Par là nous parlerons

d'une « opposition relative » *car inscrit dans ce rapport à ce qui vient de se produire.*

Cependant, loin d'accéder à ce *flux originnaire* sur un mode qui n'a rien de moins que ce que nous montre la réalité empirique, c'est au niveau des apparitions et jamais sous l'angle de leurs *principes* causals, qu'il est seulement possible de demander des comptes, car nous devons aussi observer la *limite* qui appartient au *moi* pour l'appréhension de *ces essences*. Cet autre aspect des limites n'est pas étranger à la constitution objective, au contraire, elle est une condition commune de l'apparaissant.

Ainsi, ce que *n'est plus* la chaîne de *succession* doit nous fournir la loi qui opère à l'intérieur d'elle-même, alors que nous venons de décrire ce *flux* comme perpétuellement changeant selon des causes qui (nous) échappent totalement. La difficulté n'est pas moindre, et semble au contraire minée pour notre travail de recherche. Toutefois, ces conditions doivent être prises à la lettre si nous ne voulons pas partir d'un espace homogène mais bien de l'intuition des *durées* uniquement. Pour cela voyons ce qui est encore à notre portée, en revenant à un instant, que nous qualifions volontairement et exagérément d'*intermédiaire* car il nous faut une méthode d'achoppement fidèle à la réalité, et que, pour autant, nous sommes « limités » par les concepts que l'*entendement* ou l'*intuition* sont à même de fournir). C'est pourquoi nous devons *imiter* cette *limitation*.

Ainsi, tout ce qui est à même de se présenter, d'une part, ne peut en aucun cas « être différent », ou si différent de ce que l'on peut penser, de ce qui apparaît ; d'autre part, ce qui est *actuel* implique autant le *devenir virtuel* dans le *flux* qui se *constitue* à partir de *tel* instant précis. Et que tout ce qui *en* adviendra *encore* « ne pourrait pas » être « sans » cela ; au même titre que ce qui *n'*advient pas (et qui pourtant était contenu *virtuellement*), ne pourra plus jamais être – ne sera plus, et qui peut-être (si nous restons humbles) n'a jamais pu être. Pour le dire autrement, les essences fournissent la raison d'une possibilité ou de l'impossibilité d'apparition. Et lorsqu'une forme déterminée n'apparaît pas, la raison est transposable des essences à

l'apparaître. Si, d'autre part, nous modifions le mouvement, nous en modifions très certainement la course au niveau de l'apparaissant, mais du coup c'est également à hauteur de ce qui sert la condition que l'on peut observer cette sensible modification.

En ce sens, le *déterminisme* absolu ne peut qu'avoir raison, car ce qui fait l'objet d'analyse repose déjà sur un principe contenant tous les aspects du devenir qu'elle présente. Ce n'est plus la subjectivité de l'entendement qui empêche tout accès au réel, mais une raison tout externe, qui n'appartient à aucun sujet, et que l'on peut rencontrer à l'endroit où l'intelligence s'enracine. En ce lieu de l'évidence la notion de *liberté*, même si nous la dissociions du *libre-arbitrage*, ne semble être au fond qu'une simple « hypothèse ».

Nous pouvons par contre avoir pour garantie que si le temps implique cette caractéristique pour laquelle cette essence reste insaisissable, nous pouvons nous en servir par son aspect *irréversible*. Ce qui par là nous empêche, pour des raisons d'ordre ontologique, d'aborder le *flux* dans sa *totalité virtuelle* (et de vérifier la présence d'« autre chose » d'également contenu) peut être considéré comme un atout si nous le considérons à partir du *genre* d'apparaître pour un sujet. Cette approche comporte un double sens :

. Lorsque nous disons que quelque chose ne se pourra plus parce qu'il n'a pas eu lieu au temps opportun, cette direction de l'*Être* existait virtuellement, mais elle n'a pas été honorée. Cependant on ne peut pas nier que ce temps est originairement révolu, quelque chose au niveau des *essences* contenait en puissance cette impossibilité même. Ce qui conduit à ce que l'avènement n'ait pas lieu comporte tous les éléments qui ont ainsi contribué à son impossibilité ; sauf que l'objet en tant que tel n'y était pas prévisible avant que l'expérience ne le rende explicite. Cela revient à une part des sentiments du sujet, et puisque ceux-ci ne sont pas objectifs, nous obtenons la preuve d'une *indétermination* qui remonte jusqu'à l'appréhension subjective. On peut encore penser que ces formes de l'appréhension n'ont pas rapport à l'ontologique. Mais il faut convenir d'une coïncidence, qui n'est pas

seulement partielle, entre ce qui est vécu et ces parts donnant lieu à la *constitution* objective. Nous voulons dire qu'il ne se présente rien de moins dans la forme d'appréhension que tout ce que nous pouvons trouver dans le domaine de l'expérience. Il ne s'agit pas de dire de l'expérience qu'elle n'apporte pas de la nouveauté inattendue, mais une coïncidence subsiste entre le moment de cette expérience et ce qui donnait lieu à une *forme* appréhensive. Conséquemment, c'est en-deçà des représentations, mais qui n'est pas au-delà du *moi*, que l'on doit chercher un tel *passage*.

. D'autre part, comme la *totalité* est en retrait, on peut dire qu'elle est le reflet de ce qui se réalise dans l'expérience et embrasse à la fois l'ensemble des déterminations qui n'ont pas eu lieu, et la « condition » de toutes les déterminations – y compris celles que nous aurions vécu. Cet ensemble comprenant ce qui n'a pas eu lieu, y compris ce qui n'était en aucun cas contenu comme tel (le *retrait originaire*), est le *corrélat* du sentiment, de l'appréhension ou d'une *nostalgie incontournable* et plus ou moins consciente. Si l'on veut ainsi parler d'un *refoulement ontologique*, il suffira d'évoquer cette capacité à faire abstraction au poids d'un passé révolu. Nous insistons dès lors sur le rapport entre des phénomènes apparents et notre façon d'agir, de nous conduire ou notre forme d'être, même si la conscience n'a aucun accès aux choses qui n'ont pas encore été décidées selon un plan de nature.

Nous pouvons dès lors conclure, avec Second, la chose suivante :

C'est qu'aussi bien, dans la conscience que nous prenons du labeur intellectuel pratique et de la lourde tâche par nous clairement accomplie, si nous sentons peser sur nous la double résistance de l'instrument corporel et de la matière qui désarticule à nos fins conçues, nous sentons, inspiratrice de notre labeur et âme de notre vie, débordant et l'actuel effort et l'intelligence solide et musclée qui le détermine, la fluidité profonde et sans limite où puise cet effort et dont se nourrit notre intelligence laborieuse.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Jean Second, *L'intuition bergsonienne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1916, p. 58, 59.

De ces propos, nous retiendrons que :

. D'abord, la pénétration sans subordination, entre la conscience perceptive, l'intelligence ou nos choix opérés dans le monde des apparences sensibles, tout ce qui provient de l'*actuel effort* compose avec la dimension *virtuelle*. *La fluidité profonde est sans limite* à l'égard de notre immédiate intuitivité, bien qu'elle n'en soit pas moins contenue.

. Ensuite, l'idée selon laquelle il y a bien une part d'*irréversible*, où : « Les illogismes eux-mêmes de la logique sociale, subtilement perçus au profond de nous dans l'absurde révolte qui nie les distinctions conceptuelles par la vie sociale constituée, nous livre les réelles compénétrations d'images que la réelle pensée sociale fluidement déroule.¹⁹⁵ »

. Enfin, qu'en vertu du *changement*, il faut tenir compte de la progression réelle, c'est-à-dire de ce qui conserve bien le principe d'identité (le *moi* et le monde comme *milieu*), par cela seulement que la *vie* se déroule sans jamais permettre *d'y* revenir. Le *mouvement* suppose alors le *changement* auquel nécessairement le *moi* conscient « participe » dans son rapport social, au même titre qu'il résiste contre le *déterminisme* de la *matière* inorganique, ou *néant* de *matière*.

§23. Le symbole abstrait comme *simple voilement* d'une *individuation originarie plus vieille que le moi* ou : la *nostalgie* comme oubli de l'*Être*.

La différence originarie
et ontologiquement exhaustive
doit être celle du moi et du non moi.¹⁹⁶

Écrivant ces mots, Renaud Barbaras nous livre une double information. Une description exhaustive des conditions multiples étant foncièrement impossible, l'état de chose ne peut être conquis que sous l'angle d'une « différence » interne par laquelle un phénomène vient à apparaître. Ce qui veut dire que, d'une part, il ne s'agit pas d'une opposition

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*, p. 107.

radicale entre deux ou plusieurs termes distincts, mais d'un *trait* en lequel figure ou peut figurer à la fois encore et déjà de la différence. Encore parce qu'elle ne s'épuise pas pour autant que nous en ayons vidé le contenu au moyen d'une expérience (cette essence se tenant en retrait), et cependant déjà, car un nouvel aspect se trouve en préparation en vertu de cette même expérience à venir. En cette occurrence, il y a bien une certaine chose qui se trouve accompagnée d'un substrat qui ne se réduit pas à ce que par ailleurs non seulement elle représente, mais de plus, participe à sa réalisation tel qu'elle se réalise effectivement. Il ne s'agit pas non plus, pas forcément ou pas seulement, de choses parfaitement hétérogènes, comme le sont l'eau, l'air, le feu, etc ; mais de ce qui procède selon une simple différence, un écart. Par là, il n'existe pas une *limite* quant à ce qui peut produire pareille chose, c'est-à-dire en fonction de ce qui par exemple devrait attendre que les éléments rendent compte de la spécificité entre eux pour ainsi former cette différence. Ici, il n'y a rien d'attribué par avance ou d'inscrit dans les différentes composantes. C'est en ce lieu, que nous parlerons de « synthèse », en l'occurrence pour désigner tout ce qui peut en émerger.

D'autre part, c'est « le moi et le non moi », qui le définit cordialement. La difficulté est donc de savoir ce qu'il faut entendre par ce descriptif. Nous n'entendons pas un *moi* sujet (ou pas encore), mais ce qui permettra l'élaboration d'un sujet, conformément au *non moi*. Soit, tout ce qui est subordonné à la formation d'un *moi*, son expérience, ses propriétés tant physiques que psychologiques rapportant cette expérience à un système d'unité synthétique en feront partie intégrante. Mais pour que cela soit, il ne suffit pas de coordonner de la matière ou de collectionner des expériences diverses sous réserve qu'elles soient seulement différentes. Ce qui va plutôt permettre cette « synthèse », c'est de poser tout ce que le moi va ainsi rassembler, par la réflexivité du *non moi*.

En ce sens, une telle différence, puisqu'elle est « originaire », n'est pas *encore* celle d'une conscience qui reçoit passivement le donné pour celle-ci, mais se situe au niveau de l'*aperception*

primitive, c'est-à-dire comme ce qui « peut » seulement « accompagner toutes¹⁹⁷ » mes représentations, mais ceci en fonction d'une « synthèse » que le *moi*, dans sa *totalité*, ou dans sa *transcendantalité*, opère. C'est ainsi que nous comprenons Kant, lorsqu'il montre que néanmoins il n'y a pas de *transcendance* absolue, écrivant que : « Le *je* doit *pouvoir* (muss) accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé...¹⁹⁸ »

À la suite, même si l'on comprend que nécessairement il se présente une ouverture vers une « synthèse » type, il faut encore déjouer son mode de fabrication, car il est question d'un module vivant ou organique et non pas en attente ou à la merci de ce qui est ordinairement vécu. Ne renversons pas les rôles, il n'y a pas adaptation du *virtuel* sur l'*actuel* au sens que nous entendons par ce terme, c'est l'inverse qui est vrai tellement la plasticité du virtuel permet de passer pour inaperçu. Il s'agit donc de revendiquer son dynamisme interne, lequel se situe dans l'*inconscient*. Sartre, dans *La transcendance de l'ego*, montre à son tour qu'il y a une ambiguïté entre le *droit* et le *fait* lorsque nous ignorons encore comment comprendre le changement soudain.

Supposons en outre qu'une certaine représentation A passe d'un certain état où le Je pense ne l'accompagne pas à un état où le Je pense l'accompagne, s'ensuivra-t-il pour elle une modification de structure ou bien demeurera-t-elle inchangée en son fond ?¹⁹⁹

¹⁹⁷ Par l'idée d'accompagnement, Kant imagine déjà une indépendance - mais relative au « je ». Simplement, par « toutes » nos représentations, il signifie que les représentations ne sont pas infinies mais qu'elles procèdent de ce qui les organise potentiellement, en un sens qu'elles en dépendent et que de telles représentations ne peuvent en aucun cas venir dépasser « la possibilité d'une représentation », c'est-à-dire, pour nous, *transcender* ce qui les *a-présente* et qui est contenu *virtuellement*. Ce n'est donc pas un « tout » *absolu*, mais dont les caractéristiques se trouvent immédiatement greffées à ce qui est prochain en termes de « représentation » susceptible d'être *constituée* par le « je ». À partir de là simplement, où cette « synthèse » est envisageable, « tout » ce qui en émane de représentation devient alors *possible*, configurable.

¹⁹⁸ Emmanuel Kant, *La critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, §16, Paris, Puf, 1993, p. 110.

¹⁹⁹ Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 2003, p. 15-16.

La question est alors de savoir comment retrouver, à partir de l'apparaître du phénomène, la configuration d'une telle différence. Peut-on atténuer les écarts entre l'objet perçu et ce qui le « conditionne » *comme tel* et qui oppose le visible et l'invisible ? Ou bien serions-nous capables de revenir sur le travail qu'effectue l'*intuition*, étant donné que celle-ci est en possession des éléments qui auront su faire apparaître cet objet ?

Toujours est-il que l'aspect psychologique nous éloignerait bien davantage encore et que nous devons contracter le processus dans sa pureté originare. Mieux, si du psychologique apparaît, ce dernier devra alors se confondre avec ce qui lui donne naissance dans ce moment que nous visitons. Ainsi, l'individu que nous formons sera découvert et mis à nu sous une *forme* a-personnelle, notre individualité telle que nous la connaissons ne sera considérée que par ce qui relève d'un *droit* – après avoir pris soin de reconduire le fait réel à cette hauteur du *droit*. Ce qui veut dire que les représentations seront observées non pas telles que nos sens seulement nous les procurent, mais telles que la globalité toute synthétique de notre *moi* en a l'*intuition* pour une autre « synthèse » à *venir* – celle du *non moi*. Ce *non moi* désigne ce que je ne suis pas encore ou bien ce que je ne suis déjà plus, car cette *essence* est maintenue *en retrait*.

Par conséquent, ce n'est qu'à partir des modes de *donations* et à partir d'eux seulement, que nous recherchons un aspect des *synthèses* capable d'exprimer autant l'apparaissant que ce qui conditionne l'apparaître comme tel. Cela doit être découvert comme ce qui est plus ancien ou antérieur à ce que révèle notre *vécu actuel*, bien que ces deux formes soient déjà privées d'une réciprocité entre le maintenant et ce qui viendra à apparaître ultérieurement. Ce raisonnement peut sembler contradictoire, mais non pas *impossible* à l'égard du *flux* primitif, lorsque les phénomènes apparaissent. Ou plutôt réalisant une contradiction fondamentale dans le *moi* profond. Il ne peut pas s'agir, alors, du point de vue *originare*, d'un autre ordre des *synthèses*, dont nous ignorons tout, à la fois concernant le principe et la relation tous

deux contractés par notre propre *intuition*, mais qui toutefois y est en étroite relation (je souligne).

Frédéric Worms parvient à nous éclairer sur ce problème, lorsqu'il écrit, par exemple : « N'y a-t-il pas des séparations (autant que des unions) qui aillent dans le sens de la justice et de la paix, sinon de l'amour, et n'y a-t-il pas aussi des unions qui, quand elles deviennent destructrices de la relation même, aillent dans le sens de la guerre et de la haine ?²⁰⁰ »

Autrement dit, « l'unité synthétique » doit comprendre dans un tel moment, aussi bien la relation dans l'*Eros* que la rupture et la discorde de *Thanatos*, lorsque, entre ces deux extrêmes, il y a encore un *tissage* des *durées* où l'un des termes comprend déjà son pôle opposé par ce qui ne se réduit ni à l'un des moments, ni à l'autre.

Afin de préciser ce que nous entendons par ce qui est contemporain à la constitution du temps, nous ajoutons qu'il s'agit de s'intéresser à ce *temps* passé comme d'une valeur « déjà » *intuitive*, laquelle comporte une réelle et singulière épaisseur. Ce *temps* dont nous parlons a même une profondeur, puisque son aspect est extérieur et universel, il n'appartient pas qu'au *moi* tandis que ce qui relève de la singularité foncière se trouve englouti, invisible, imperceptible depuis ce dehors. Merleau-Ponty montre que, chez Bergson :

Seules des choses perçues peuvent participer à la même ligne de présent – et en revanche dès qu'il y a perception il y a *aussitôt*, et sans aucune mesure, simultanéité de simple vue, non seulement entre deux événements du même champ, mais même entre *tous* les champs perceptifs, *tous* les observateurs, toutes les *durées*.²⁰¹

Cet aspect *métaphysique* de la *temporalité* dit précisément qu'entre deux moments (celui de la donation primitive et la rencontre de tous les champs perceptifs), il y a encore un monde à découvrir, qui est celui où se préparent les « recouvrements » *potentiels* sans avoir à être nécessairement ou effectivement perçus. Or, cet aspect,

²⁰⁰ Frédéric Worms, *La vie qui unit et qui sépare*, Paris, Payot, 2013, p. 78-79.

²⁰¹ Maurice Merleau-Ponty, *Bergson se faisant*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1402.

intermédiaire et pur, ou désolidarisé du sujet en quelque sorte, semble s'être aussitôt dissolu, lorsque les *durées* sont « devenues » perceptibles, ce à quoi nous ajoutons que quelque chose s'est écoulé dans la dynamique *virtuelle* et qui semble se prolonger sous une *forme* perceptible, un *flux de multiplicité* – qui n'est *déjà plus* simplement une dimension *virtuelle* « mais également » *actuelle*. Insistons. Les *durées se modifient* à mesure que le *temps* s'écoule, et cette *modification* a lieu également quand l'image est perçue pour de bon.

Or, cette seconde *modification* comporte deux sens : une première fois pour son rapport singulier et intrinsèque ; une seconde fois en ce qui se rapporte à la perception commune et relativement à son *devenir* universel (pour ainsi dire *néant*), où nous appelons par « trop tard » cette incapacité à en conserver uniquement ce que *serait* cette *durée* dans son individualité propre – c'est-à-dire ce que pourtant elle continue à « *être pour* » le sujet. C'est donc sous l'angle de cette profondeur que nous allons interroger l'*intuition du temps*. Renaud Barbaras note dans un article consacré à Bergson :

D'un point de vue phénoménologique, on dirait donc que l'inaptitude de Bergson à penser la *transcendance* dans son apparition, c'est-à-dire de manière non positive, est exactement corrélatrice de son incapacité à penser le sujet percevant comme sujet susceptible de faire apparaître, c'est-à-dire comme sujet intentionnel, bref, de son incapacité à saisir intentionnellement à même la vie.²⁰²

Ici, « de manière non positive » renvoie à ce que Barbaras reproche à Bergson, à savoir le fait de n'avoir pas su extraire la positivité de tout ce qui échappe, et qui par ailleurs est toujours présent, là, comme si ces choses « ne participaient aucunement » à notre vie et à la *conscience intentionnelle*. Comme s'il était envisageable de soustraire les phénomènes de ce qui, dans la perception immédiate, est immédiatement tout de même de l'ordre d'une expérience commune, un *néantir*, ayant donc perdu de « sa » *transcendance* dans son apparition ou de son propre *mouvement*. Mais

²⁰² Renaud Barbaras, Le problème de l'expérience, in *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Puf, 2004, p. 298.

la vie ne perd rien de sa *transcendance*, au contraire elle y gagne tout ce qui peut arriver et qui n'était jusque-là pas convenu ou non propice. Ce point, à propos de la *totalité* selon Patocka devrait permettre d'intégrer : « La relativité de l'étant à ses apparitions mais aussi, et par là même, la relativité du sujet des apparitions à l'étant *transcendant*, c'est-à-dire justement *l'intentionnalité*.²⁰³ »

Aussi, nous entendons atteindre un aspect différent de ce que pourrait être l'objet de « synthèses » *originaires* et *virtuelles*²⁰⁴. La « synthèse » ou l'unité kantienne est à coup sûr, en tant que réduite à l'expérience possible du *moi* objectivable, « autre chose » que ce que nous appelons l'*intuition pure*, en tant que modalité synthétique qui se tient *en-deçà* de toute expérience sans cesser d'en être la *condition* de possibilité. Le « je » doit pouvoir intégrer « à la fois » *la totalité de son devenir* ainsi que *sa propre possibilité de néant*.²⁰⁵ Cette double polarité ne renvoie pas à une *simple* annulation des représentations possibles pour une conscience. Cela consiste plutôt à *les* « nier » mais *de manière toute positive*, en en conservant toutes les formes d'*Être* « selon » leur *principe ontologique de synthèse et d'effectuation*. Ainsi, ce que nous cherchons n'est pas absent, du moins sous *l'apprésentation* qu'en livrent les *catégories de l'entendement*, lorsque ce « ne pas » doit pouvoir nous servir à caractériser selon un processus d'inversion, le « mode » de *donation primitif*.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Notons que cette *hétérogénéité*, entre ce que nous cherchons précisément et l'intuition purement sensible, renvoie, dans leur différence ontologique, à un avant et un après. Auquel cas nous devons remonter plus loin que Kant pour en définir le principe métaphysique. D'un autre côté, la conception bergsonienne est, pour ainsi dire, à cheval sur ce qui reste *indéterminé* dans la *constitution* du phénomène, et qu'en ce sens nous disposer à hauteur d'un *devenir* orienté vers l'*utile*, comme il est question pour Bergson, nous place également dans une dimension qui « n'est pas encore assez vieille » si nous voulons définir notre propre orientation. Nous rompons pour cela avec la notion d'*image*, afin de remonter vers sa condition de possibilité, soit *avant* qu'elle ne soit trop chargée par l'*utilité* qu'elle renferme déjà.

²⁰⁵ Pour ce concept, nous renvoyons aux chapitres traitant de l'*irréductible*, au §6, §20 et §30. Intra.

Afin d'illustrer ces propos, nous rappelons cet argument célèbre issu de *La philosophie du droit*, de Hegel : « Lorsque la philosophie peint son gris sur du gris, une forme de la vie a vieilli et elle ne se laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris mais seulement connaître. ²⁰⁶ »

Ce que nous interprétons par ce qui suit : s'il est *encore possible* de rebrousser le chemin de la philosophie, que son histoire a déjà toute tracée puisque les questions qu'elle pose ont une valeur d'éternité, ce n'est qu'au moyen de la prise en considération de ce qui ne présente plus aucun aspect de rajeunissement possible. Et que ce n'est que par une reconstruction (du *seulement* connaître) et en ce que celle-ci peut encore nous en livrer, que nous en atteindrons l'*essence*. En effet, notre but n'est autre que l'atteinte, par ailleurs, d'une connaissance de l'être vieillissant, au travers duquel tout accès demeure impossible de surcroît. Par là, le premier gris serait le kantisme, que nous nions « sans le réduire à rien », mais sur lequel nous ajoutons une seconde nuance qui n'est pas le même gris posé au départ, celui de la philosophie contemporaine – mais dont le *substrat* permet encore un prolongement pour une interrogation philosophique véritable. Nous nous intéresserons à ce *substrat* tel qu'il se laisse découvrir au sein même du *néant*.

De même, selon Bergson, le *symbolique*²⁰⁷ abstrait est ce qui se livre pour une représentation, mais n'est pas un *néant* vide puisque, au contraire, il est ce par quoi nous pouvons saisir l'image médiatrice de

²⁰⁶ Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, Préface, Paris, Vrin, 1998, p. 59. Le problème est qu'il reviendrait au philosophe de dissocier l'objet du sujet lorsque ces deux hémisphères de l'être sont intimement liées – de sorte que l'un ne serait pas ce qu'il est sans le soutien de l'autre ! Ce qui pose un problème de fond, c'est que nous n'aurions plus que le symbolique pour en découdre.

²⁰⁷ Nous verrons ultérieurement comment le symbolisme présente quelques aspects positifs pour une phénoménologie. C'est bien contre la critique adressée au freudisme que nous relevons ce point important pour une ontologie du sujet, soit où le symbole n'est en effet pas entièrement vide de sens, bien qu'il présente un défaut selon l'obligation de susciter une interprétation. La question, qui est une question philosophique, est alors la suivante : comment *peut-on* se passer de l'interprétation ?

nos intuitions originaires. « Ce qui caractérise d’abord cette image, nous dit-il, c’est la puissance de négation qu’elle porte en elle.²⁰⁸ »

Par conséquent, la « non action » ne peut s’établir que selon une « action possible » à laquelle Socrate ne délivre pas les honneurs ! Pourtant en tant que telle, non effectuée, elle ne demeure pas moins une des possibilités d’effectuation. C’est en ce sens que nous tenterons de remonter le schème de la représentation *actuelle* en autant d’arrêts *virtuellement* présents – même s’il faut aussi considérer les possibles opposés qui ne feraient *que sembler* s’annuler.

Cela dit, une petite précision doit encore être portée, concernant la notion d’*image médiatrice*, que Bergson évoque dans *La pensée et le mouvant*. Cette image n’étant pas à confondre avec l’*intuition originnaire* : « Elle n’est *pas encore* l’intuition du philosophe mais elle n’est *déjà plus* de l’ordre du symbolique.²⁰⁹ »

De plus, une telle « image » doit également être considérée comme ce qui déjà dépasse notre quête et doit être, pour cette même raison, disposé « au même rang » de la dimension *symbolique*, bien que sous un registre qui reste encore bien différent de celui des représentations de l’espace homogène – puisqu’il s’agit d’une captation des *durées* pures qui intéresse Bergson depuis *L’évolution créatrice*.

C’est d’ailleurs de cette façon que l’*associationnisme* de Freud, puisqu’il est une représentation symbolique, pourra entrer en relation avec la notion d’*intuition*, c’est-à-dire sur fond de *néant* susceptible « d’englober » ou « d’intégrer », selon le vœu de Gilles Deleuze concernant un certain *principe d’intégration*, tout « ce qui n’est pas elle », y compris son mode d’appréhension, la conscience, etc.

Qu’il soit intellectuel par son approche conceptuelle, ou analytique selon un rapport d’*introspection du sujet* (un rapport à son histoire, c’est-à-dire qui a constitué une existence singulière) en tous

²⁰⁸ Henri Bergson, *L’intuition philosophique*, Paris, Puf, 2011, p. 4.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 30, note 7. On peut y préciser un rapprochement sur ce qui a motivé Renaud Barbaras dans *Vie et intentionnalité*, pour se placer entre Bergson et Husserl, la sélection de l’image chez Bergson étant encore trop du côté de l’utile.

les cas, il est le référent à un *vécu de conscience* à l'égard de ses manifestations²¹⁰. Si l'on souhaite approfondir ce questionnement, nous dirons qu'il faut se servir de l'hétérogénéité entre l'espace (comme conception d'un *temps homogène*), d'un côté ; la *durée* de l'autre côté. Par suite il sera possible de définir ce double moment d'une hétérogénéité de principe. Une fois entre l'*espace* et le *temps*, car il est impossible que ces deux entités puissent être comparables. Une autre fois entre les *durées* elles-mêmes, où l'on peut montrer la non-ressemblance entre deux instants successifs. Selon une connaissance appropriée, il est possible d'extraire dans ce qui est naturellement mêlé (tel un nœud gordien) une distinction originaire. C'est uniquement en terme de *vécu*, que l'on est en droit de tomber dans l'illusion d'une parfaite linéarité, une indistinction enracinée dans le corps vécu, entre les états de choses qui sont en réalité autant de composés.

Quand nous serons parvenus à distinguer toutes les qualités, l'entreprise renverra à une équivalence de principe entre :

. D'une part, la façon dont ces *qualités* deviennent homogènes entre elles car elles l'étaient de toute évidence, selon nous, bien avant.

. D'autre part, la *forme* de leur apparition mais cette fois dans le « prisme du *néant* » et de l'illusion inévitable, donc « où » nous sommes dans la mesure de les apercevoir, « où » nous constatons, acquiesçons ou refusons... Il faut vérifier après coup la raison de l'acquiescement ou du refus selon la complexité qui en regorge, tant sur le plan rationnel que psychologique. Le constat coïncide réellement avec la *constitution* elle-même, si et seulement si l'on prend bien garde à en court-circuiter la teneur au niveau inférieur, donc au lieu où notre *intuition* contracte l'objet *en devenir*. Soit, « entre » le moment où il s'est produit une certaine chose, à l'endroit

²¹⁰ Nous voulons dire que ce qui se produit lors d'une existence a toujours à voir avec le côté non manifeste et inconscient dans le pire des cas, en vertu du *refoulement* ; dans le meilleur des cas, en fonction de la *censure*, ceci nous est également conscient. Pour ce qui est de la psychanalyse, le but est de rendre fidèle le processus névrotique inconscient à l'égard de la *névrose de transfert* – mais aussi concernant les psychoses.

où un principe rationnel est *de droit*, qui ne tienne pas compte de cette nouvelle disposition du réel, nul ne peut rien affirmer à propos de ce qui *va advenir* ultérieurement. Nous tomberons ainsi en accord avec Bernard Bourgeois, pour qui : « Le positif n'est pas le négatif d'un rationnel abstrait et statique, mais le négatif du développement concret de l'histoire.²¹¹ »

Argumentant cette expression, en laquelle il est facile de voir que la chaîne de « succession dans le *temps* » tient naturellement compte du précédent moment ; qu'à la fois, cette chaîne conserve concrètement et non artificiellement les états précédents et développe « par » le biais de ce qui n'a pas encore été tout ce qui autrement ne peut pas *être*. Ainsi, « le négatif du développement concret de l'histoire » renvoie à une dimension *originellement* commune que peuvent comporter, non pas une mais « deux formes » distendues de la soi-disant négation du *devenir* temporel. « Le positif », celui qui peut ici correspondre à *l'image médiatrice* selon Bergson, n'est pas le « négatif » relatif au « rationnel abstrait et statique » compris depuis les catégories de l'*entendement* kantien, mais un « négatif » qui apparaît ultérieurement dans l'histoire concrète – et qui pourtant était bien déjà là comme *présence* (nous soulignons). C'est même ainsi que nous lisons, dans *L'évolution créatrice* : « En résumé, pour un esprit qui suivrait purement et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de *néant*, même relatif ou partiel, pas de négation possible. Un pareil esprit verrait des faits succéder à des faits, des états à des états, des choses à des choses.²¹² »

Cette *succession* n'a pas d'autres visées, pour ce qui nous concerne, d'apercevoir dans ce qui serait une « science des faits », un caractère homogène à la vie, au *flux temporel* des *durées*,

²¹¹ Bernard Bourgeois, *Hegel à Frankfort*, Paris, Vrin, 2000, p. 110.

²¹² Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 293. Notons, par ailleurs, que Patocka en vient à la même conclusion, lorsqu'il écrit à propos de l'ouvrage que nous réalisons d'ordinaire « pour nous déterminer au travers des *virtualités* pour ensuite venir s'installer à demeure dans les *déterminations* que l'on s'est soi-même données [...], nous sommes à l'ouvrage, et pourtant ce « n'être-pas-auprès-de-soi » n'est pas un *néant*, mais une présence du corps propre en tant que sujet, sa prise en main, sensorielle et motrice, de la chose » *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 26.

susceptible²¹³ de *néant* – pour autant que nous n’apercevons pas cette continuité « sans faille ». Par contre, au moyen d’une intuition, il est certain que nous puissions obtenir un accès immédiat à cette suite *potentielle* où les faits et les états se suivent sans jamais être rompus. Seulement, peut-on en aborder l’aspect par voie conceptuelle ? De plus, il faut garantir que ce que le sujet y apporte, à cette *constitution*, figure déjà dans cette chaîne continue. Pour cette double difficulté, nous répondons par une double condition méthodologique, à savoir :

. Que notre philosophie soit *a-subjective*.

. Mais qu’en contrepartie, le *flux* comprenne tout le *devenir virtuel*, y compris ce qui affecte subjectivement l’individu. Ce que nous obtenons si et seulement si « ce » qu’apporte une conscience (paradoxalement) ne diffère pas en nature avec la *totalité* qui pourtant lui est extérieure. La lumière faite sur la *totalité*, aura été mise à contribution la structure ontologique comprenant des *essences*. Ce point ne signifie pas que des qualités hétérogènes ne peuvent pas survenir par le jeu d’une conscience (via, pourquoi pas l’utile) mais, bien au contraire, intègrent tous les degrés de différences – y compris les faits de conscience. Notre argument ontologique est celui où l’*Être lui-même* se sera *oublié* – au profit du *débordement*. Ce *débordement* se tient en-deçà du psychologique, où le *moi* n’est pas cause, bien qu’il participe, dans sa structure, à l’apparaître comme tel. Barbaras écrit en ce sens que : « Dès lors, une épokhé conséquente doit neutraliser l’existence du je lui-même, mettre entre parenthèses toute position de la conscience hors de ce que nous en livre son

²¹³ « Susceptible » veut dire possible alors que nous nous tenons uniquement à cette possibilité en tant que telle. Ce qui ne veut pas dire qu’il n’y a pas un problème considérable si nous tenons compte du *vécu* empirique. En effet, celui-ci n’est pas rompu avec cet autre flux qu’est le *néantir*, et il est impossible d’en faire abstraction : il y a, à coup sûr, des modalités d’influences qui ne laissent pas absolument intacts les *devenirs*, c’est-à-dire sans s’être exercé au néant dans son passage. Il faut alors que nous neutralisions ces *devenirs*, de façon à recouvrer chaque degré d’influence sans que la nature de ce qui advient ne change en rien. Ce qui revient à « déjà » trouver comme modifié l’état *initialement virtuel*.

phénomène : une *épokhé* authentique est une *épokhé* sans réduction.²¹⁴ »

§24. La singularité pure de chaque apparition implique la *totalité virtuelle* pour la *constitution*. Contre le *déterminisme*.

Ces divers états du monde extérieur
donnent lieu à des faits de conscience qui se pénètrent,
s'organisent insensiblement ensemble,
et lient le passé au présent par l'effet de cette solidarité même.²¹⁵

Dans ce paragraphe, nous aborderons l'enjeu difficile à propos de la conservation du passé dans son intégralité. Ce problème suppose que l'on tienne compte de la vie de l'esprit et non pas de ce qui, de celui-ci, figure au terme de la réalité physique, de l'espace, de la géométrie. Notons que cette réalité métaphysique implique tout également l'impossibilité d'une expérience d'une telle conservation, sauf que notre expérience en porte une certaine trace puisque c'est de cet aspect du passé que l'objet peut apparaître dans sa singularité. Ce passé n'est pas non plus à considérer indépendamment de la *matière*, ce qui en ferait un principe *sui generis* dont il faudrait encore expliquer la cause d'engendrement à cet endroit de la création *ex-nihilo*. Au lieu de cela, c'est d'une capacité à se retenir en tant que tel, qu'il conviendra de partir, laquelle est nécessairement contenue dans la *matière* en général, c'est-à-dire *virtuellement*. Se pose alors cette question : qu'est-ce qui, dans l'expérience que nous réalisons effectivement, appartient à cette part du *temps* qui se « constitue » déjà comme « un passé à venir »? Quelle est cette empreinte qui, si elle est déjà *présence*, inscrit mon *devenir* vers ce qui me livrera un « avoir été », et ce au même titre que ce qui *est* et contenait aussi bien une « forme rudimentaire » de ce qui *constitue* ma personnalité tout entière ?

²¹⁴ Renaud Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Chapitre V, *op. cit.*, p. 84.

²¹⁵ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *La multiplicité interne*, *op. cit.*, p. 90.

À ce stade, la question du *déterminisme* est aussi embarrassante qu'elle permet d'enrichir notre étude. Si l'on s'y intéresse, et que Bergson s'y est penché d'une façon décisive, c'est avant tout parce qu'elle offre en effet un atout et aussi un problème considérable pour la philosophie. Une difficulté devait alors apparaître, pour montrer que l'*indétermination* agit comme « principe », entre ces deux pôles que la nature semble opposer, à savoir la *liberté* et la *non liberté*. D'une part, quand il s'agit de montrer que rien n'échappe à la loi qui préfigure la réalité avant qu'elle n'apparaisse, et cela conformément à ce qui apparaît avec précision, c'est que la liberté y est entièrement dissimulée. Et que cette discrétion de l'Être a pour condition le devenir en général, dont le *temporel*. Mais surtout, ce qui nous interpelle, c'est la *forme* empruntée afin de transfigurer une multitude d'ouvertures vers une seule d'entre elles. Cette *forme* fait immédiatement écho à ce qui permet une certaine sensation privilégiée – au moment où la synthèse s'effectue au détriment des autres types synthétiques *en droit*. Qu'est-ce que dissimule ce droit, puisque nous n'en réalisons jamais l'expérience ? Qu'est ce que les synthèses partagent de commun ? Et malgré cette unité du genre, comment justifier que l'expérience n'en opère qu'une seule que le sujet privilégie avant même d'en aborder véritablement le contenu ?

Une des conclusions qu'il est possible d'en tirer est, bien entendu, qu'une seule façon d'apparaître seulement était viable. Toutefois, nous proposons une solution alternative, consistant à dire que d'autres aspects encore, autres que ce qui relève du meilleur parti pris, visait également d'autres voies. Ce qui dissimule ces autres voies est précisément que rien ne permet de les faire rivaliser entre elles, ni avec celle qui aura été élue. Ce qui prouve que les « synthèses » types sont radicalement hétérogènes, qu'elles présentent cette différence interne qui signe d'un sceau la pureté et la qualité de chacune. Enfin, l'autre difficulté que nous rencontrons, lorsqu'il s'agit de les évoquer, c'est que ce qui se réalise contient l'impossibilité de faire apparaître autre chose à cause du *débordement* qui se reconduit dans notre représentation subjective.

Indépendamment de ce qui précède un instant présent (*actuel*), il revient à ce dernier (au *débordement*) d'assumer ou d'engorger ce que bon semble aux « déterminations » ou aux déterminants à *venir* et par là *transcendants* à tout ce qu'il est possible d'y comprendre à tel instant. Ce n'est pourtant bien que relativement aux moments précédents, à ce qu'ils auront ainsi légué à l'objet en devenir (en termes d'*essences virtuelles*), que l'opération s'effectue. Si nous prenons bien garde de resserrer tout de même cette *indétermination* pour y trouver une ligne directrice propre au vivant, à l'*Être* plutôt qu'au *non-Être*, il s'en dégage une part que l'on peut à la rigueur rapprocher de la *volonté* schopenhauerienne, laquelle : « Se manifeste dans la force naturelle aveugle.²¹⁶ »

Toutefois, à cette différence près que le *devenir* coïncide avec le sujet psychologique, qui n'est pas foncièrement aveugle mais pour qui la conscience est tout juste *obscurcie*. Toujours est-il que, comme le souligne Arnaud François, ici : « Le temps est identique à la conscience : telle est une des thèses des plus profondes, en même temps que les plus difficiles, du bergsonisme.²¹⁷ »

Ce n'est plus notre souvenir du passé qui sert ou qui conduit vers le *remplissement* de l'instant, mais l'inverse. Par cette proximité identificatrice entre le *temps* et notre *conscience*, il s'établit un renversement ontologique qui laisse entendre que ce qui est contracté appartient avant tout au *temps* et à sa *totalité*.

Car, d'un autre point de vue, si le sujet ne peut en aucune façon agir sur le *réel*, il n'est pas moins conscient par les *affects* qu'il reçoit et de ce qui se « produit » en lui. Le sujet est ainsi en mesure, non pas d'influer sur le *réel*, mais d'exercer un effort à hauteur de son existence. Ici, l'inconscient est production, ce qui nous permet de tirer une double conséquence de ce renversement :

. La conscience qui en procède (lors de cette réceptivité ou passivité), n'est pas non plus sans montrer un degré *réel*

²¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, Tome.1, Paris, Puf, 1966, p. 114.

²¹⁷ Arnaud François, *La pulsion*, *op. cit.*, p. 197.

d'implication, un genre nouveau et personnel, peut être pas au niveau de ce qui se présente, mais tout au moins par un retour immédiat qui représente l'épaisseur d'un *temps* que nous savons reconnaître après coup, un sentiment qui s'affirme après que l'*intuition* ait donné lieu à une certaine expérience – où quelque chose a vieilli.

. D'autre part, il s'en dégage de la responsabilité (dissimulée ou pas), dans les actions portées au niveau de leur principe de conséquence. Ce n'est pas en vertu de la morale ou de la bonne conscience que l'on voudra bien se donner, qu'il convient d'entendre cet argument, mais d'un système de renvoi tout à fait autonome et quasi indépendant des valeurs objectives qui persévèrent dans le monde extérieur. Disons que le moi a ses modes, ses lois propres à cet égard. Ce qui ne veut pas dire que le sujet ne peut tenir compte des exigences externes, mais que celles-ci lui sont intégrées comme par nature, ce qui le distingue du *surmoi* freudien - puisque ce dernier serait plutôt la « conséquence » à tout jamais inscrite dans la structure d'une individualité. Notre processus tient compte d'une assise ontologique, mais à laquelle il est question d'intégrer un dynamisme vital qui pourra, en l'occurrence, trouver un point limite et une structure effective à l'issue de l'*Œdipe* capable d'en fixer l'horizon d'une certaine façon (cela nous ne l'excluons pas puisque c'est d'un autre principe dont nous parlons).

Même si la *liberté* d'avoir pu agir autrement n'est pas fondée, du moins ouvertement ou de manière explicite, un tel *sentiment* n'est pas inexistant bien qu'il ne soit pas non plus toujours éprouvé en tant que tel. Il ne peut parfois pas être ignoré, c'est ce que nous appelons « conscience obscurcie ». Nous voulons dire que l'*Être* est indéfini quant au « contenu » véritable de ce qui se constitue, et que nous en sommes les principaux héritiers. Par conséquent, cet obscurcissement rime avec le tout du *devenir*, signifiant par là qu'une certaine disposition vise tout de même une certaine « forme de détermination » qu'il ne faut surtout pas confondre avec le *déterminisme*. Il nous appartient dès lors d'en évoquer les parts respectives, celles qui relèvent encore de la contingence et celles qui nécessairement

procèdent de la *progression* – ne pouvant pas s'extraire d'un passé *virtuel*. Ajoutons toutefois quelque précision :

. Un tel niveau de conscience, si nous le disposons à un niveau comparable à l'établissement d'un *cosmos*, n'est pas encore à confondre avec le lieu de la perception révélant ce qui va se produire l'instant d'après, il est pour de bon totalement *inconscient*. Comme le soutient Freud, lorsqu'il évoque l'idée d'un *refoulement originnaire*, nous soutenons bien qu'il se présente quelque chose dont le sujet n'a absolument pas conscience, mais qui n'a pas encore des aspects psychologiques ou, du moins, pas uniquement si nous le saisissons dans ce sens plus profond encore que ce que tente d'éclairer la psychanalyse. Nous avons affaire à un double paradoxe. D'une part, le véritable inconscient (ontologique) n'est pas psychologique « parce qu'il » s'inscrit pour de bon dans les profondeurs de l'Être, et que l'Être comme son *devenir* n'ont pas encore connaissance des formes de déterminités qui vont apparaître. D'autre part, et inversement, Freud est condamné à un *refoulement* dit *originnaire*, parce qu'il doit justifier à la fois de son inaccessibilité par la conscience, et que cet aspect du psychologique n'a pas pu être puisé « suffisamment » loin dans la profondeur. Ce jeu des complémentarités n'invalide pas la psychanalyse, puisque les règles de compensations y sont maîtrisées et rendent bien compte de l'aspect des réalités, mais de manière encore maladroite.

Disons qu'il y a bien quelque chose d'inaccessible encore, et que ce point peut être attribué à notre psychologie ; mais en phénoménologie, nous préférons, le situer bien en-deçà. Disons que Freud a besoin d'une méthode qui rende compte à la fois de ce qui *échappe* et de ce qui a à voir avec notre *moi des profondeurs*. Bref, comme nous le remarquerons plus loin, il ne s'agit pas de toucher à la psychanalyse, mais d'en éclairer de l'intérieur les éléments dont Freud a dû disposer à juste titre et sans le savoir. Il semble que c'est encore la « condition » pour toute recherche, de n'être pas en mesure de tout distinguer clairement et distinctement, donc d'aborder les phénomènes de la nature de manière « obscure », c'est-à-dire, comme il est écrit à

la dernière ligne d'*Au-delà du principe de plaisir* (reprenant le vers de Rückert, dans *Makamen des Hariri*) : « Ce qu'on ne peut atteindre en volant, il faut l'atteindre en boitant.²¹⁸ » Ce travail n'échappe d'ailleurs aucunement à cette règle, c'est pourquoi nous procédons par *esquisses*... Ce détour ou ce raccourci, par des méthodes dont chacun dispose en son temps n'est pas ou plus si important pour nous, étant donné qu'un tel sujet « refoulant » est *déjà* intégré comme expérience du monde, sous le concept d'*indétermination* ou de *liberté*. Ce qui importe c'est qu'en fonction des moyens mis au jour chez un chercheur, sa vision directe ne soit en rien affectée pour en livrer un certain éclaircissement.

. Ce qui a également pour conséquence psychologique que même en l'absence d'une responsabilité sur le plan des objectivités, il n'est pas exclu que le sujet en éprouve ou en ressente quelque chose comme un sentiment de culpabilité ou de regret. Si l'on demande sur quoi repose le rapport causal, il faudrait apporter des éléments de réponse qui se tiennent entre la réalité objective et la réalité psychologique. Ce moment reste à la fois indépendant du monde extérieur et assujéti à une *durée* intérieure. Le paradoxe montre que ce que nous entendons par : « monde extérieur » comprend bien la réalité physique, commune à tous, mais ne s'y réduit pas. Il y a là une place pour y intégrer une *durée* psychologique, mais il n'est jamais question d'une pure introspection. Autrement dit, il n'y a pas d'alternative, entre le *moi imaginant* et le *temps* : le sujet *est* du « monde extérieur », d'une *temporalité originare* – ou bien il n'est pas.

Cette *vision* du monde pose un problème si l'on ne prend pas garde à la *succession* des *singularités* et que selon une autre modalité d'engendrement, d'autres *singularités* pourraient apparaître. Pourtant de tels accomplissements surgissent à partir d'un même *Être*. C'est à ce type de moment que nous avons affaire pour chacun de nos agissements, notre positionnement par exemple à l'égard d'une situation qui se présente. Même si l'ordre de nos opérations est avant

²¹⁸ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot, 2010, p. 153.

tout assujetti à la façon dont les choses viennent à apparaître soudainement, et que selon d'autres mises en scènes il semble bien qu'il n'y aurait rien de comparable vis à vis de notre humeur ou de nos tendances affectives, c'est bien un seul individu qui se tient au centre de l'action. Tout autre chose, à la limite exactement un scénario identique, pouvait avoir lieu *pour un autre sujet* ou, éventuellement, en d'*autres occasions* qu'en celles où précisément l'objet se détermine. Il ne subsiste pas moins une grande unité synthétique, un *flux immanent* rassemblant autant de distinctions, d'écart ou de rapprochement pour le *devenir* de chacun.

L'argument nous permet de couper court pour qui croit mieux appréhender le réel que ce que l'expérience vérifie à chacun des instants, que les choses sont effectivement ce qu'elles ont à être en vertu d'une forme pourtant bien personnelle inscrite dans notre caractère implicite qui est également le lieu d'une intersubjectivité comprenant l'expérience.

À quoi nous ajoutons que ce n'est pas parce qu'il est impossible d'en vérifier l'exactitude, que l'opération du déterminisme n'en cache pas ce qui justement laissait place à des hésitations, des doutes, voire à des manquements qu'il aurait fallu explorer bien davantage. Ce qui nous permet de nous placer à un autre niveau des réalités, qui laisse entendre qu'il y a des nuances et que notre personnalité les contracte tout en les faisant passer pour des rapports nécessaires et déterminés. Le problème est qu'accepter un tel argument renvoie à une contradiction interne : car il n'est plus possible de délimiter cette part de détermination à tous les niveaux supérieurs de l'apparaissant et du phénomène. Par conséquent, le déterminisme ne peut qu'exprimer sa conviction vers un absolu, où tout ce que réalise l'univers, dans ses moindres parties, serait déjà pré-inscrit, et qu'il ne suffirait plus que de déplier, comme on déplie un papier, le déploiement du *temps* pris en *totalité* – ou création et rien autre chose.

Ainsi, nous revenons sur notre description, en ajoutant cette précision que la *volonté* est aveugle en idée, car elle n'a pas de dessein particulier ; mais, dans les faits concrets, il devient impossible de ne

pas attribuer à notre univers une *indétermination* qui n'est pas si aveugle non plus, non pas parce qu'elle voit, avec des yeux ou d'autres organes encore, mais parce qu'il est naturellement supposé être une *essence* capable de contracter une *forme* de *devenir*. Nous entendons par *forme* une multiplicité *encore indéterminée*, mais qui n'est pas non plus dépourvue d'une *forme* d'appréhension, d'*accueil*.

Par exemple, cette autre possibilité du *devenir* des mondes qui consisterait à recommencer sans cesse un semblable ouvrage, c'est-à-dire « sans progression » aucune, n'a pas opéré et ne peut pas se réaliser, car l'*essence* dont nous parlons nécessite une « progression », même lorsque rien ne semble y être ajouté comme on le montrera également.

Ce qui a opéré, c'est uniquement ce qui a donné le monde que nous connaissons et qui a nécessité une *réelle progression* : pour cela il a bien fallu un « obscurcissement du *devenir* », c'est-à-dire une *volonté* positive qui ne se hasarde pas (mais qui s'absout des *formes* de déterminations concrètes et arrêtées, tant elles ne dépendent pas de soi). Ce qui veut dire que la nature est dans un juste milieu, puisque inversement il n'y avait pas que ce monde qui était rendu possible, mais bien d'autres encore qui n'ont pas donné lieu à une *actualisation*. Pourquoi l'objet est-il devenu ceci plutôt que cela ? Et qu'est-ce qui nous empêche de comprendre « qu'une autre » disposition était également probable ? La première question montre que ce qui va donner cette courbure, tel fléchissement, ou « pliure » du *temps*, est soumis à des lois - afin que l'être humain entre autre en surgisse un jour. Comment en relater son déterminisme ainsi que l'illusion susceptible de se propager par la nature de notre réflexivité ?

Ce dont nous sommes sûrs, c'est de la nature *transcendante* de ce qui advient ou fait *advenir* l'objet dans cette course – laquelle n'était pas moins « contenue » *virtuellement* puisqu'elle sera *advenue concrètement*. Seulement, ce qui va rendre précisément cette détermination (de manière aussi précise dans ce qui en ressort), c'est le *mouvement* contracté extérieurement, auquel on ne s'attendait pas, comme s'il y avait dans l'horizon ouvert, dans la contradiction la plus

stricte de toute réflexivité, la condition même pour que la nature opère son action et nous inscrive dans la *durée*. Ce n'est pas tant à cause d'une tendance subjective, d'un effort émanant de notre décision, ou encore ayant plus d'affinité avec des types de *mouvements* extérieurs, que de la force au moyen de laquelle cette force s'impose. C'est le contraire qui est vrai.

Quant à la seconde question, nous y répondrons en montrant qu'entre les diverses *formes* du *devenir*, nous retrouvons cette part d'*inattendu* : car entre deux possibles, rien ne permet d'établir une comparaison, non seulement au niveau des déterminations extérieures, *transcendantes*, mais déjà au sein de l'objet lui-même, de ses *virtualités* propres. Il est donc plus facile et plus évident d'attribuer à cet *advenir* précis une raison purement externe, mais c'est là également ne pas être en mesure de comprendre la *puissance* de l'objet.

Naturellement, il nous est difficile d'accepter cette absence de contrôle ou de maîtrise, ce que nous préférons louer aux événements accidentels, à un pur hasard, mais notre faiblesse ne réside-t-elle pas plutôt dans notre incapacité à rejoindre l'intermédiaire où chacun s'entretient avec le réel en permanence via nos agissements instantanés ?

En outre, il ne s'agit pas non plus d'introduire quelque chose de médiat, en le faisant passer pour cet intermédiaire, car pour le coup, ce procédé nous ferait basculer du côté de l'abstrait et ne permettrait pas de rejoindre ce qu'il convient d'entendre par la notion de milieu au sens merleau-pontien du terme. Du coup, il devient impossible de rendre compte du concept de *liberté*, du moins par le moyen d'un concept, la *détermination* arrivant *trop tard* pour trancher lorsque *cet* objet apparaissant se détermine.

Ce qui ainsi produit le monde est un *complexus d'engendrement* que l'on abordera seulement de manière indirecte. C'est-à-dire en établissant une méthode qui, dans l'incapacité d'évoquer avec exactitude l'ensemble des éléments dont regorge la phénoménalité, *totalité intotalisable* de l'univers, sache rendre ses concepts

« également » *indéterminés* quant à leurs objets respectifs. Si nous respectons bien la règle, ceux-ci ne manqueront pas de nous éclairer, puisqu'ils seront également porteurs d'une détermination intrinsèque capable de rendre au moins compte des *devenirs du temps*...

Ou bien, d'un autre côté, si l'on préfère s'en tenir au total aveuglement, il faut ajouter que c'est pour mieux atteindre une cible, une *détermination* permettant de *durer dans le temps*, que le *cosmos* ignore lui-même son propre *devenir*. En ce sens, il « n'attend rien » parce que rien n'est donné par avance, hormis ce qui relève de sa propre nature à engendrer des mondes...

Attendre quelque chose reviendrait donc à savoir ce qui se passera ainsi que comment cela se produira, etc. ; ce qui reviendrait à une absurdité car l'univers contiendrait *déjà* la somme des objets extérieurs susceptibles de le déterminer « tout particulièrement », et comprendrait également ses *déterminations* non comme des *virtualités potentielles* mais, selon Aristote, comme *acte pur*. Nous ne rejoignons pas Aristote sur ce point. Car les moindres particularités ou *déterminités* de l'*Être* laissent place à un éclatement du sujet, pour qui des aspects ne peuvent apparaître en fonction de la temporalité et du *mouvement*.

Ce qui est nécessaire est que rien ne serait semblable à ce qui *est* sans un tel *flux* qui oriente ce moment *actuel* de cette façon déterminée – et depuis les instants précédents. Il figure bien une disposition de *liberté* prise au sens où il n'est plus redevable de la *totalité* d'une « répétition » de pouvoir à nouveau s'établir à l'identique ; et, qu'à l'inverse, il lui faut rompre en partie la continuité pour que le passé se conserve en tant que tel, c'est-à-dire comme un *temps* qui *est passé*.

D'un côté il est déjà du *temps* passé, en cela qu'il n'est plus ; de l'autre côté, en tant que passé, il *est en devenir* et continue à *être* au sens où il « ne peut plus » ne pas *avoir été* : il est donc pour toujours ce que le *temps* sera à partir de la seule *condition* d'avoir *pu être* un jour, un instant, et de permettre ainsi de *durer* indéfiniment.

Mais, cette façon « d'avoir été », pour le *flux* du vécu, se distingue (en termes de *devenirs*), à la fois d'un « avoir été autre », voire tout autre ; et aussi de « n'avoir jamais été » - car quelque chose est bien ad-venu. On peut ainsi opter pour un certain choix, annihilant d'autres possibles, mais ces autres possibles qui « n'ont pas été » *actualisés* ne sont pas rien pour ces autres *devenirs* ultérieurs. Nous touchons là, peut-être, à la véritable nature du temps. Et si nous voulons, par la suite, exprimer l'idée d'un *refoulement* au sens psychanalytique, nous le définirons différemment que cette façon d'y entendre un renoncement à une « agressivité pulsionnelle ». Nous dirons que cette hypothèse sert la condition d'une connaissance de l'inconscient, car elle permet de disposer d'un flux énergétique qui permettra ensuite l'analyse des névroses. Si nous voulons élargir cette compréhension, nous devons nous passer d'hypothèses, et considérer ce qui subsiste naturellement dans la *forme de devenir* comme ce qui « n'a pas encore » été révélé. Cette approche nous éloigne d'autant plus de Freud si nous l'analysons non plus sous l'angle d'une dynamique pulsionnelle investie d'une subjectivité qui par là le détermine. Mais par ce qui *contraste* fortement avec la substance, comme si l'*Être* savait déjà ce qu'il « a à être ». Nous redonnons donc à la dynamique pulsionnelle toute sa dimension en intégrant une liberté sous-jacente - que seule la philosophie peut mettre en place sans demeurer pour autant dans l'abstraction.

L'hypothèse d'une agressivité naturelle chez l'homme²¹⁹ n'est ainsi vérifiable que trop tardivement, là où quelque chose vient empêcher le sujet de se réaliser autrement. Précisons toutefois que ce qui « a à être » est de l'ordre de l'irréalisable par excellence, seul le principe contrastant nous suffit au niveau des phantasmes subjectifs, producteurs de la réalité. Ce dernier sens, nous le subdivisons en deux instants encore :

²¹⁹ L'adage de Plaute, repris par Hobbes : *Homo homini lupus* est également une évidence pour Freud dans *Le malaise dans la culture*, *op. cit.*, écrit en 1929 dans les tourments de l'humanité que traverse l'Allemagne à cette époque.

1. Ce temps-là, révolu, se prolonge dans sa *singularité*, et « ne pas avoir été autre » veut dire qu'une autre *singularité* (c'est-à-dire en tant que synthèse autrement originale), n'a pas pu ou n'est pas parvenue à prendre une disposition particulière, engendrant par là un *tout autre devenir* mais toujours conforme à l'unité du *moi*.

2. De plus, cela signifie également qu'à la place d'un « autre » *devenir* qui était *potentiellement* là, il est exclu qu'il n'y ait aucun *temps*, soit le *néant* soit mis à la place de l'*être*, qu'il n'y a pas *rien* mais plutôt quelque chose. Car non seulement il y a bien quelque chose, cependant :

2.1. Ce quelque chose est une *singularité* à part entière, absente, *en retrait*, mais non moins *présente* à l'insu de ce qui apparaît, lorsque ceci qui apparaît est tout à coup *devenu* « trop » déterminant – ensevelissant ces autres possibles sous une impossibilité foncière de pouvoir montrer ce qui *se retire*. Toujours est-il que cette partie qui « ne se retrouve pas » ou « ne se réduit à rien » dans la *succession* est également entendue dans le *principe de continuité* et de la permanence, en tant que non apparaissant. D'un point de vue *généalogique*, tout est bien encore *présent*²²⁰ dans la chaîne de *succession*, au même titre que la *matière* primitive oubliant ou *néantisant* les moments précédents.

Insistons. Ce n'est pas uniquement dans les faits qui se réalisent, qu'il y a conservation du passé tout entier. C'est au travers de ceux-ci, par ce qui à la fois se retire et, « par là », se manifeste, que l'on retrouve la *trace* d'autres singularités enveloppant l'objet. Le terme « retrouvé » est ici pensé comme ce qui peut être rendu explicite par ce qui n'a pas encore été trouvé, et qui le sera plus tard, déjà lorsque l'on s'en rappellera après l'avoir vécu après coup, etc. Puis, comme ce qui reste indépendant du vécu et qui est en tout point caractéristique de ce qui *se* laissera découvrir en tant que tel. Là-dessus nous ajoutons que la reconnaissance n'est qu'un droit, et que son contenu au niveau

²²⁰ Le terme de *présence* sera lié au concept qu'emploie Maldiney, dans *Penser l'homme et la folie*.

de nos représentations subjectives ne correspond pas à ce qui en est désigné. Nous dirons qu'il y a reconnaissance d'un quelque chose, et qu'à défaut d'en saisir le sens pour le sujet, rien ne change à cette idée d'une corrélation immédiate qui s'effectue à notre insu. Ce qui veut dire que notre conscience n'est pas le témoin de ce qui se présente, mais le témoin de ce qui apparaît, c'est-à-dire de quelque chose de tout à fait différent.

Nous renvoyons, pour ce point, à l'analyse proposée par Arnaud François, où il s'agit de montrer, à la lumière de *L'évolution créatrice*, l'opposition entre genèse et généalogie. Si la première va du passé au présent, la seconde va dans le sens inverse et ne permet plus la considération du *réel* tel qu'il se dégage selon une modalité qui ne l'y prédestine en rien. Sauf que les deux ordres sont conjointement liés, et que cela doit aussi être pris en considération sous le concept de *néant*. « Or, écrit-il, tel est le second aspect de la genèse, celle-ci ne peut s'effectuer que d'une manière discontinue, et ainsi partiellement arbitraire, si l'on admet qu'elle soit une opération de connaissance... » Plus loin, l'explication va jusqu'à préciser ceci : « En tant qu'il est désir de s'appesantir sur le passé (*comme refus du réel – et pour ce qui nous concerne faisant l'objet incontournable d'un rapport à la psychanalyse*), ce désir est structuration de ce qui aurait pu être – des « mondes possibles » ou de ce que Nietzsche appellera les « arrières mondes ... corrélatives à son tour de la forme grammaticale du conditionnel passé.²²¹ »

Ces figures des possibles nouveaux se présentent nécessairement à l'esprit par ce qui, à juste titre, *s'esquisse comme intuition*. En ce sens, parce que l'objet *en devenir* comprend et implique un sujet, une apparition à quelque chose qui, selon le mot de

²²¹ Arnaud François, *Bergson, Genèse et généalogie de l'idée de néant*, Paris, Ellipses, 2008.

Bergson, est : « Unique en son genre et dans lequel nous nous transposons par sympathie.²²² »

2.1.1. Unique, non pas seulement à l'égard de l'originalité vis-à-vis des états précédents, d'un quelque chose de relativement nouveau, mais surtout pour ce qui est de cette *idéellement* en tant que telle, d'entièrement inouï, mieux : imprévisible comme telle ! Insistons. Il ne s'agit en aucun cas d'un quelque chose de déjà là auquel un sujet vient se greffer à sa manière, mais d'une symbiose avec l'ordre des choses se faisant et se réalisant au même instant où le sujet en contracte l'instant. C'est donc quelque chose en plus, dont la formation ne peut alors qu'être unique.

2.2. Aucun état de ce qui se présente ne ressemble à un autre. Une expérience ne peut rien nous dire sur son éventuel recommencement, puisqu'elle ne se réalise jamais deux fois à l'identique, et nous renseigne peu sur les modalités ou les caractéristiques qui y seraient conservées à l'intérieur de la chaîne de *succession*. Ce qui signifie qu'entre deux instants qui se suivent ou entre deux types d'expériences très similaires, certains agencements seront modifiés tandis que d'autres peuvent être conservés mais nous ne pouvons ni dire lesquels ni comment cela s'effectue. À l'intérieur de cet enveloppement, nous sommes pris entre deux formes de tendances : l'une objectivement garante de la conservation de l'unité en progression, l'autre permettant d'insérer les singularités d'individus.

²²² D'un côté, il y faut beaucoup de sympathie pour épouser continuellement le flux homogène des *durées* qui *s'appresentent* dans la chaîne de succession, mais de l'autre côté, c'est à notre subjectivité d'entrer en liaison avec « ce qu'elle peut » dans cette *donation originare*. Et il faudra bien subordonner l'élément de la durée objective à la singularité de l'individu – même si rien ne permet de les distinguer dans la constitution elle-même, et qu'il serait aberrant de les dissocier. Toutefois, notre méthode devra nécessairement émettre « l'hypothèse » d'une conjonction qui ne se réalise qu'ultérieurement, ce qui fera l'objet d'une *epochè*. Celle-ci prendra le soin de « pouvoir » garantir la transposition cette *totalité subjective* vers la *réalité objective*, de façon telle que celle-ci « ne peut pas ne pas » comprendre ultérieurement tout ce qui se présente à l'intérieur de l'âme en chacun des moment qui *s'actualisent* en elle.

2.2.1. D'autre part, le passé ne saurait nous servir de modèle, car une semblable circonstance aurait des effets différents ; d'un autre côté c'est parce que partant de scènes totalement distinctes on obtient des résultats en tous points similaires – dits *de répétition*. C'est d'ailleurs encore dans la lignée de Bergson que nous nous tenons, lorsque notamment ce dernier évoque *la sensation de déjà vu* – en termes d'illusion.

2.2.2. Pour ce point, à propos des corps matériels extérieurs, ce qui peut paraître difficilement compréhensible est plein de compréhension lorsqu'il s'agit des sentiments que nous éprouvons, des affects²²³, mais aussi par les *formations de souvenirs* ainsi que leur surgissement lorsque ceux-ci donnent lieu à une *actualisation* et donc au niveau de notre « vécu de conscience » (sauf que nous n'en comprenons pas le processus de *différenciation*). S'il n'y a pas deux sentiments semblables, chacun d'eux n'est pas sans nous replacer dans une disposition selon laquelle la perception et les souvenirs coïncident essentiellement, nous donnant l'impression vive de l'avoir déjà vécu. Ce qui fait d'ailleurs la rareté d'un sentiment ou d'une sensation est qu'aucun mot ne parvient à les épuiser sinon illusoirement ; sans que cela soit incompatible non plus avec sa transmission au travers d'une œuvre d'art. On peut d'ailleurs poser le problème autrement : lorsque quelqu'un se brûle, la sensation engendrée ne peut qu'être plus ou moins à l'identique avec une expérience semblable de brûlure. Cet objet est brûlant devient un *noème* pour toute subjectivité « quelle qu'elle soit », intégrant par là tous les degrés que l'intensité comporte *envers chacun* mais surtout *relativement au rapport* que chacun contracte avec un tel objet.

²²³ Les affects ont ceci de limité qu'une fois après avoir décelé à quel genre ils appartiennent, la sensation à laquelle ils renvoient dans notre conscience n'a qu'une valeur intensive, *quantitative*, et que c'est sous cet angle, uniquement, qu'il nous faut parler des affects, tandis que la réalité que nous cherchons à atteindre relève de la *qualité*.

2.2.3. De la sorte, une certaine douleur se reconnaît également par ce qui *est* éprouvé de particulier dans le cours (ou *milieu*) de ce que nous éprouvons. Ce qui ne signifie pas que l'affect soit subjectif mais qu'il appartient à une structure *noético-noématique*, comme l'a très bien montré Husserl, dont l'objet *noématique* a pour sa part un sens de *détermination* sans lequel nos représentations ne seraient pas ce qu'elles sont. On peut objecter que notre perception nous voile l'objet *réel* ; mais il serait absurde de ne pas convenir qu'à un autre type de réalité n'appartiendrait pas, du même coup, non seulement un autre type de rapport, mais encore un autre moment de notre perception – où celle-ci ne serait plus la même. En réalité, jamais les moments ne se ressemblent, et cette dissemblance qualitative existe dans la *donation* objective – même si elle n'a rien à voir avec l'individualité des objets perçus, elle a toujours à voir comme l'histoire qui les engendre ne répète rien totalement à l'identique malgré leur *contiguïté* dans les « rapports temporels ». Comme l'écrit Bergson : « La séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée.²²⁴ »

Nous reprenons donc à notre propre compte cette affirmation, en montrant également que cette séparation existe. Elle n'est certainement pas si tranchée que ce que nous en percevons, disons qu'en tout cas nous établissons inconsciemment un genre de rapport étroit avec cette *donation* primitive, qui prépare déjà une possibilité pour des divisions tranchées. On peut être dans l'erreur ou dans l'illusion, lorsque nous percevons un objet car nous ignorons « tout ce qui a été récolté » (du mot latin *percipere* qui veut dire percevoir et non pas en comprendre la genèse), toujours est-il que le *réel* aura permis par là même la survie de l'espèce humaine dans sa complexité toujours imparfaite.

Cette pure diversité apparaît aux abords de la nature qui se donne comme telle, *avant même* de faire l'objet d'une expérience (*actuelle*) toute personnelle et subjective, mais cela nous avons à le

²²⁴ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, chap.4, *op. cit.*, p. 334.

comprendre encore sous un angle des *synthèses* autres (toujours en retrait) puisqu'il s'agit d'en revendiquer la dimension toute *virtuelle*. Le problème est plus de savoir comment procède « notre synthèse », comment s'y mêle notre histoire, celle du *moi* se constituant, à la variabilité de l'environnement et du *milieu*.

Par conséquent, nous faisons remonter *l'indétermination* jusqu'à ce niveau alogique (et processuel), où un même résultat peut avoir de multiples causes ou facteurs ne se ressemblant pas, sans que rien ne change, ou ne soit modifié du point de vue de la diversité des ressemblances entre elles (donc au niveau du *flux* homogène). Rien n'empêche au peintre ou au chansonnier de relater toujours la même impression, le même fait, mais il n'est pas indispensable de l'avoir *vécu* pour l'éprouver et la comprendre, c'est ici la preuve que, par la façon dont l'impression est *vécue* celle-ci « semble se répéter ou être la même » mais ceci est en apparence seulement.

À partir de cette argumentation, il se déduit qu'une même cause peut produire des effets différents (mais non pas infiniment), au même titre que parfois ce seront des multiples causes indéterminées qui engendreront un même et unique effet, mais rien n'est dit sur ce qui adviendra effectivement, rien ne précise ce que nous mettons à l'intérieur du « même et unique » déploiement. L'intervention d'un principe génétique doit néanmoins entrer en ligne de compte même si c'est uniquement partant d'un passé ou d'une expérience qui se réalise qu'il est seulement possible d'atteindre l'idée du devenir.

C'est pourquoi l'irréductibilité des moments hétérogènes doit ici être remontée au niveau de la loi d'engendrement : ainsi, nous recherchons bien la nature de ce qui n'est pas encore (*virtuel* en devenir) au sein de ce qui n'est pas réductible au passé (ce que nous fournit l'expérience *actuelle*) Dans le premier cas, nous songeons à notre histoire du passé, car on peut maintes fois revenir à un même lieu sans pour autant que les *souvenirs*, ou ce que le voyage évoque, se reproduise à l'identique. Pour ce qui est du second cas, inversement, chacun a *déjà vécu* ou déjà aperçu, ce que l'on appelle un effet de

répétition ou d'illusion systématique à l'égard du *moi* qui le réalise – mais qui également puise ces effets de ressemblance au sein d'un univers qui en permet la « synthèse » en tant que tel.

Cet effet serait, à la rigueur, plus simple à comprendre si au moins nous partions de phénomènes ressemblants, mais ce qui échappe, c'est bien que rien nous semble pareil à ces moments précis, car le *flux* est changeant « pour autant » qu'il n'appartient qu'au *moi* d'en réaliser la *synthèse*.

De plus, si nous poussons notre raisonnement jusqu'au bout, il est évident que tout ce qui se passe dans le *devenir* a conservé « quelque rapport » avec ce dont il est nécessairement partie. Il est même possible de définir une configuration des *essences*, en vertu de laquelle c'est *l'objet à la fois extérieur et primitif* qui va ainsi « permettre » (ou contenir) le déploiement de tout ce qui découlera ou bien découlerait *de lui-même – dont nous ne faisons qu'éprouver l'intuition*. Cela, qui est presque à contre courant de l'idée précédente, doit nous permettre d'aller plus loin encore, afin de rendre compte d'une contradiction entre deux états complémentaires pour ce qui n'a d'autres visées que celle de la *constitution* d'un *mouvement* selon un triple moment de la *généalogie* que nous observons *dans l'instant*.

DEUXIEME PARTIE *Ontologie et subjectivité*

Chapitre quatrième *Idée d'une Totalité, avec Patočka*

Ainsi, quand le fait de conscience apparaît, inutile de contester
Que quelque chose d'absolument nouveau apparaît,
Une certaine indétermination,
Une certaine contingence
Une capacité de choix ²²⁵

§25. Genèse de la *constitution* ou l'*essence* de l'*indéterminé*.²²⁶

Avec le bergsonisme, il est très difficile de parler d'une genèse, puisque le *temps* est « création » ou il n'est pas. Mais il y a bien, en quelque sorte, l'idée d'une certaine provenance et Bergson ne le contesterait pas. La difficulté consiste bien plus à comprendre le schème de la *progression, in fine*, qu'en l'évocation d'un pur *devenir* qui ne tiendrait compte d'aucun passé. Cette recherche concourt en tous les cas avec la double idée que :

. D'une part, ce qui surgit doit avant tout être *transcendant* à ce qui jusque-là s'est *déjà* produit.

. D'autre part, le sujet y est co-déterminant. Mais cette part est indubitablement inconsciente et difficile à traduire, à cause de

²²⁵ Pierre Montebello, *Nature et subjectivité, op. cit.*, p. 225. Pierre Montebello reprend, par ces termes, le problème déjà soulevé par Bergson dans *Le parallélisme psycho-physique, Mélanges*, Puf, 1972, p. 476. Ceci pour évoquer combien l'idée qu'une liberté qui serait totale serait abusive, car il s'agit d'un point de méthode observé par Bergson lui-même, en laquelle il consiste à penser : « L'articulation de la matière dont la nature s'enveloppe en nous », précise Pierre Montebello à cette même page.

²²⁶ Une *détermination* comprend la « totalité d'un mouvement », elle n'a rien de statique puisqu'elle ne fait que s'inscrire dans le *flux temporel*. Il est alors impossible que le *devenir* ne soit pas « aussi bien » le fait qui se réalise, que les antécédents qui le préparaient. À ceci près que pour parler d'un *contenu*, il faut intégrer une *forme* de l'hétérogénéité dès la racine du *mouvement*. Par la suite, c'est en vertu des provenances *transcendantes*, et de ce que « peut contenir » le moment *actuel*, qu'on parlera d'une *détermination*. Ce n'est donc pas le fait visible, mais plutôt ce qui le tient en *retrait*, dans son invisibilité même, que l'*actuel* prend *forme*. En ce sens, la *détermination* est l'envers de l'*indétermination*, c'est-à-dire la même chose, son *corrélat*.

l'indétermination qui rallie l'individuel à l'universel, le sujet à l'apparaître. Même si cette *indétermination* possède une « limite », celle-ci ne peut pas être appréhendée comme telle, c'est-à-dire positivement. Ce n'est que par ce qu'elle n'est pas ou, mieux, par ce qu'elle n'est déjà plus, qu'il est seulement possible d'en définir les contours. La science progresse d'ailleurs dans ce sens, en définissant des contours qui sont certes trop larges en introduisant un *subjectivisme*, en interposant un *néant*, lorsque notre approche devrait « reculer sur fond de néant ».

. Le *néant* doit ainsi servir dans la méthode en introduisant une *irréductibilité* dans l'apparaître comme tel, laissant se montrer cette part qui, paradoxalement, ne se laisse pas montrer. S'agit-il d'une différence en nature, laquelle ne se laissant pas voir, se montre comme radicalement autre ? Sous un certain angle de vue oui, autrement nous serions dans l'incapacité d'agir et, dans l'impossibilité d'être libre. Il faut que cette liberté où le moi interagit avec le monde ambiant soit ainsi voilée, laissant la place au *déterminisme* apparent pour « condition » de la *constitution* – à la fois du *monde* et du *sujet*. Mais dans une autre mesure, il s'agit d'une simple différence en degré, autrement il serait impossible d'avoir une *intuition du mouvement qui occasionne le devenir*.

. C'est par le biais de ce contraste entre deux termes que tout oppose, que nous rechercherons la façon par laquelle l'objet nouveau vient à apparaître. S'il est important de revenir sur ce qui a été dit à ce propos, et que nous proposons un exposé succinct, cette partie tente d'inclure dans la *totalité* intotalisable qui constitue le phénomène, la dimension psychique et le *néantir* de l'*Être*. La méthode doit ainsi comporter essentiellement une dichotomie entre les qualités du *flux* où, originairement, il ne s'agirait que de la différence d'intensité, c'est-à-dire « déjà » quantitative sous réserve d'entendre par ce terme tout autre chose que ce que nous pouvons trouver depuis la science moderne. Soit, les propriétés de l'espace se retrouveront sans doute sous d'autres modalités que nous lui connaissons habituellement.

Observons pour cela la *forme* de l'apparaître comme telle qu'il conviendrait de l'appliquer à ces deux moments, que sont le « déjà » là, convenu génétiquement, qu'on l'appelle *souvenir* ou *ADN*, et le « pas encore » advenu, l'avènement *toujours inattendu*.

. Tout ce qui se produit appartient à une généalogie qui le déterminera, ce qui est évident malgré ou en vertu des évolutions liées à des paramètres extérieurs qui rendent à l'objet bien des aspects nouveaux. Les théories revendiquant une part de hasard ont su révéler la part qui n'appartient pas aux lois physiques, il est encore besoin de trouver les paramètres qui en rendent compte afin d'utiliser un autre terme pour désigner ce qu'il est encore possible d'aborder et de comprendre sans que cela n'appartienne au déterminisme causal ²²⁷. Il y a, par ailleurs, deux façons de le concevoir : la première consiste à définir une genèse, c'est-à-dire des propriétés qui étaient nécessairement présentes et qui continuent à l'être dans le développement et la succession, selon le genre, à *venir*. Le problème est que ce qui échappe et n'entre pas dans la chaîne de succession (génétique, psychique, etc) ne peut être relégué de manière exclusive à du pur hasard, mais nous restons dans l'incompréhension car rien de ce qui se tient dans l'*actuel* présent ne laisse entendre le phénomène à venir. Quant à la seconde façon de s'y prendre, elle consisterait à se placer directement au niveau du *pôle transcendant*, au reste d'*imprévisibilités* riches et contenues dans une limite de l'apparaître *actuel*. Même si nous savons encore peu de choses, certaines caractéristiques permettent d'y entrevoir une source de connaissance. Par exemple, il est indéniable que l'objet est en mouvement, et en tant que tel, il est impossible de rester à l'identique. De plus, il s'enrichit d'une complexification inéluctable, un progrès s'édifie. Or, loin de

²²⁷ Jacques Monod, dans *Le hasard et la nécessité*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p.128-129, exprime que : « entre les événement qui peuvent provoquer ou permettre une erreur dans la répllication du message génétique et ses conséquences fonctionnelles, il y a également indépendance totale ». D'un autre côté, ce qui est ainsi provoqué par un simple hasard est tout aussi bien ce que l'on ne parvient pas à comprendre. Certes, il y a une indétermination, *irréductible* à ce qui est susceptible de fournir toute information déjà ; cependant, il ne faut pas non plus attribuer nécessairement à ce qui échappe une part de pur hasard.

dire que l'histoire ou notre passé s'en écarterait, nous montrons comment le *changement* tient absolument lieu du passé intégralement. Il reste à définir le *flux* en fonction de *se* qui retient et de *ce* qui ainsi s'opère dans la différence pour accéder au remplissement. Ce que nous voulons dire, c'est que de tels moments y seront abordés conceptuellement dans une démarche progressive, en tenant compte du processus d'apparition et en comprenant la *totalité* de ce qui peut être rapporté à une cause pas seulement matérielle mais également psychologique.

L'éventail des productions éventuelles, allant d'une extrémité à l'autre, est à mettre pour le compte de la *durée*. Cette *durée* englobe le *néant* d'apparition, autrement l'individu serait entièrement coupé du monde qui l'anime. Notre difficulté n'est pas d'explorer les profondeurs de l'*Être*, mais plutôt de décrire un principe qui nous y implique dans un rapport nécessaire, faisant dès lors intervenir la conscience dans sa propre temporalité. Ainsi, l'illusion telle qu'elle se produit lorsque, par exemple, il apparaît comme flagrant que les objets se ressemblent, au même titre que la fausse reconnaissance, l'apparaître comme tel, indique bien que le *réel* permet à notre conscience de retrouver un élément du passé comme s'il était présent. Et s'il est vrai que cette forme d'apparaître a pour priorité l'utilité pour le corps, ce n'est pas cette utilité pour le corps qui est critiqué par la plume de Bergson, mais sa « confusion » avec une connaissance du *temps* ou de l'*Être* pensé comme *changement*.

Entre ces deux extrémités idéales du sens commun (*néant* d'illusion) et ce que vise la philosophie (la connaissance de l'*Être*), entre lesquelles nous resserrons l'étau, se dresse l'idée de nature telle qu'elle parvient à réaliser la vie. Au sein de leur recoupement *immanent*, nous trouvons toute une palette qui va de la simple adaptation à un *milieu* à des profondes modifications, à des *créations* inenvisageables. Ce moment s'établit sur un double niveau : celui des essences, que nous baptisons le « pré-niveau », précède de très près l'*apparaître* comme tel. Ce double aspect montre un seul et même objet conformément à ses deux faces complémentaires l'une et l'autre,

solidaires par ce qui les implique mutuellement selon leur influence respective, où le moindre changement de l'un des pôles implique une modification de l'ensemble. Donc, il devient impossible de s'imaginer tel concept ou telle idée d'animal, c'est-à-dire ses lois internes qui le définissent tel qu'il est, sa structure interne et complexe, indépendamment de sa forme d'apparaître comme tel, soit sa structure externe. La vitalité rejoint point par point à ce que l'on y perçoit du dehors, et même de façon abstraite ou galvaudée.

Or, si l'on appelle ce moment du recoupement *le pôle transcendant*, c'est uniquement parce que nous nous en tenons exclusivement à ce qui est rendu possible du point de vue génétique, mais dont le *droit* n'est avéré *qu'*après coup, c'est-à-dire où l'on ne soupçonnait rien de ce qui allait comme de ce qui aurait pu effectivement se produire ou se réaliser. Ce sont très certainement des propriétés de la genèse que l'on ignore encore (et que l'on ignorera tant que nous ferons de corps des propriétés de l'espace), mais qui sont les seuls garants (pour l'histoire qui se poursuit) de ce qui se réalise ultérieurement. Afin d'en aborder davantage, nous ajoutons qu'il y figure de l'excès, un débordement, une dimension qui s'oppose à des réalités empiriques par ce qu'elle offre de leur condition seulement. Par là, ce positionnement s'oppose aussi au descriptif scientifique de la génétique actuelle, statique, encore mathématisable car répondant à des propriétés physicalistes. Il y a « toujours » *transcendance* ou apparition de quelque chose d'absolument nouveau en rapport à ce qui apparaissait, empêchant d'aborder pleinement la phénoménalité. Au reste, c'est ce « quelque chose » que nous interrogeons.

Cette variation des angles de vues, comme nous la proposons, ne doit pas décrire les phénomènes de l'extérieur, cette approche montre ce qui se réalise selon un principe contradictoire en apparence, réduit à un simple *débordement* de l'objet sur lui-même. Or, comme le *néant* d'apparition implique aussi une contradiction pour ce qui advient et que l'on ne comprendrait pas, par exemple selon un ordre des choses pré-établi par de fausses représentations, nous devons inclure dans le

débordement cette perspective du devenir pour des individualités typiques. Par là, l'illusion commence dès l'instant où les simples différences en degré deviennent des différences en nature. Partant de ce principe, nous inversons l'ordre du devenir en pensant, à l'inverse, que les choses qui ont une distinction radicale ne sont que des écarts en degré. Ce qui crée l'illusion que, sous prétexte d'avoir des valeurs communes, les individus se ressemblent. Cette inversion a une origine primitive, elle conditionne la vie pour que rien de ce qui arrive ne puisse être prédestiné *a priori* et, en quelque sorte, la nature nous enrôle dans ce circuit jusqu'à atteindre notre conscience intime du *temps*.

Si nous insistons sur cet effet, nous dirons la *présence* de cette hétérogénéité primitive qui sert la *constitution*, qu'intègre le *flux immanent*, se trouve dans nos agissements les plus quotidiens. Ils n'ont pas pris naissance exclusivement chez l'artiste, le philosophe ou dans de rares occasions de réels changements, bien que chez ses derniers l'effet reste plus tangible. Ces aspects passent pour inaperçus pour le sens commun, y compris pour une approche conceptuelle, autrement aucune révélation (au sens que le mot renvoie par définition) ne parviendrait à prendre forme, autant pour le créateur qui suit le mouvement que pour quiconque « voyant » du sens dans l'œuvre artistique. Pour reprendre la description de Merleau-Ponty, le voyant est un universel, et l'on ne se préoccupe guère des interprétations subjectives là où du visible apparaît pour un sujet quel qu'il soit. Sinon, on n'expliquerait pas non plus comment, tout à coup, un chef d'œuvre s'inscrirait-il dans la réalité, révélant un sens pour une époque donnée, si chacun de nous n'était déjà inscrit dans cette totalité qui promet une telle réalisation.

Or, en reprenant notre difficulté à la base, puisqu'il y a *création* par un coup de génie, il ne s'y trouve pas seulement quelque chose d'universel, comme si l'œuvre était plus à découvrir qu'à construire de toutes pièces. Il s'en dégage nécessairement un aspect on ne peut plus singulier, à savoir le coup de pinceau du maître, l'approche toute subjective qu'elle soit et que l'on retrouve dans la signature au niveau

de tel piquet, de telle touche qui marque définitivement d'une empreinte cette caractéristique de l'œuvre. Il ne s'agit pas d'une subjectivité transcendante, bien au contraire puisque c'est par ce qui singularise de la sorte une production, que l'on peut encore parler de création au sens fort. Autrement dit, c'est uniquement lorsque l'œuvre se confond avec une approche toute personnelle qu'il est possible de parler de la créativité de l'artiste. il n'est guère possible lorsqu'il revient à notre philosophie d'en proposer une approche solide.

L'*intuition* convient tout aussi bien aux choses telles qu'elles sont vouées à apparaître, qu'au sujet lui-même, capable d'inspiration et aussi de reconnaissance *après coup*. Reconnaissance par autrui, qui savoure non seulement le style mais surtout le sens donné au devenir immatériel que représente la vie et l'existence ; mais reconnaissance aussi par la lecture et l'interprétation qui en sont livrées par l'artiste mais aussi pour chacun. Par cette affirmation, nous rejoignons Kant, pour qui le beau est ce qui plaît universellement sans concept. C'est cette particularité qui annonce un sujet que nous essayons de décrire et de comprendre, en sachant combien, par ailleurs, ce *devenir* ne peut qu'être universel. Pour cette raison, un tel *devenir* ne peut que recenser une part d'indétermination, de liberté en quoi nous le savourons.

De plus, cette part légitime que des idées nouvelles, loin d'être inscrites par avance dans l'esprit de chacun, et que l'on ne ferait que découvrir, concourt avec cette part d'innovation et de création. Cette légitimité n'est pas seulement qu'un *droit abstrait*, mais, en quelque sorte, figure *comme telle* au niveau des *essences* vivantes et de leur vibration. Pourtant, si tel est réellement le cas, on pourrait objecter que l'histoire traverse de longues périodes sans réel changement. Selon Thomas Kuhn, les grands changements de paradigmes n'arrivent que très rarement. Nous répondons que cet argument ne veut pas dire qu'ils ne se préparent pas et que le temps qu'ils mettront à apparaître contribue essentiellement à ce qui apparaîtra.

Parallèlement, la conscience amasse tout au long de son existence un passé historique, et il y a non seulement conservation des

souvenirs, car l'accumulation n'est pas un changement quantitatif mais qualitatif pour chacun des instants pour lesquels quelque chose est sur le point de s'accomplir. Ce qui vient ainsi s'*ajouter* à notre histoire, *n'est pas réductible* à tout ce qui *aura été* vécu. Ici, cette *totalité* qui forme le souvenir se conservant intégralement n'est pas une somme ou une quantité des histoires précédentes, mais ce qui « déborde » qualitativement de l'ensemble. On peut ainsi parler d'un contenu de synthèse là où, avec la conscience intentionnelle, il n'y a pas de remplissement et donc pas de synthèse possible. Il s'y trouve dès lors cet enroulement qui constitue l'*épaisseur actuelle*, comme ce qui s'y inscrit *pour le devenir*. S'il faut parler de synthèse, c'est en un autre sens que celui pour lequel nous comprendrions que le contenu tel qu'il se donne dans l'apparaître était déjà là dans une structure de l'apparaître. Puisque synthèse il y a, c'est uniquement en termes d'enroulement à venir qu'il faut la supposer. De même qu'un individu sait se reconnaître parce qu'il a une identité, cela ne signifie pas qu'il sait ce qu'il va faire plus tard : il contracte ainsi une forme d'appréhension sans pour autant savoir de quoi il va s'agir précisément.

Nous pouvons noter que cet aspect des synthèses présente deux vitesses. D'un côté, elles montrent qu'il n'y a aucun grand changement opéré, mais le transport d'un état vers un autre état qui n'exclut pas une rétrogradation ou un *éternel retour* au sens nietzschéen. De l'autre côté, plus particulièrement dans le vécu de conscience, il y a une forte impression à l'égard d'une réelle progression, notamment en songeant au passé lointain, archaïque, que nous ne pourrions plus jamais retrouver dans notre existence. Ces deux formes du développement sont à la fois vraies et exagérées selon la façon dont nous les entendons. En effet, une pure répétition empêcherait toute progression ; tandis que la simple variation continuelle vers quelque chose qui advient empêche d'en saisir l'unité synthétique, et aussi le fondement ontologique.

Par conséquent, plus que d'envisager le devenir sous l'angle d'un produit toujours identique ou bien comme pure dichotomie, nous

parlerons d'une hétérogénéité impliquant un recouplement opéré pour et par le sujet.

Ce style correspond à l'*ouverture* de l'*Être* et l'on peut le scinder phénoménologiquement en deux moments :

. Une part objective face à laquelle un sujet se trouve,

. Le sentiment subjectif de cette *transcendance*, que Maldiney évoque par le concept de *transpassibilité*, ou capacité à pâtir de l'*Être*.

De part et d'autre, il y a bien une continuité, un fil d'Ariane qui traverse le sujet, au détriment duquel le vécu deviendrait chaotique. À quoi l'on peut ajouter que c'est « depuis » un événement extérieur vécu, une première expérience dans le monde réel, que cette détermination affecte la conscience. De ce point de vue, il est encore possible de parler d'une *genèse de la constitution*. Puisque c'est la conscience *qui attend* que se produise une certaine chose *à venir*, il est certain que l'individu se calque sur les événements alentours, afin d'y prendre position. Au moment où se produit l'expérience, s'il est impossible de la *réduire* à notre positionnement, c'est uniquement parce que nous n'avons pas encore pris en compte la *totalité* qui vient composer cet ensemble et ainsi déterminer la *forme subjective* qui nous caractérise en propre. Or, prendre en compte cette *totalité* c'est ne plus avoir affaire à des critères extérieurs ou objectifs. C'est être en relation avec ce qui se trouve d'unique chez un *sujet*, ou « pour » un *sujet* si l'on tient compte du *devenir* et non pas seulement de ce qui apparaît à partir de la *constitution* « déjà » élaborée. Mais comme cette part *irréductible* concentre un *mouvement* où les données ne peuvent en aucune façon être *totalisables*, c'est bien à partir de cette *irréductibilité* que nous pouvons encore statuer sur l'expérience se faisant *à l'intérieur d'un sujet*. Revenons dès lors sur ce qui va ainsi caractériser le sujet naissant.

Ce qui lui confère un aspect si particulier c'est qu'il est issu de deux *formes* distinctes : les *essences* toutes *virtuelles* (appartenant à l'intuition) et le *fait* surgissant (relevant de la perception ou de l'*Être-au-monde*). Ce double niveau n'est bien qu'un seul et même *flux*,

auquel nous trouvons des ramifications quasi identiques, indiscernables, concernant les parts de liberté et de nécessité recouvrant les divers moments. En d'autres mots, au niveau des *essences*, il doit bien figurer quelque chose d'*imprévisible encore* au sens où nous l'entendons, ce que l'on retrouve au niveau de l'acte et pour ce qui revient à la conscience lorsqu'elle appréhende le *réel*.

Par conséquent, les difficultés, ou bien plutôt l'impossibilité de toute prévision, sont liées d'une part à la complexité des matériaux qu'il faudrait recenser (dont nous ignorons le nombre et la qualité de l'affect) et d'autre part, au niveau d'impact *réel*, (c'est-à-dire *vivant* au moment où se produit l'impact entre une conscience et son passé tout entier et ce qui tout à coup surgit, pour ainsi dire, de nulle part, ou du moins *presque...*) Nous ne parlons pas de l'*effroi*, qui caractérise un moment assez rare où le sujet est confronté consciemment à un choc terrible, auquel cas nous prenons également conscience d'un fait nouveau ou *inattendu* en ces termes. Mais dans notre incapacité à juger de la gravité d'un événement ou de l'effet qu'il provoque pour chacun d'entre nous avec notre sensibilité, nous parlerons plutôt en faveur de l'*écoulement* naturel de notre *temps* de conscience.

Il y a bien, dès lors, une façon de dire ou de décrire combien c'est encore quelque chose de familier qui arrive, ou qui intervient, bien qu'un *changement* ait opéré simultanément, qui apparaîtra « comme » du connu mais qui n'en est pas, ou bien qui n'en est déjà plus... Comme ce temps est un temps révolu avant même que nous l'ayons vécu, on se pose la question de savoir si la conscience peut être abordée pour ce qu'elle est réellement, qui apparemment est nôtre et singulière, alors qu'elle est plus que cela du point de vue de ce qui nous entoure (l'intersubjectivité ou l'*être-au-monde*), et qu'à la fois elle est moins qu'un vécu instantané puisque n'ayant rien d'actuel). D'autre part, voire à l'opposé, se placer d'emblée à hauteur des phénomènes tout extérieurs, dans une apparence d'indépendance, risque de nous faire perdre le sens concret de l'expérience, ce qu'elle nous apprend de nouveau. Ce qui suppose une phénoménologie qui intercepte le mouvement dans son milieu, dans ce lieu ou sorte

d'intermédiaire où il ne manque rien à l'individualité subjective comme au *mouvement* autonome qui nécessairement s'y articule. À cette intersection, nous amenons pour cela simplement l'idée d'une articulation et d'une différence significatives et suffisantes, un *seuil*.

En référence à Bergson, si nous nous laissons vivre en nous déconnectant de ce qui nous retient aux abords de la réflexivité, ou de l'attention, et que tout à coup le sujet se livre corps et âme aux phénomènes provenant du dehors et auxquels il est connecté en permanence, ce n'est pas nous qui sommes responsables de la négation qui annihile ces différences (que l'on évoquait plus haut), mais une instance supérieure qui précède l'avènement et qui est plus vieux que le *moi*. Mais, tout à l'inverse, de telles *hétérogénéités* passeront pour ce qu'elles sont vraiment : un *flux* continu et homogène que nous interpénétrons après avoir effectué un *saut ontologique*.

La science, telle que nous la connaissons et en usons à ce jour, ne pourrait procéder qu'à des *réductions* à partir du donné d'apparition, des *visibilia* ; puis elle élaborerait des statistiques sans jamais rendre totalement compte du phénomène. Mais, par ce *néant* interposé, que *modifie* t-on exactement ? La difficulté consiste uniquement en ce point où la philosophie ne parvient plus à saisir cette unité, qui se retrouve masquée par ce qui « n'est pas » le *réel*. Et lorsque Merleau-Ponty nous dit qu'il faut : « Reculer sur fond de néant »²²⁸, il s'agit avant tout de comprendre également tout ce que rencontre notre conscience, l'intégrer, en intégrant aussi les éléments qui font de notre savoir ce qu'il est au moment où nous y sommes. On imagine alors que dans toute forme de savoir il y aura encore un *néantir* parce que cet aspect est un aspect du *réel*. Même s'il nous place dans un lieu où règne l'illusion, il convient encore d'interroger ce *néantir*, car il est bien susceptible de nous livrer des informations sur ce qui s'est produit, ou sur ce qui est sur le point ... de l'*être*.

À ce niveau, nous rencontrons bien la démarche phénoménologique. Tantôt, nous dirons, à l'instar de Bergson, que

²²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 148.

même chez l'artiste la vision n'est pas pure : elle contracte encore des phénomènes réfléchis de la société tels qu'ils puissent non seulement se réaliser, mais encore et surtout *être entendus comme tels*. De plus, si l'œuvre ne revendique pas la forme d'une identité, une singularité à part entière, peut-on encore parler d'une réalisation artistique ? Il apparaît au contraire que tout ce qui vient au terme d'une création artistique soit un combiné, un mixte de cette double polarité où se rejoignent les conditions de l'œuvre comme telle. Bien que l'artiste les saisisse purement et simplement, de telles caractéristiques se réunissent et s'assemblent comme synthèse autour d'une perception singulière du monde « comme » en fonction de la nature de l'objet perçu. Nous disons comme, parce qu'au fond c'est la même chose.

Disons-nous que nous n'aurons affaire à plus rien de pur ? En ajoutant au réel ce mixte qui inclut de la subjectivité, est-ce qu'une vision qui serait objective, relatant le monde tel qu'il est réellement serait rendue impossible ? Que comporte ce moment d'immédiateté en ce sens ? A ce questionnement, nous répondons que le sujet n'est pas hors de monde. Sous cet aspect des réalités, n'étant pas encore coupé de son environnement ou des causes génétiques qui ont permis un jour son apparition, la réalité elle-même suppose de la créativité. Le sujet n'est qu'une des parts comprises dans la *totalité* plus vaste. Pour aborder cet enjeu, nous proposons une double démarche *méthodologique*, même s'il s'avère que nous sommes encore en manque de moyens pour en atteindre pleinement l'ouverture et que, quelque part, nous ne le comblerons jamais.

. D'un point de vue purement *génétique*, il s'agirait d'observer tout ce qui est « déjà contenu » dans l'objet actuel mais en termes de *puissance* seulement. Imaginons l'objet A pris dans son dynamisme, *en devenir* permanent, lorsque nous « ne » prenons en considération « que » ce qu'il « n'est pas encore », pris dans son « débordement » *virtuel*, tandis que ce moment qui « l'indétermine encore » est nécessairement *présent* et « non attendu » à la fois. Présent car autrement son déploiement ne pourrait en rendre compte même après

coup ; et « non attendu » à cause de l'incapacité de prévoir ce qu'il adviendra « à cause » de ce qui suit, à savoir le second point :

. D'un point de vue *cosmique*, cet objet reste subordonné, également (c'est-à-dire en termes de *corrélacion* ou de *réduction*) à « tout » ce qui provient de l'extérieur et qui, pour le coup, va jouer un rôle aussi bien déterminant pour ce même objet. Cette « détermination » possède *un droit* qui, en outre de recouper les deux émergences, est une *pure transcendance* à ces deux moments qui, dorénavant, est à même de le composer comme *mouvement*. Déjà, à cause du nouvel état qui est obtenu, des nouveaux types de *mouvements* qui jusqu'ici n'étaient pas de fait ; également parce que jusqu'ici nous ignorions tout de ce qui allait *ad-venir* dans cette contribution des complémentarités exemplaires tenues pourtant au sein de ce même objet A. Si l'on voit comme un remaniement de la pensée fichtéenne (moi = non moi), nous pouvons dire qu'en termes de *pulsions* nous définissons la *transcendance* comme « milieu » ou *cosmos*, non pas comme un pur élan vers l'inconnu, mais vers un pré-niveau de la différence où la familiarité se fait *encore* entendre. Peut-être, pourrions-nous rapprocher ce processus à une *forme* double dont les deux aspects ne peuvent être entendus qu'en termes de complémentarité. En ce sens, l'un des termes implique nécessairement ce qui, en leur centre, répond à ce qui entre en équilibre avec l'autre terme. Frédéric Worms évoque un tel propos de la manière suivante :

Nous appelons *critique*, ici, toute démarche qui, dans une unité apparente, semblant évidente, vient déceler (sous l'effet d'une expérience qui l'impose) une multiplicité ou ne serait-ce qu'une dualité réelle, dont l'oubli est source d'erreurs, d'illusions, souvent de périls ou de dangers inaperçus.²²⁹

Il y a bien, par conséquent, pure *transcendance*, mais celle-ci n'offre tout son sens *qu'*à mesure où cet *inconnu* nous parle *secrètement* encore. C'est avant tout une affaire de proportion dans une sorte de rétrospection de l'*être en devenir* qui à la rigueur de notre méthode est tout sauf une rétrospection active ou positive. Mieux, si

²²⁹ Frédéric Worms, *La vie qui unit et qui sépare*, op. cit., p. 69.

rétrospection il y a, ce ne peut pas être dans un rapport ouvert avec ce qui *va* advenir, certainement pas car il y aurait une contradiction, mais rétrospection avec une mesure de ce à quoi l'on ne s'attend pas, de ce à quoi on ne peut absolument pas s'attendre. Ce n'est pas pour autant à une valeur négative que nous avons affaire au niveau intuitif mais, au contraire, à une valeur pleine, pleine de son absence, ou plutôt remplie de cette mesure de l'ouverture que Maldiney qualifie par le concept de *transpassibilité* où, évoquant Viktor von Weizsäcker, écrit-il :

Le vivant et le moi sont du même côté et s'opposent ensemble aux objets inanimés. Ils apparaissent d'ailleurs en indivision dans cette phase : « le moi et l'organisme individuel s'opposent à l'analyse telle que l'entend la science classique. À l'ancienne formule : « un moi connaît l'objectif », s'oppose la nouvelle : « un moi rencontre son milieu.²³⁰

D'ailleurs, comment pouvons-nous le savoir ? Etant donné que les *essences* se sont subitement révélées avec autant d'affinité, celles-ci ne pouvait pas être (nous voulons dire *réellement*, objectivement) reconnaissables « avant » leur propre apparition. En outre, cette *constitution* ne doit pas nous faire oublier que tout ce qui en jaillit était nécessairement là, autrement il s'agirait d'un coup de dés, et, plus grave encore, l'on n'expliquerait pas la concordance des *milieux* entre eux. Seulement, il nous faut également admettre que la nature implique que nous ignorons au moins deux aspects lorsque nous nous référons à une conscience en surface.

. D'abord nous ne pouvons pas connaître ni *a priori* ni *a posteriori* la *totalité* des *essences* qui y sont « contenues ».

. Ensuite, même si nous le savions, nul ne peut ni découvrir *a priori* ce qui va entrer en jeu dans les rapports ; ni même avec quelle intensité de telles particules viendront à la charge. Pour ces raisons, l'exploitation de l'*essence* sous le concept d'*indétermination* n'est pas simplement d'un grand secours, sans lui il ne reste rien à découvrir de notre *intuition intellectuelle*. Nous ne pouvons pas négliger le grand intérêt à prendre en considération l'idée que le *presque rien* suppose la

²³⁰ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, de la transpassibilité, *op. cit.*, p. 276.

totalité en germe. Ce que nous retrouvons forcément à deux endroits que nous présentons :

. Au niveau de ce qui s'*actualise*, soit l'apparition comme telle.

. Puis, ce qui subsiste d'invisibilité, où ce qui reste *en retrait* lors de ces diverses apparitions.

Comme nous venons de le dire, la difficulté est de considérer le *flux* dans sa *totalité*, où les différents niveaux se recoupent sans qu'il ne soit possible d'affirmer qu'aucune influence entre les niveaux ne permettent la « détermination » des *modifications* aussi bien externes (de toute forme de l'apparaissant *actuel*) et internes à la fois (apparaître *virtuel*).

Nous pouvons tout juste affirmer que si *modifications* il y a, nous sommes aussi bien dans l'incapacité d'en deviner le degré d'impact, l'intensité qui s'y déploie, bien que l'apparition qui œuvre au sein de nos deux tangentes permette d'entendre que cette intensité pouvait donner la *forme* de leur *résultante*.

Nous supposons, dès lors, un genre de modalité de telle sorte que le « niveau » d'influences soit à la fois *réel* et, pour cela-même, nécessaire. Aussi minimale que soit cette *modification*, nous affirmons qu'il faut la prendre en compte et qu'il « suffit », uniquement, que l'objet reste soumis à cette *loi d'engendrement* pour que puissent être révélés des « changements qualitatifs » à tous les niveaux que ce soit.

Par exemple, le changement climatique implique une *modification* de la récolte, de telle sorte que si nous agissons en conséquence de cause en protégeant les cultures, nous agissons également « sur » la récolte, nous actionnons un processus artificiel. Soit, nous ne sommes pas sans *modifier* tout autant, au même instant où l'on tente d'éviter le drame, la structure (interne) de ce qui va *advenir*. Ainsi de suite, puisque les changements qui s'opèreront vont, tout autant, impliquer une variation externe et *transcendante*, au niveau de la *distribution*, de la vente d'une récolte par exemple, puisqu'il faudra indiquer qu'il y a eu un certain traitement, ou bien encore la qualité du produit ne sera plus comparable à ce qu'elle aurait

été dans un cas différent. Worms le dit d'une manière encore plus marquante, mais dans ce contexte où nous devons prendre en considération à la fois la vie sociale et individuelle, ainsi que les imbrications ou les moments « intrinsèquement variables »²³¹ qui nous inscrivent dans la vie : « Qui croira que la relation qui s'est tissée entre les vivants ne change pas la relation entre celui qui survit et celui qui meurt ?²³² »

Autrement, ce n'est que lorsque nous perdons quelqu'un, que ce que nous ressentons coïncide avec la façon dont nous avons tissé les liens avec cette personne, que *l'affect* provient (par sa nature ou par son *sens*) d'une forme plus ancienne, d'une intrication plus vieille et qui permettrait de comprendre comment cette autre question survient : « Qui croira que la souffrance causée par une séparation amoureuse puisse être « seulement » psychologique, sans enracinement dans le corps ?²³³ »

En l'occurrence, pour cette raison, nous rattachons à cette part qui *indétermine* chacun des sujets que nous sommes, une *forme* de nécessité qui d'ailleurs est revendiquée par le caractère implicite : une *pulsion absolument autonome*, que Freud définit de la manière suivante : « Une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures.²³⁴ »

Mais, lorsqu'est évoqué le *destin des pulsions*, tantôt sous l'angle d'une régression vers la mort (le moi se repliant sur lui-même), tantôt vers la *libido* (la vie), Freud exprime tout également ce vœu : « Si seulement nous parvenions à mettre en relation ces deux polarités, à ramener l'une à l'autre !²³⁵ »

²³¹ Frédéric Worms, *La vie qui unit et qui sépare*, op. cit., p. 57.

²³² *Ibid.*, p. 41.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 96.

²³⁵ *Ibid.*, p. 132.

Ce qui veut dire qu'il s'y présente à la fois un *dualisme* et une *indétermination* (de type *moniste*) de l'une des deux tendances (prenant le pas sur l'autre tendance) : destruction et retour sur le principe de conservation ; ou création, ouverture vers une unité plus grande, mais que ces deux formes du *devenir* sont intimement liées et qu'il faudrait les comprendre sous l'angle d'un *monisme* qui, paradoxalement, respecte la *dualité* (d'une opposition relative). Or, parmi les différentes formes de *destins* pour ce qui concerne les *pulsions*, à la fois organiques et psychologiques, nous serons particulièrement sensibles au « retournement vers les contraires ». Freud en parle en ces termes mais sans en comprendre le fonctionnement : « Si le sadisme originaire ne se voit ni tempéré ni mélangé, alors s'établit l'ambivalence bien connue de l'amour et de la haine dans la vie amoureuse. ²³⁶ »

À la rigueur, on pourrait se demander quelle est la nature, le genre d'une *tempérance*, ce qui se laisse en quelque sorte mélanger selon une certaine forme d'apparaître en devenir, qui est « déjà » contractée avant de créer la forte opposition apparente ? Un *devenir* de l'affectivité entre nécessairement en ligne de compte, mais comment en parler ?

La *nostalgie* devient un terme ou un concept incontournable. Il y a bien une interaction sur les différents plans, voire, même sur tous les plans, et des répercussions seront inévitables tant au niveau de l'apparition phénoménale qu'à hauteur des *essences* internes ou génétiques toujours *en devenir*. Ceci n'est pas un reproche adressé à notre système d'humanité, lequel resterait dans un quiétisme de l'action, car l'inactivité porte aussi en elle ses propres *formes* d'implication, puisque nous aurions toujours, pour le coup, à agir autrement mais à agir encore. En ce sens, il n'y a pas une passivité de l'être qui attend, mais engagement par l'inactivité-même. Ce qui nous conduirait vers une approche où nous suspendons tout jugement à

²³⁶ *Ibid.*, p. 133.

l'égard de ce qui adviendrait, sur ce que *l'avenir*, ce que « la vie » nous dira... au final.

D'autre part, une fois les changements qualitatifs conceptualisés, comme ayant lieu nécessairement dès qu'un objet vient à apparaître, il faut encore relativiser de tels changements. Comme de toutes petites particules en interaction les unes par rapport aux autres, il est toutefois indispensable que leur écart *en nature* ne se creuse que juste assez et rien de trop pour « garantir » une continuité du *flux* homogène, une *durée* - comme l'adage inscrit sur le fronton du temple d'Apollon et que prescrivait l'Oracle Delphique : se connaître soi-même.

Ce *minimum* possède une double caractéristique, que nous appelons « l'essence de l'indétermination », ou « l'indétermination *en soi* ». En effet, pour qu'il se produise une continuité, un *continuum* entre les différents instants, c'est un « complexe » entre deux instances qui est à même de nous renseigner. Par « complexe », nous entendons cette triple conjonction, entre d'une part, le degré d'une tolérance issue du premier objet (*genèse*), par exemple l'objet A ; celui concernant l'objet *transcendant* (*cosmos*) ; puis, enfin le moment de leur rencontre effective. Cette rencontre est à même de pouvoir nous renseigner sur ce qui va exactement *et effectivement* se produire, lorsque :

. D'une part, il est « trop tard » pour comprendre *avant* ce qui était parfaitement contenu onto-génétiqument.

. D'autre part, il est également « trop tard » pour savoir ce qui, respectivement en chacun de ces deux moments de l'interaction, contenait de part dans cette « détermination » qui a lieu ou qui opère.

Mais revenons sur cette double caractéristique, à propos de notre *minimum* de « condition ». Nous posons, à cet égard, que si d'un côté l'objet qui tend vers une nouvelle détermination doit permettre une certaine « dilatation », de l'autre côté, la « contraction » de ce qui est en train de « l »'attendre du dehors ne doit pas excéder le *seuil* de la phénoménalité. Or, si ceci ne le doit pas par soucis de méthode, il faut

encore insister sur notre coïncidence à plus d'un titre car il s'agit d'une coïncidence ontologique. C'est pourquoi l'on précise que ceci « ne le peut pas, au détriment de quoi c'est un autre objet qui viendra à *apparaître comme tel*. »

Ainsi, par *indétermination*, nous entendons l'idée qu'il reste (encore) impossible de comprendre comment ces termes de *dilatation* et de *contraction* du *réel* vont pouvoir s'entendre entre eux, s'intercepter, composer, enfin se comprendre mutuellement, ou encore comment on les définit dans, conformément, et selon leur type de *rapport* respectif – sans unilatéralité cette fois (mettant de côté de *l'irréversible*). De ce manque, nous créons notre approche *ontogénétique* de la phénoménalité comme telle.

Pour y répondre, puisqu'il est quelque part impossible d'y répondre entièrement, ou pour tout dire de manière définitive, ou de manière *définitivement* « arrêtée », nous disons que leur nivellement coïncide avec les deux moments que l'on vient tout juste d'évoquer : « le manque de temps » d'un point de vue originaire, pour en saisir l'aspect primitif ou pour en comprendre suffisamment la racine. En effet, en ce lieu où la philosophie de Heidegger parle d'une *angoisse*, il est intéressant de voir ce qu'il est possible de dire lorsque, « à chaque fois », il est « trop tard » pour en désigner les *essences* respectives. « À chaque fois » ne veut pas dire seulement « dès l'instant présent » et « en vertu de l'instant d'après », mais bien « tout également » pour chacun des *nivellements* de l'Être, ou pour chacune des strates qui partent à l'unisson pour la *constitution* des mondes.

Par ailleurs, comme nous définissons tout ce qui arrive comme *réel*, ce *réel* là doit nécessairement être « disposé » naturellement dans l'univers, c'est-à-dire au moins tout juste « avant » qu'il ne se produise une certaine chose. Il ne s'agit pas de le décrire, mais d'en aborder au moins le principe structurel, ou bien encore ce *minimum* en-deçà de quoi il n'y a pas d'apparition. Et tout ce qui se réalise selon un tel principe correspond à toutes les *modifications* susceptibles de *constituer le changement*, donc est à la base du *mouvement primitif*. Bien que réelle également, cette *virtualité* doit être désignée sous son

propre rapport d'*indétermination* ou de *complexe*, ce que nous entendons par *irréalité* au sens phénoménologique.

Ce terme signifie bien ce qui est *réel* à l'état *virtuel* encore ; mais il y a bien une *irréalité*, ou plutôt « de » *l'irréalité* à l'endroit où nous tentons de la déterminer, cette chose, car à ce stade nous avons affaire à un corps, en quelque sorte, dilué ; ou, dont les fonctions organiques restent suspendues à jamais. Corps qui, dans son ensemble « n'a pas *encore* un sens arrêté », puisque coupé (encore et en corps, donc en tant que corps) de ce qui se réalise à son insu et parallèlement à *notre* insu.

Par contre, en la « délimitant » dans notre apport conceptuel, nous tenterons de lui donner une *forme minimale d'apparition*. Ce moment d'une délimitation sur le plan des *virtualités* devrait, en outre, permettre une philosophie concrète au niveau de l'apparaître du sujet, et non pas abstraite. La difficulté²³⁷ consiste, en ce sens, à prendre en considération que la *totalité virtuelle* n'est pas représentative de ce qui *s'actualise*, et qu'il y a une sorte de « différentiel » à intégrer, si nous voulons que ces deux moments coïncident *réellement*, soit qu'il n'y ait rien de plus dans les *virtualités* que ce qui est à même d'être *réellement* inscrit en termes de « devenir empirique ». Or il y a bien quelque chose en plus. Ce que l'on peut se représenter avec Lacan et son principe d'identification :

Le moi ne se présente et ne se soutient, comme problématique, qu'à partir du regard du grand Autre (...), une étape du développement qui se situe avant l'engagement du conflit de l'Œdipe.

Ce regard de l'Autre, nous devons le concevoir comme s'intériorisant par un signe. Ça suffit. Ein einziger Zug. Il n'y a pas besoin de tout un champ d'organisation et d'une introjection massive.

Il suffit que le sujet aille y coïncider dans son rapport avec l'Autre pour que ce petit signe, cet einziger Zug, soit à sa disposition.²³⁸

²³⁷ Notons que cette difficulté n'est pas moindre pour une « science des faits », puisqu'il s'agit d'articuler la *totalité* et de la subordonner à ce qui se *constitue* réellement, et rien de plus. Nous verrons que cette *réduction* doit être réalisée sur le « plan psychologique », auquel nous subordonnerons la *condition* de l'apparaître « comme tel ».

²³⁸ Lacan, *Séminaire VII, Le transfert*, Paris, Edition du Seuil, p. 413-414.

Soit, il n'y a pas véritablement lieu d'une « introjection de cet *autre* » : « Le penser, cela va loin. C'est supposer un rapport d'*Einfühlung* aussi global que ce que comporte la référence à un être, lui, organisé, l'être réel qui supporte l'enfant devant son miroir. C'est là, vous le sentez bien, toute la question.²³⁹ », nous précise Lacan.

§26. La réalité psychique à la lumière des concepts psychanalytiques.

Dans le cas d'inquiétante étrangeté
dérivé de complexes infantiles,
la question de la réalité matérielle
n'entre pas du tout en ligne de compte,
c'est la réalité psychique qui prend sa place.²⁴⁰

En référence à Henri Maldiney, pour ce qui est de *non attendu* – ou même d'insoupçonnable, il peut s'agir de la même problématique. Se rapportant au concept de *pulsion*, de *Penser l'homme et la folie*, (troisième chapitre) il est possible de faire une articulation avec la psychanalyse freudienne, ou l'*Unheimlich* comme cas de « maladies étranges » dont parle Freud dans l'essai : *L'inquiétante étrangeté*. À cet égard, nous ne manquerons aucune occasion pour que la *psychanalyse* puisse, à son tour, prendre le relais de certaines compréhensions dont nous pourrions profiter – en philosophie. Pourquoi ? Et surtout, en quoi ces problèmes surviennent-ils nécessairement lorsque nous évoquons le concept d'*intuition* ? À ces questions, nous répondons succinctement que seule une *intuition* pourra laisser *transparaître* l'idée d'une « contradiction » qui n'en est pas une véritablement, qui n'est rien de tel à hauteur d'un *réel* qu'il nous sera difficile d'approcher, car c'est uniquement sous cet aspect d'une « opposition » à ce qui apparaît, que « nous aborderons

²³⁹ *Ibid.*, p. 412.

²⁴⁰ Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1985, p. 257. Nous précisons que par « complexes infantiles », Freud parle des *névroses de transfert*, lesquelles ont leur degré d'influence en rapport à un *refoulement* de type œdipien, par opposition à la *névrose actuelle*, laquelle prend en compte une *réalité extérieure* qui engendre un traumatisme après la période œdipienne.

conceptuellement » le monde apparaissant, par ce qui *s'en retire*. C'est encore de cette façon que nous devons penser : « Cette altérité singulière, peut-être la plus absolue, celle que Freud a pensé sous la catégorie de l'*Unheimlich*, familière et inquiétante.²⁴¹ »

Freud nous dit que : « L'étrangement inquiétant est donc dans ce cas le chez soi (das Heimische), l'antiquement familier d'autrefois. Mais le préfixe *un* par lequel commence ce mot est la marque du refoulement.²⁴² »

Ce que nous pensons à la fois en termes de filtre et de condition de l'apparaître comme tel, au sens où, par exemple pour la création : « *Il y a beaucoup de possibilités de produire des effets d'inquiétantes étrangetés, qui ne se rencontrent pas dans la vie.*²⁴³ »

N'y aurait-il pas, en notre faveur, une disposition toute naturelle de l'esprit, à promouvoir à notre insu et par procédé de *refoulement* in-appropriable, toujours *en retrait*, une telle distorsion qui ne renverrait pas tantôt à de l'apparaissant et tantôt à de l'in-apparaissant (comme pour une méthodologie profondément *dualiste*). À vrai dire, ce double aspect dont l'apparaître comme tel tiendrait compte comme d'une simple distance, d'un *voilement naturel*, ne serait-il pas plutôt reléguable à un principe *immanent* ? Reprenons l'œuvre de Freud, à un endroit où, cherchant à dissocier irrévocablement le système préconscient (Pcs) de l'instance psychique de l'inconscient (Ics), le refoulement renvoie plus qu'implicitement au *mécanisme cartésien*. Ainsi, à propos des déterminations qui : « Appartiennent donc qualitativement au système Pcs, mais en fait à l'Inc [...] Elles approchent tout près de la conscience, restent là sans être troublées aussi longtemps qu'elles n'ont pas un investissement intense mais sont

²⁴¹ Jean-Christophe Goddard, Schelling ou Fichte. L'être comme angoisse ou l'être comme bonheur, in *Le bonheur*, dirigé par Alexander Schnell, Paris, Vrin, Thema, 2005.

²⁴² Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté*, *op. cit.*, p. 252.

²⁴³ *Ibid*, p. 259. Souligné par l'auteur.

renvoyées dès qu'elles dépassent un certain niveau d'investissement.²⁴⁴ »

Ce passage montre que l'on ne transige pas : tant que les représentations (aussi longtemps qu'elles) ne sont pas troublées, la conscience peut les côtoyer ; tandis que le trouble les dispose immédiatement dans de l'inaccessible pour celle-ci. Freud montre ainsi que c'est « qualitativement » que les deux instances s'opposent. Le point qu'ainsi nous mettons en relief peut être retrouvé à chacune des strates de l'Être ou de la *psyché*, c'est-à-dire au quotidien lorsqu'une certaine chose *est* ou *n'est pas* perçue ainsi que la *forme* d'apparition ou de contraction d'affect qui l'accompagne naturellement. En ce sens, il ne s'agit pas uniquement des troubles psychiques, mais de la condition de l'apparaître comme tel, en fonction de la personnalité de chacun. Nous comprenons fort bien cet impératif de méthode, autrement l'idée du *retrait* perdrait également pour nous tout son sens, cette modalité permet de se demander si :

. D'un côté n'arriverions-nous pas à rendre « déjà » ce *retrait* opérable au niveau de l'apparition, soit au terme de notre conscience ? Dans ce cas, il n'y aurait pas rupture, mais *continuation* jusqu'à (ou partant d') un certain *seuil*, partant duquel l'objet deviendrait entièrement intolérable, insupportable, aimé, conquis...? Cependant, non pas pour une autre raison que celle qui ne fournirait plus de sens dans cet « au-delà », dans ce qui, en quelque sorte, *transcenderait* cette *nature transcendante*, c'est-à-dire où le *contraste* entre *l'apparaître comme tel* et les seules « conditions » de celui-ci, *inconscientes* à coup sûr, constituerait un *réel* danger – nous voulons bien dire *pas uniquement* psychologique. Nous renvoyons à l'argument de Freud, à propos de la période glaciaire renvoyant à une angoisse réelle.

²⁴⁴ Id., *Métapsychologie*, Chapitre VI : Le rapport entre les deux systèmes, Paris, Gallimard, Folio essais, 1968, p. 101-102.

. D'un tout autre côté, faudrait-il également qu'au niveau de l'apparaissant, ce *retrait* puisse être considéré « encore » comme *présence*.

C'est pourquoi, et aussi en ce sens, toute l'interrogation doit être établie autour ou avec le *néantir du réel*, tel que Bergson, mais également Merleau-Ponty nous invitent à le voir – car ceci, le *néant*, n'est pas rien, ni même rien de moins, mais bien – en ce qu'il *est* -, il *est* quelque chose *qui n'est pas l'objet apparaissant*. Comme l'écrit d'ailleurs ce dernier : « Si la question ne peut plus être celle du *an sit*, elle devient celle du *quid sit* [...], on renonce à l'affirmation d'un dehors absolu, d'un monde ou d'un être qui seraient un individu massif, on se tourne vers cet Être qui double sur toute leur étendue nos pensées, puisqu'elles sont pensées de quelque chose et qu'elles-mêmes ne sont pas rien, qui donc est sens, et sens du sens.²⁴⁵ »

La difficulté est bien que le *refoulement* est « entièrement » remis aux mains de la *censure*, comme un moment indépassable qui reste à la fois celui de l'individu et qui ne le concerne pas en tant que personne, comme sujet conscient. Cela dit, on peut très bien « dissocier » cette *censure* lorsqu'elle sert comme *défense* contre des souvenirs post-traumatiques ou désirs incestueux, de l'outil dont on se sert à proprement parler. Et, en tant que simple outil psychique, elle n'est pas là pour simplement ou justement *censurer*, mais dans cet ultime but de donner, de livrer *du sens* à ce qui devient ou ne devient pas une représentation par l'esprit lui-même devenu conscience.

Toujours est-il que cela s'effectue en fonction de ce qui aura été – ou aurait été si nous n'avions pas manqué cette occasion, ce *Kairos* dont nous avons montré la portée conceptuelle, avec *Jankélévitch*. Ce qui signifie qu'avant son intervention, il existe déjà un pouvoir « faire sens » sous réserve que, d'un côté, les *essences* ne parviennent pas à la conscience, non pas parce qu'elles sont suspectées d'être dangereuses,

²⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 142-143 où de la question de l'*existence* nous passons à l'interrogation concernant l'*essence*, autrement dit à l'idée de ce qu'une pensée à la fois découvre et recouvre : tout en ne s'y réduisant pas, elle *en est*.

mais bien parce qu'elles-mêmes n'ont pas une *déterminité* précise, et ce qui en relève d'inquiétant, de menaçant relativement à notre *passibilité d'affect*.

D'un autre côté, ce qui est *censuré*, puisqu'il n'a pas de nom, et que si l'on avait accès pleinement au subconscient nul ne serait plus avancé, ce filtre de l'*Être* permet à chacun non seulement de se retrouver mais de « se » *constituer*, de s'y former en tant que sujet, individu, en tant que *moi* singulier dans un rapport à l'expérience empirique de chacun. Peut-on tenter, dès lors, d'inverser quelque peu la subordination d'un *refoulement* originaire ou, du moins, la déplacer sur cet autre plan de la « condition » de l'apparaître et non au niveau uniquement subjectif ? Ce qui sous-entend que l'on pourrait conserver le concept freudien tout en lui léguant un autre rôle, moins univoque et, pour tout dire, contemporain de l'apparaître comme tel (c'est-à-dire *milieu* et *forme* d'une expérience possible). Ce genre d'expérience regrouperait, par conséquent, la double dimension de l'*Être*, à la fois « sujet » et « condition », à la fois psychologique et ontologique. Ce qui veut dire que nous trouverions dans tout ce qui se présente, dans *l'apparaître comme tel*, à la fois un *devenir* subjectif sous l'angle des représentations ou du souvenir qui nous affectent singulièrement, et cette continuité qui ne peut échapper à cette forme d'apparaître, je veux dire comme *condition* et *essence*. Et c'est parce que nous évoquons ce point de vue uniquement sous l'angle du *devenir immanent*, que nous sommes par là autorisés à parler de représentations.

Cette approche nous aura montré que, loin de rendre contradictoire l'ontologie et la forme d'apparaître, il ne se présente qu'une forme de complémentarité, entre ce qui sert la condition et l'être subjectif. La difficulté consiste plus à cerner la part de détermination à l'intérieur de ce que permet le *devenir* comme tel, qu'à les dissocier ou de voir en elles ce qui les rendrait incompatible pour finalement en aborder leur recoupement. Soit, il n'y a aucun recoupement possible si déjà les propriétés respectives ne permettent aucun genre d'association à *venir*. En ce sens, s'il nous faut

comprendre de quelle manière s'oriente un devenir sujet, et que combien cette loi doit relever de la *totalité* sous-jacente, il est nécessaire d'étudier ce dont regorge le sujet psychologique, afin de pouvoir, peut-être, en extraire le suc. Nous chercherons ainsi à extraire ce qui peut servir cette zone (dite) « intermédiaire », entre la matière et l'esprit, entre les conditions de possibilités (inertes), et le phénomène tel qu'il apparaît (vivant et parfois doté de psychologie).

§27. Eros ou Thanatos, l'*Unheimlich*.

L'étrangement inquiétant
est donc aussi dans ce cas
le chez-soi (*das Heimische*),
l'antiquement familier d'autrefois.²⁴⁶

Ce point n'est pas sans rappeler le *destin des pulsions* chez Freud, à la fois conçu comme une indétermination pour ce qui va advenir et ce qui, par l'intermédiaire d'une structure, peut être abordé comme détermination d'une force organique. L'important est que cette force, telle qu'elle vient à se manifester pour quiconque, nous effraye. Ce paradoxe, entre le familier et l'étranger ou, mieux, parce qu'il est familier, peut nous paraître comme étrange. Cet ancrage de l'*Être* qui, en quelque sorte, se destine met en lumière : « Cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier. » Mais Freud ajoute ce questionnement : « Comment cela est-il possible, à quelle condition le familier peut devenir étrangement inquiétant, effrayant, c'est ce qui ressortira de la suite.²⁴⁷ »

Non pas que nous ne tentons pas d'en découvrir le schéma initial dans ce travail que l'on tente d'élaborer à mesure du possible, mais que ce qui compte n'est rien d'autre chose que ce seul « sentiment » dont le sujet s'empare, ou s'accapare, *en fait sien*, et qui n'est que sa réalité psychique. Ou plutôt, de cela nous en avons une

²⁴⁶ Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté*, *op. cit.*, p. 252.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 215.

intuition, c'est-à-dire que se formule précisément rien de moins que l'ordonnement *pour un moi* de ce qui se présente exclusivement à l'extérieur de moi-même, un *moi* et un *non-moi* dont nous subordonnons l'apparaître comme tel en termes de *condition*. À ce propos, Freud montre que : « N'est pas effrayant tout ce qui est nouveau et non familier ; la relation n'est pas réversible.²⁴⁸ »

Ce qui veut dire que c'est uniquement ce qui *nous parle*, qui peut prendre cette forme inquiétante, ou ce qui en d'autres termes aurait été connu de la personne. Bien que ce qui *ne relève que* de cette part inconnue ou même d'*étrangeté*, à elle seule une telle part est quasiment impuissante, ni familière ni inquiétante parce que la relation possède ce caractère *irréversible* pour lequel ce qui se présente sous la *forme de condition* dans un sens ne se présente pas dans l'autre sens. Mais, pour que cela le devienne, Freud nous dit que : « Le préfixe *un* par lequel commence ce mot est la marque du refoulement.²⁴⁹ » Puis, mentionnant Schilling, Freud précise que : « L'étrangement inquiétant serait quelque chose qui aurait dû rester dans l'ombre et qui en est sorti.²⁵⁰ »

Quand nous analysons les termes : « qui aurait dû rester », il ne faut pas penser que c'est regrettable, qu'il aurait mieux valu que cela reste caché, dissimulé. Car ce serait passer à côté du sens, décrivant plutôt, au travers de ce qui apparaît, un constat inéluctable, mais cela non pas tant au niveau de la nature inquiétante de l'objet, qu'à la lumière de l'apparaissant, ce que ce dernier vient à montrer. Ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'inquiétant *en soi*, il n'y a pas d'inquiétant qui puisse se révéler sans ce qui le rend du même coup et pour de bon inquiétant. Ce qui veut dire qu'on ne peut y échapper, car il n'appartient pas même à sa nature, mais à la nature de ce qui, paradoxalement, est familier, anodin...

²⁴⁸ *Ibid.* Soit, nous devons aller « au-delà de l'équation étrangement inquiétant = non familier », p. 216.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 252.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 246.

Ce à quoi nous ajoutons que pour en sortir, il ne s'agit pas d'en prendre conscience : cette étrangeté nous a été autrefois familière parce qu'elle pourvoyait de sens, ce qui veut dire non pas du sens pour cet objet mais pour tout ce qui n'en est pas ou ne s'en réduit pas. Soit, lorsque l'objet inquiétant reste dans le *refoulé, en retrait*, c'est uniquement dans le dessein de faire sens à ce qui apparaît. Néanmoins, ce qui apparaît *ne peut plus* être ce qui était, mais il s'agit plutôt de ce qui « ne sera plus jamais » et qui revient après être devenu *autre chose encore*, soit selon la règle du *devenir de l'Être*. Ainsi, quand nous lisons que : « Pour nous, le tabou présente deux significations opposées : d'un côté celle du sacré, consacré ; de l'autre celle de l'inquiétant, de dangereux, d'interdit, d'impur.²⁵¹ »

Nous conservons cette idée selon laquelle il est nécessaire que ce devenir inquiétant soit déjà présent lorsque l'objet est consacré, et que maintenant que sa véritable nature lui est révélée, il ne cesse pas pour autant d'être vénéré – mais au travers d'autre chose que de cette figure et détermination là. Il y a donc une symbolisation qui nécessite un tel passage, *indépendamment* de toute représentation véritable. Passage qui se réalise entre une certaine image et l'image suivante, mais passage qui s'opère aussi au niveau de ce qui n'apparaît pas et qui est totalement et à jamais en retrait, invisible que nous découvrons dans ce qui ne s'en réduit pas, c'est-à-dire dans l'*apparaître comme tel*.

Par conséquent, le moment où cet objet sort de l'ombre, c'est le lieu d'un *renversement*, que nous pouvons qualifier de *mouvement*, au sens où, se référant à Héraclite, Jung parle d'une :

Fonction régulatrice des contraires ; appelée énantiodromie, la course en sens opposés, ce par quoi il entendait que toute chose un jour se précipite vers son contraire.²⁵²

L'énantiodromie consiste dans un renversement, dans un écartèlement entre les éléments du couple des contraires. C'est-à-dire l'écartèlement de Zagrée, que Nietzsche éprouva aussi au début de sa maladie mentale.²⁵³

²⁵¹ Id. *Totem et tabou*, Paris, Payot, 2001, p. 35.

²⁵² Carl Gustav Jung, *Psychologie de l'inconscient*, Paris, Le livre de poche, 1993, p. 129.

En ces termes, nous signifions que le moi se sera constitué dès l'origine à partir de ce principe contrastant qui émerge contre notre gré mais qui est en même temps liberté là où cette déchirure est encore rendue possible ou envisageable par notre structure. Notre narcissisme doit alors y faire face, pour ne pas dire volte face, afin de libérer la pulsion de vie *Eros*. En vertu d'une incapacité, qui la plupart du temps n'est que partielle et diffère selon chacun en termes de degrés, nous voyons progressivement apparaître le repli sur soi qui conduit au *principe de répétition*²⁵⁴, appelé *Thanatos*. Phénomène dont la schizophrénie serait le plus haut degré, mais que l'on rencontre nécessairement à tous les niveaux inférieurs de l'Être, puisqu'il s'agit d'une « condition », *a minima* pour que de l'in-apparaissant vienne à apparaître.

Nous devons dès lors admettre que le contraire d'une *non intention* (l'inconscient) ne peut qu'être une « autre » *non intention* (celle du non-moi), cette opération s'effectuant selon un double niveau.

. D'une part, le *moi* conscient ne fait pas les choses intentionnellement, lorsque tout autour de lui le monde s'organise en « synthèses » *pour le sujet*.

. D'autre part, vouloir le contraire n'est pas une intention non plus puisque, entre temps, il s'est opéré un renversement auquel le moi doit encore faire face lorsque : « Rien dans ce contenu ne saurait expliquer l'effort défensif qui le projette en dehors du moi comme quelque chose d'étranger.²⁵⁵ »

Par là, la *forme* du sentiment ou de l'affect, conscient ou inconscient, relève absolument et bien uniquement de la *forme* de « l'apparaître comme tel », de chaque apparaître. La difficulté devient

²⁵³ *Ibid.*, p. 132.

²⁵⁴ Freud évoque ce souvenir où le facteur de répétition lui avait donné le sentiment d'inquiétante étrangeté lorsqu'il était reconduit, malgré sa volonté de quitter les lieux où l'on voyait des femmes fardées aux fenêtres des petites maisons : « mon éloignement hâtif eut pour seul effet de m'y reconduire une troisième fois par un nouveau détour. » *L'inquiétante étrangeté*, *op. cit.*, p. 240.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 238.

alors celle de pouvoir comprendre de quelle façon ces deux moments parviennent à une parfaite association, combinaison ou coïncidence (ou plutôt une non-coïncidence qui se réfléchit sur le *moi* – après coup), tandis que nous avons posé pour élément de base le concept d'*indétermination*. Merleau-Ponty nous éclaire sur ce point, en parlant d'une : « Coïncidence toujours dépassée ou toujours future, une expérience qui se souvient d'un passé toujours impossible, qui émerge de l'Être ou qui va s'y incorporer, qui « en est », mais qui n'est pas lui [...], comme d'un creux et d'un relief qui restent distincts.²⁵⁶ »

C'est ici le rôle de la *limite*, de nous renseigner. Afin de pouvoir l'aborder, nous descendons d'un cran la *sélection* des images chez Bergson, non pas uniquement dans le but de rencontrer la *chair* à la place de renvoyer déjà à l'*utilité du corps*, mais bien également dans l'idée de remonter « avant » la scission entre la personne, la *constitution du moi* et son corps organique.

§28. Ontologie et psychanalyse, vers un *inconscient sans Topiques*.

Seule l'analyse d'une des affections
que nous nommons psychonévrose narcissique
promet de nous apporter des conceptions
qui nous feront approcher de plus près
l'énigmatique Ics et nous le rendrons pour ainsi dire saisissable.²⁵⁷

La *progression* ainsi que la conservation intégrale du *souvenir* chez Bergson vise un double enjeu.

²⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p.161

²⁵⁷ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Chap. VII, La reconnaissance de l'inconscient, *op. cit.*, p. 108. Le terme *psychonévrose narcissique* renvoie aux *troubles psychotiques* (schizophrénie, mélancolie, manico-dépression) et non plus uniquement aux *névroses de transferts* (hystérie, névrose obsessionnelle, névrose traumatique), qui est pourtant le seul terrain où la psychanalyse peut opérer. On voit combien, par cet aspect, et surtout au travers de cette phrase qui ouvre notre dernier paragraphe, que Freud est obnubilé par son objet de recherche, et que ses hypothèses n'ont qu'un seul but, celui d'avancer progressivement vers ce qui est un mystère pour notre connaissance : la vie de l'âme, autrement dit, la *psyché*. « Les esquisses d'une intuition », pour la philosophie, est un travail complémentaire à cette réalité psychique, car c'est par là que la phénoménologie doit avancer.

. D'une part, il s'agit de démontrer « comment » il y a conservation en vue d'une action prochaine, mais, d'autre part, il est question d'introduire une *durée* ontologique qui, par cet aspect du psychologique, coïncide avec le monde extérieur. Ainsi, la manière dont les souvenirs se conservent rompt avec l'idée commune que l'on se fait du *temps*, notamment pour la science, qui ne parvient pas à se débarrasser d'une représentation fautive en le confondant avec l'espace. De savoir comment cette conservation s'opère ne permet pas seulement de s'en faire une idée juste, objective, mais aussi de proposer une méthode permettant d'aller plus loin dans la connaissance. Il est ainsi démontré que s'il y a *création du temps* par le sujet, celle-ci repose essentiellement sur une conception du *temps* pris objectivement, c'est-à-dire au niveau du *réel*. L'ontologie se présente comme le recoupement sous-tendu par l'*univers matériel* « dans son ensemble », lequel *attend* tout en faisant *attendre* notre conscience ; « et » cette même conscience qui, par cette *attente* si l'on peut dire, n'est pas simplement passive mais *active*. Or, cette assise, nous l'obtenons au prix d'une *création*, c'est-à-dire à l'endroit où notre perception nous fait découvrir un *réel changement*, où le *temps*, *irréversible* et pourvu de qualités parfaitement hétérogènes, apparaît tel qu'il est « en même temps » qu'il *dure lui-même à sa façon*. Pour la méthode, deux arguments en découlent :

. D'abord, si l'on opérât une coupe transversale, entre une conscience *en progression* parce qu'elle amasse continuellement des souvenirs (par ce côté *dynamique* et à la fois psychologique), il est possible d'observer une parfaite symétrie avec l'idée d'un corps matériel inerte et, de ce point de vue n'ayant aucun souvenir... et qui parvient encore à nous faire attendre. La *création* n'est rien de moins que ce qui semblait être totalement statique. Il y a *immanence*.

. Ensuite, cela laisse place à une *liberté à venir*, dont l'artiste, le philosophe, ou le *moi* qui se laisse vivre, « peuvent prendre conscience ». Nous soulignons cet aspect de l'argumentation afin de

montrer que, sans cette prise de conscience, il n'en demeure pas moins une *progression* certaine selon un sens, une configuration de l'Être...

Ce *halo virtuel* où « l'acte libre » s'oppose à tout *déterminisme* doit ainsi être découvert dans notre attitude naturelle, même si d'ordinaire nous n'en faisons pas usage. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas de *déterminisme*, bien au contraire, mais que celui-ci est encore ailleurs qu'à cet endroit où nous sommes disposés pour y cerner le *flux* ou le *continuum*. Ce lieu en lequel nous vibrons à l'unisson avec la nature devait dès lors être attribué à *l'inconscient*.

Par exemple, selon l'idée que le *mouvement* des planètes se mettrait à ralentir sa course, notre *durée* ne serait plus la même, à l'instar du *temps* des physiciens et comme aime à le préciser Bergson. Mais qu'est-ce qui permettrait à nos observations de s'emparer de la *modification* qui s'exerce sur nous *à notre insu* ? Si c'est, d'autre part, la détente de notre perception qui autorise à rentrer en contact avec l'univers extérieur, comment le savoir en faisant le chemin inverse, en contractant notre *durée* dans des actions plus conformes à la vie que l'acte pur émanant de l'artiste ? Cela, nous devrions le rencontrer dans notre caractère, mais il est nécessaire d'aller l'observer dans quelque chose qui *n'est pas agi*, et qui est *en retrait*. Cette *liberté* doit bien pouvoir s'exprimer comme sentiment, ou comme poussée ou *pulsion* à notre insu.

Après avoir vu que la *totalité* pouvait se situer au niveau de l'individualité, en tant que type de « déterminations » qui se tient *déjà* disponible comme « principe » d'une *indétermination à venir* (donc en ayant des bornes, des « limites » dans la forme de l'apparaissant), sous l'angle de la « condition » ou *seuil de l'apparaître comme tel* il est possible de remonter l'analyse en-deçà. Mais la notion d'inconscient doit encore observer une démarche semblable, c'est-à-dire phénoménologique. Il faut encore que cette perception, au plus bas degré de l'échelle que l'on puisse atteindre, apparaisse *d'un seul trait* – mais sous une *forme* étrangère, distincte, à ce que nous comprenons sous le terme de conscience. Ce point nous amène à

Freud et à une remise en question des concepts de la psychanalyse, comme les *topiques*.

Mais commençons par dire que l'*inconscient des profondeurs* répond non pas à la réalité de fait, mais à une exigence de méthode que l'on semble parfois oublier. Freud ne pouvait pas faire cohabiter les deux motions, le *conscient* et l'*inconscient*, ensemble, et nous lui en sommes reconnaissants. La difficulté est plutôt son accès phénoménologique, mais ce n'était pas le problème de Freud, puisque sa préoccupation était avant tout de pouvoir expliquer des formes d'apparition de symptômes, notamment dans l'*hystérie* pour ses débuts, que la représentation logique et que le corps médical ne parvenait pas à comprendre. Il a su voir que les lois de l'esprit ne correspondaient pas aux lois de la physique et que pour les aborder, il fallait radicalement opposer deux forces, l'une pulsionnelle, le *ça*, l'autre émergeant du *moi* devait donner l'occasion d'introduire le *surmoi* dans la seconde *topique*.

Pour preuve, cette impossibilité de rompre avec la première *topique*, où il est difficile de dire que le *ça* et le *surmoi* restent suffisants pour exprimer l'*instance inconsciente* de notre personnalité. Nous pouvons nous référer à l'*Abrégé de psychanalyse*²⁵⁸, afin d'entrevoir combien la scission n'y est pas franche, mais qu'il n'est guère possible non plus de les articuler sans passer par une *censure* qui agit au niveau *préconscient* : cela a pour but de rendre compte de ce qui ne devient *étrangement inquiétant* qu'à la lumière d'une familiarité psychologiquement impossible. Ce qui veut dire que cela

²⁵⁸ Nous renvoyons très particulièrement aux chapitres suivants : II, *Théorie des pulsions* ; IV, *Les qualités psychiques* et VII, L'appareil psychique et le monde extérieur, afin de comprendre tous l'enjeu des rapports étroits et non encore délimités, entre les instances psychiques de la seconde *topique*, et les qualités psychiques de la première *topique*. Ce n'est que dès lors que nous aurons interprété le rôle du « préconscient », que nous pourrions peut-être bien définir une *philosophie du sujet*. Cet apport conceptuel de Freud ne va pas dans le sens que l'on entend d'ordinaire, à propos du maintien d'un inconscient des profondeurs, son but serait de comprendre le *processus primaire* (du *ça*) sous le regard averti du *processus secondaire* (*moi et préconscient*). Ce que nous pouvons comprendre lorsqu'il écrit : « Comme tout paraîtrait plus simple si l'on pouvait situer les processus conscients à la périphérie du moi et tout le reste inconscient dans le moi ! », p. 25. Nous soutenons, pour notre part, avec ferveur, que cette tâche revient exclusivement à la phénoménologie ! Comment, en effet dans ce livre, ne pas s'y sentir invité de la part de Freud lui-même ?

même nous ne le connaissons pas, mais qu'une lueur de cette familiarité semble s'affirmer là où le *devenir s'a-présente*, c'est-à-dire dans une situation *actuelle*. Si l'on ne peut plus supporter cette *présence*, c'est par manque d'ouverture, non pas à l'égard du semblable mais, au contraire, *en termes d'hétérogénéité*. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il y a *répétition*, voire *régression* à un stade de l'évolution en vertu duquel, rétrospectivement, à l'âge adulte, nous y retrouvons les symptômes.

Par notre sentiment, nous retiendrons de cet antagonisme, entre les diverses instances psychiques, que ce qui permet de renvoyer la *structure du sujet* vers une *donation du sens* (à notre insu comme à notre détriment), s'organise bien *d'une manière a-subjective*. De manière primitive, il ne s'agit en aucun cas d'un lieu de « conflit psychique » qui aurait pour unique dessein l'étiologie des souffrances psychiques.

Une pensée *moniste* ne considérerait-elle pas ce phénomène sous l'angle d'un simple *contraste*, tantôt exprimant notre *liberté*, tantôt la *non-liberté* du *moi* ? Le *refoulement* n'a donc aucun sens avant l'apparition d'un sujet, ce qui ne veut pas dire que ce dernier prend acte, qu'il est conscient de ce qui se produit à un niveau obscurci et *indéterminé encore* – d'un point de vue non pas personnel et subjectif mais *cosmique*. Ainsi, l'inconscient ne peut plus subir de *topiques*, sans anéantir pour autant l'idée que ce n'est pas un préconscient disponible pour une conscience qui attend.

Au contraire, il est impératif d'insister sur la corrélation ontologique, entre ce qui reste *en retrait* dans le *non-choix* (au sein du « jamais plus », du *never more* en lieu du sentiment qui *m'affecte* nécessairement au moment du choix qui *me* caractérise et me pousse dans une certaine direction) et ce *retrait* « en lui-même », qui est « condition » pour que ce choix soit assumé ou non. De toute évidence, toute prise de conscience n'arrive que beaucoup trop tard, ce qui paradoxalement, n'enlève rien à notre part de responsabilité envers nous-mêmes.

L'*irréversibilité* des moments n'est rien d'autre que cette *dynamique* qui nous plonge vers une *capacité de pâtir*, de n'attendre rien, lorsque ce qui nous détermine à cet instant est une individualité pure, ce que l'on a appelé une *déterminité* d'une *pensée* aussi bien que d'un être qui se situe au niveau de l'*apparaître*.

La question est de savoir ce qu'un élément *actuel* est à même de « faire surgir » de cet *être*, comme pas simplement comme éléments du passé, mais bien comme contenu qui déborde toute notre existence jusqu'à présent ? Si nous suivons notre thèse, il est alors possible d'établir un certain nombre de recoupements avec la pensée freudienne.

Or, nous disions plus haut qu'il devait bien y avoir la priorité du *sens* ; pour qu'il *se retire* ainsi de la réalité, c'est qu'il conserve déjà en lui une certaine représentation de ce à quoi il n'est pas (pour des raisons également psychologiques) dans la capacité de faire face. Il s'y établit très tôt cette capacité intuitive de pouvoir reconnaître des aspects menaçants, alors qu'il n'a pas cet objet réel devant lui. Freud nous dit que pour le tableau clinique de la schizophrénie, il s'instaure un paradoxe où ce qui est retiré comme représentation affective est surinvesti par la représentation du mot lorsque : « Ces efforts tendent à récupérer les objets perdus et il se peut bien que dans cette intention ils prennent le chemin de l'élément mot de celui-ci, ce qui les amène alors à se contenter de mots à la place des choses.²⁵⁹ »

Ce que nous qualifions de *retrait* subsiste encore mais sous l'angle d'une irréalité au niveau du processus primaire, qui régit la conscience. Or, s'il est indéniable que cette opération s'effectue, comme pour tout autre individu, à un stade bien inférieur, elle se sera bien *constituée à partir* des phénomènes qui auront été délivrés *par* la conscience, et c'est *en ce nom* que ceux-ci coïncident avec *notre intuition*, permettant aussi de comprendre Freud, lorsqu'il écrit que : « En une formule condensée, on doit dire que l'*Ics* se prolonge dans

²⁵⁹ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 120.

ce qu'on nomme ses rejetons, il est accessible à l'action des événements de l'action de la vie.²⁶⁰ »

§29. Que penser de l'Être ?

Comment traiter cet *inconnu* de circonstance, s'il semble exagéré d'affirmer que la *succession se détermine entièrement* par ce qui précède l'*apparaître comme tel*, ou bien de dire qu'il n'en est qu'*entièrement indépendant* ? C'est bien d'ailleurs le contraire qui est vrai, car pour qu'il y ait du passé encore faut-il que *du présent* s'y montre une forme de détermination ! Disons que le concept de l'*Être* comme celui de *néant* doit tenir compte d'une dimension dite *réentionnelle* qui n'a pas pour objet un resurgissement du passé *en tant que tel*, mais sous une *forme déguisée* et, surtout, « toujours partielle » puisque inscrite dans le *devenir* avant même qu'elle puisse faire l'objet d'un vécu. Autrement dit, si pour Bergson il n'y a de passé que ce qu'il est possible de vivre à l'instant présent (bien que ne s'en réduisant pas), nous insistons dans ce sens où le passé n'est rendu possible qu'en termes de *devenirs in-actuels*, voire *proto-actuels*. Ce point permet de résoudre la contradiction d'un passé qui influe intégralement sur notre présent sans avoir une influence que nous qualifierons de « massive », au sens éclairé plus haut par un soi-disant dehors. Ce qui veut dire que la *transcendance* d'un passé ou la *transcendance* d'un monde entièrement extérieur n'a pas lieu d'*être*. Qu'il y a de l'*inactuel* là où se présente de l'*actuel*, ou bien l'histoire n'est pas même ni possible et ni envisageable, ni (nous insistons) *pensable*. Ou, aussi massif que soit le degré d'une influence quelle qu'elle soit, celle-ci se présente *autrement* ; si le passé se conserve tout entier, cela se réalise sous une *autre forme* encore, que celle de l'apparaissant – mais n'en est pas moins *immanence*. Il y a de l'*in-apparaissant* qui ressurgit autrement – au même titre que le *refoulé* et

²⁶⁰ *Ibid.*, p.100.

son perpétuel *retour*, lequel conditionne « également » la *pulsion de destruction*.

C'est même plutôt au niveau de « l'identité du *moi* » (comme « seuil » de la *constitution*) et de la *personnalité*, qu'il faut s'appesantir si nous voulons découvrir ce qui, véritablement, *fait sens* « dans » *ce* qui ainsi parvient encore à « se » conserver – et qui est propre à fournir une *forme de devenir parfaitement autonome*. Il y a donc bien, comme le souligne Bergson dans le célèbre exemple portant sur les deux types de mémoire, une distinction en nature entre « deux genres de souvenir » : l'un est « agi » ou « joué », l'autre comporte la véritable marque d'une « intuition de l'esprit que je puis, à mon gré, allonger ou raccourcir ».

Nous pouvons ajouter que ce *pôle subjectif* est le *corrélat* de ce qui « ne passe pas », soit, comme indiqué dans *Matière et mémoire*, parce qu'il s'agit de la pure répétition - constituant « une expérience encore pragmatique », soit pour des raisons qui peuvent *déjà* appartenir à la dimension psychologique du sujet. Par exemple parce qu'il est insupportable comme *affect*, ou bien encore parce qu'il ne fait pas sens ou n'a pas un sens commun chez *moi* en personne. En ces moments, nous disons que la vraie mémoire ne cesse pas sa relation avec les « mécanismes » montés dans le corps. Autrement dit, par cette approche, le passé intégral est inaccessible à jamais puisqu'il n'est pas de l'ordre d'un souvenir susceptible de revenir à la conscience²⁶¹ ; toutefois quelque chose est sans cesse de l'ordre de la motricité. Ce n'est qu'en partie que le souvenir tout *virtuel* est désintéressé « imaginé », pour Bergson lorsque de telles parties ont à voir avec notre vie consciente, perceptive, mais également dans ce rapport étroit où des souvenirs du passé deviennent *actuels* en vertu des représentations conscientes – et ne relevant pas encore de l'aspect *virtuel*. Cela ne veut pas dire que nous n'entrerons pas dans la discussion avec cette modalité du *souvenir pur*, selon le maître mot de

²⁶¹ Pour Bergson, le souvenir n'est que *virtuel* et s'oppose en cela à la perception *actuelle*, il n'est donc jamais perçu *comme tel* mais uniquement « joué » – comme le montre bien Frédéric Worms, dans *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, le souvenir image, Paris, Puf, 1997, p. 105.

Bergson, mais ce dernier doit être entendu comme pur *retrait* de ce qui fondamentalement est « condition » du *sujet* et de la *constitution*.

Cette fonction primaire de la mémoire, nous la traiterons sous la *forme* d'une inconnue (x), soit la *matière*²⁶² sur le fond de laquelle il s'agira d'exprimer ce qui se *matérialise* ou « peut » faire l'objet d'une *actualisation* – ce qui revient au même. Soit, nous passerons par un *flux* intermédiaire appelé par le concept de *personnalité* de l'individu. Binswanger dit, en ce sens, qu' : « Il est au-dessus des forces humaines d'être, dans l'acception la plus haute, l'Individu.²⁶³ »

Voici comment nous posons un problème pour cette étude. En vertu de ce qui relève à la fois de la perception pure et du souvenir pur, puisque nous n'avons toujours affaire qu'à des mixtes comprenant leur *irréductibilité* pour autant, nous devons considérer « positivement » ce *manque* où nous ratons en quelque sorte : « Ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle (l'expérience) devient véritablement l'expérience humaine.²⁶⁴ »

Deleuze et Merleau-Ponty font le même rapprochement avec Marx en ces termes, en évoquant la phase de problématisation à l'œuvre dans la méthode intuitive chez Bergson quand nous lisons

²⁶² Terme que nous empruntons à Bergson et qui renvoie à *l'ontologisation du souvenir* par et selon une attente respective, celle concernant des souvenirs ne pouvant s'effectuer que selon le principe où la *matière* attend elle-même en se dilatant. Dans *Matière et mémoire*, p. 170, nous lisons que : « c'est du présent que part l'appel auquel le souvenir répond, et c'est aux éléments sensori-moteurs de l'action présente que le *souvenir* emprunte la chaleur qui lui donne la vie ». Aussi, la *totalisation* des recoupements *virtuels* reste inconnue pour notre part, ce qui ne signifie pas que nous les mettons de côté puisque, comme *inconnu*, nous pouvons en extraire une *limite* interne qui nous servira de fond ou de *seuil* pour la *compossibilité* des phénomènes.

²⁶³ Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, P. 193.

²⁶⁴ Cette phrase est tirée de *Matière et mémoire*, p. 205, puis est reprise par Renaud Barbaras dans *Le tournant de l'expérience* pour illustrer ici non pas un leurre mais ce que l'on doit absolument étudier en tant que tel, puisque c'est l'unique accès dont nous disposons pour l'essence et la signification de ce qui demeure à l'état *virtuel*. Autrement dit, il ne servirait à rien de remonter plus haut dans le processus de *constitution*, car *l'essence* se perdrait par le même temps ; ce qui n'empêche pas d'en prendre conscience dans nos avancées afin d'observer ce tournant décisif où s'instaure une certaine expérience – soit le moment *factuel*.

que, notamment : « L'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle est capable de résoudre.²⁶⁵ »

Ce qui veut dire que ce sont là de *faux problèmes* car ils arrivent « déjà » sous une *forme spatiale* et non de *durée pure*. Ou alors, cette *durée* est *déjà* sous le prisme de l'expérience *vécue* et non plus sous celui *des possibilités seulement* ou, en même temps, *virtuelles*, bien derrière l'*actuel*. Mais que seraient de nouvelles voies d'explorations dans le questionnement proprement dit ? Quel pourrait être cet aspect du déploiement « où il est encore temps » d'innover sans tomber dans la *répétition* du déjà-vu, *déjà vécu* ?

Aussi, « l'indissociabilité » que présente Merleau-Ponty sous le concept de *chair*, entre les *essences* et les *faits*, nous sera d'une grande utilité – qui toutefois devra néanmoins être nié dans les premiers moments de notre approche – via les *réductions* opérées. En d'autres mots, que seraient des *essences* dont les *faits* inaugurent « tout à fait autre chose » (et non univoque !) que ce qu'elles contenaient *déjà* dans un *flux continu* ? À ce niveau, il faut croire qu'indépendamment de ce que la conscience réfléchit, nous opérons sans le savoir par cette *intuition* qui ne recompose jamais avec du semblable. Si nous n'y avons aucunement accès, rien n'empêche ou ne pourrait empêcher un tel processus dans notre progression, sauf dans la mesure où il n'y a pas d'*ouverture à l'Être*.

Par ce propos, les meilleures analyses que nous pouvons faire peuvent être illustrées par *l'Essai*, lorsqu'il est question de clarifier cette difficulté pour saisir le passage *temporel* et du rapport à la psychologie de l'âme.

²⁶⁵ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 4. et Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 158.

Au second chapitre, nous lisons :

Ainsi un sentiment complexe contiendra un assez grand nombre d'éléments plus simples ; mais, tant que ces éléments ne se dégageront pas avec une netteté parfaite, on ne pourra pas dire qu'ils étaient entièrement réalisés, et, dès que la conscience en aura la perception distincte, l'état psychique qui résulte de leur synthèse aura même changé.²⁶⁶

Analysons ce point. Bergson nous met en garde contre le psychologue qui chercherait à dissocier dans le moment *actuel* ce qui provient du *passé* de l'individu. L'erreur consiste à ne plus pouvoir considérer cette part d'*actuel* comme un tout indivisible où l'espace n'est *déjà plus* un pur *souvenir*, *mais* vaut également pour ce qui figure dans l'apparaître comme tel. Ce manque de considération peut être également observé en ce qui concerne la mémoire, laquelle n'est pas ultimement *que* du perçu. Pour autant, il y a une impossibilité d'ordre ontologique qui ne permet pas de voir ce qui d'une part, dans le vécu *actuel*, appartient (encore) au passé ; et qui, d'autre part, montrerait suffisamment combien une part de la perception (ancienne) joue un rôle capital sous la *forme* du souvenir image. Ne pas les considérer comme une unité vivante revient à : « Ne pas comprendre les phénomènes de reconnaissance et le mécanisme de l'inconscient.²⁶⁷ »

Le phénomène d'endosmose doit ainsi tenir compte de la qualité simple et de ce qui se présente d'*irréductible*. Ainsi les deux directions que sont la perception qui nous place dans la *matière* ainsi que la *mémoire* qui nous dispose dans l'esprit doivent être « pris en compte » *sans que nous puissions les atteindre*, soit notre *inconnue*, en laquelle nous montrerons combien la *perception* pure *ne se réduit pas* au *souvenir* pur « tout comme » la qualité de l'endosmose ne se réduit pas à notre représentation. Et c'est sur ce « tout comme » que nous misons pour une *ontologisation* de l'*inconscient* – caractéristique dont l'intuition relève. Pour cela nous prenons acte d'un seul jet ; à la fois pour ce à quoi notre conscience n'a nullement accès et ce qui, au

²⁶⁶ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 62.

²⁶⁷ Id, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 70.

niveau inconscient, conserve *virtuellement* un recouplement de l'espace et du temps *comme devenir*. Ce qui permet de comprendre autrement le sens de cette phrase de Bergson : « Nos zones d'indétermination joueraient en quelque sorte le rôle d'écran. Elles n'ajoutent rien à ce qui est ; elles font seulement que l'action réelle passe et que l'action *virtuelle* demeure.²⁶⁸ »

Dans cette affirmation, nous comprenons que le fait de ne rien ajouter ne signifie pas l'absence de progrès, selon le maître mot de Bergson, mais bien au contraire, que même ce *progrès* se trouve entièrement dissimulé, tandis que subsiste toujours un même degré d'*indétermination*, ou de liberté qui sépare originairement – et qui par là rassemble l'esprit au corps, l'étendue de l'âme. Et que cela traverse jusqu'à notre conscience en provenance d'une légitimité produite par la *durée* elle-même. Ainsi, Worms montre bien que, pour le Bergson de *Matière et mémoire* : « L'essentiel est bien dans l'acte de la conscience elle-même.²⁶⁹ »

C'est en ce sens que « l'intuition suppose la durée²⁷⁰ » et donc suppose le passé de ce qui n'*est* plus – mais qui en cela précisément *est*. Puis : « Il faut, pour des raisons semblables, que le passé soit joué par la matière, imaginé par l'esprit.²⁷¹ »

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 36.

²⁶⁹ Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 155.

²⁷⁰ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, *op. cit.*, p. 1.

²⁷¹ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 251. Ainsi, comme nous le précise très clairement *l'Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 105, s'il faut dissocier la vraie mémoire, qui « imagine » de la fausse mémoire qui « joue » ou « répète », nous tenterons de voir jusqu'où il est possible d'établir « objectivement » un lien, un rapport entre ce qui se « joue » au travers de notre *perception* et ce qui se vit par *l'imagination* du *souvenir pur*, afin d'en saisir par la *forme* de ce qui n'est que perçu et joué, ce qui relève depuis la *mémoire* imaginante dans son processus d'imagination. Soit, le point O pour ce qui est de la représentation symbolique du cône.

§30. *Irréductibilité et détermination*, pour une structure du *sujet*.

Le sensible incarne de manière privilégiée
un mode de donation qui n'est pas *autre*
que chacune de ses incarnations,
sensible ou « intelligible »,
sans se confondre pourtant
avec chacune d'elles.²⁷²

Relativement au processus d'*indétermination*, que nous proposons dans le *champ hylétique sans sujet*, quoi que nous fassions ou produisons, en poussant jusqu'à l'extrême « ce » qui va produire l'événement « tout » en se *retirant*, il subsiste respectivement quelque propriété *irréductible* en « leur » *matière*. *Irréductible* tant à l'égard du résultat *inattendu*, que du point de vue interne au processus, en l'occurrence au niveau de l'*auto-donation* dont va tout également dépendre une *instance psychique* du *moi* comme il en sera de son *devenir* propre. Insistons. La question est de savoir ce qu'il faut entendre par l'idée d'un *devenir* humain, un *devenir sujet*, selon une *indétermination* qui, par conséquent, lui revient pourtant bien en propre. Donc, comment celui-ci se *détermine-t-il*, alors que ce point ne peut être découvert « que » par ce qui, d'une part, ne *se réduit pas* entre deux moments qui se suivent ; d'autre part, ne *se réduit pas* au sujet, puisque plus archaïque et lui préexistant de beaucoup...

Nous pouvons donc dire, avec Renaud Barbaras, que l'objet se donne *déjà*, et conformément à son mode d'incarnation, tant sensible qu'intelligible, même si ces deux formes du *devenir* ne sont que dissemblables l'une de l'autre parce qu'*irréductibles*. Mais *irréductibles* aussi *en fonction de ce qui n'était pas encore sensible avant* cette incarnation « privilégiée » - où la *donation* justement ne se confond avec aucune des incarnations. Ce point nous permet d'éclaircir certaines difficultés, puisque nous aurons recours à des strates de l'*Être* afin de comprendre comment des types d'incarnations rassemblent les caractéristiques d'un sujet tout en conservant de la

²⁷² Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Le dédoublement de l'originaire, *op. cit.*, p. 87.

distance les uns par rapport aux autres, ou conservant une part de distinction pour chacune des strates malgré l'identité d'un *moi*.

Par là il n'est plus possible de représenter le *devenir* subjectif au moyen d'une concordance ou d'une ressemblance qui serait conforme à un « mécanisme ». Entre ce qui « préparait » et « ce » qui se fera, jour, il y a quelque chose « de plus » que nous posons comme *irréductible*. La nature de tout acte, le *vécu de conscience* (ou l'expérience comme telle) est maintenu *en retrait*, comme s'il s'agissait d'une entité (non mystérieuse mais inabordable), ou sur laquelle nous ne pouvons absolument *rien dire*.

C'est pour une double raison que toute description passerait à côté de la *donation* du réel. D'abord à cause de ce que laissera l'expérience dans son empiricité, où l'origine de ce qui arrive n'était pas contenue comme dans une substance antérieure qui le produirait tel que l'objet apparaîtrait. En ce lieu, nous ne nous plaçons pas « avant » l'apparaître du phénomène, mais bien « une fois » qu'il s'est produit une certaine chose ; tandis que même dans cet « après », nous ne pouvons « que » constater l'écart entre ces deux moments de la succession, *contraste* qui devient manifeste sans jamais pouvoir en exprimer explicitement le *sens* des déterminations à *venir*. Par là nous disons que c'est parce que les « genres de déterminations » possèdent encore de l'*indétermination*, qu'il subsiste une part d'indéfini bien que le *mouvement* qui les anime possède des caractéristiques qui le limitent. Par exemple, pour les *mouvements* du corps, il y a une dépendance à l'égard de l'organisme. Au niveau de la *psyché*, il doit également figurer une semblable difficulté, c'est la raison pour laquelle il nous est formellement impossible de l'approcher au moyen de concepts qui mettraient en avant une structure de l'apparaître et réduirait considérablement tout ce qu'on est en droit d'attendre du *mouvement* par lui-même.

Par la suite, ce qui empêche d'en signifier quoi que ce soit est une conséquence de ce qui vient d'être évoqué à savoir, que nul ne pouvant comprendre la *totalité* qui servait de « condition » seulement, l'ensemble des facettes que cette « condition » était susceptible

d'introduire reste ignoré (en termes de conséquences, en termes d'autres expériences types). C'est ce que nous dénommons *irréductibilité*.

Par conséquent, connaissant la provenance, l'origine, la cause d'engendrement, il est indispensable de « s'abstenir » pour exprimer quel en pourrait être le *contenu* respectif. Le *noyau hylétique* ou l'*horizon de conscience* qui est sous une certaine façon *cause*, *ne se réduit pas à la totalité de ce que nous y mettrons par concept : néant abstrait*. Cela ne veut pas dire, pour autant, qu'il n'existe aucun rapport, bien au contraire.

Nous posons que ce dont on doit faire le deuil dans notre description, qui échappe nécessairement à tout *a priori*, doit, par ailleurs, coïncider avec la *donation* non seulement du *réel*, mais également *intuitive* (comme impliquant un *sujet*). C'est ainsi que nous rejoignons Renaud Barbaras, lorsqu'il écrit sa critique d'Husserl pour dénoncer le manque d'intuitivité dans l'*acte intentionnel* dans sa *phénoménologie*. Ainsi, là où l'*intuition* ne se donne que par « esquisses », c'est-à-dire partiellement, celle-ci comprend le « vide » auquel le *sujet* vient à se référer par un rapport à ce qui va le « remplir ». Mais ce « vide », *originnaire*, ne comporte pas « encore » (du moins chez Husserl, notre maître à tous) le *différentiel ontologique* – qui ne devient dès lors « qu » un *différentiel subjectif* plongeant du même coup la phénoménologie dans un *subjectivisme*, et qui tend à rendre l'*originnaire* en termes d'équivalences (trop) rapprochée d'un au-delà qui reste *encore* prévisible. Quel peut être alors l'espoir, pour nous, d'atteindre le « contenu » inaccessible ? A cet égard, Barbaras nous précise qu'« Il y a des degrés dans le remplissement ou l'intuitivité qui ne compromettent pas l'originarité, c'est-à-dire qui demeurent des modalités de la présence.²⁷³ »

Comment doit-on le comprendre ? Par une absence de compromission de la part de ce qui est *originnaire*, donc à l'endroit où

²⁷³ Id., *Le mouvement de l'existence*, Etude sur la phénoménologie de Jan Patočka, Chatou, Ed. de la Transparence, 2007, p. 116.

nous retrouvons l'objet donné initialement, depuis ce qui n'est pas altéré par un *subjectivisme transcendant* et dont l'accès ne peut qu'être garanti uniquement sous prétexte que nous ne disposons que d'un mode de *donation* simplement *par esquisses*. Ce qui ne se détermine pas complètement par avance. Cela doit être également appréhendé sans plus de détermination, d'où l'usage d'esquisses à proprement parler. Ce n'est pas parce qu'*originellement* l'objet n'est donné que partiellement qu'il faut en déduire une difficulté pour en retrouver sa *totalité*. Il est par conséquent tel un mode de l'apparaître lui-même, c'est-à-dire que l'objet possède une possibilité de se déterminer *autrement* que ce qui le rendra aux vues de son apparaître.

Par conséquent, l'idée de croire que l'intuitivité subjective n'apparaît, en tant que « mode » de *donation*, qu'ultérieurement et possèderait *déjà* en ce sens tout débordement susceptible d'une détermination *a priori*, fausse l'authenticité de la description. Tel point de méthode fait de l'enchaînement de production qu'il est avant tout subordonné à la subjectivité qui tend à le constituer, ce qui réduit l'opération à un *substantialisme*. Le problème c'est que nous avons affaire à une *subjectivité transcendantale*, laquelle se trouve en partie coupée de ce qui la rend vivante dans un *milieu* lui-même compris comme *mouvement*.

Enfin, la *condition* doit « encore » appartenir à des « modalités de présence », principe de *donation* non seulement *par esquisses* pour en assouvir la *liberté* des *devenirs* multiples et autres, et d'être quelque part détaché d'une condition pré-établie par nature ; mais encore et conformément comme cette *différence* ontologiquement affichée comme pur *retrait et auquel rien ne manque*. Ce point d'assemblages nous conduira encore une fois, et indiscutablement vers un « destin des pulsions ».

Par ailleurs, il nous faut encore aborder cette *différence* sous l'aspect d'un *devenir* de l'objet que « rien ne réduit » à cet objet même lorsqu'il sert de « condition » d'engendrement et qui, comme tel, c'est-à-dire sous cet angle, fait que nous taisons l'objet. Or, *ne rien en*

dire veut signifier que nous gardons cette part d'*inconnu*, ce qui s'y détermine entretient un rapport étroit et privilégié, où tout ce que nous pourrions en dire se trouve à hauteur de l'effet et jamais de la cause²⁷⁴. Seul l'effet, ou l'affect peut véritablement nous renseigner sur ce qui se présente concrètement – tandis que c'est bien uniquement la cause que l'on interroge. Bien que phénomènes *irréductibles*, (le second apparaissant partiellement et l'autre pas du tout), il est raisonnablement impossible de considérer que tout ce qui ne se réduit pas reste susceptible d'apparaître ou de faire l'objet d'une expérience. On observe bien là une *finitude*, ou *limite*, dont le critère provient du « principe » *inversé* de causalité. Ce qui permettra d'aller vers une structure de l'apparaître comme tel. De deux choses, l'une concerne ce qui a déjà été dit à propos de ce qui appartient à la *nouveauté* d'une apparition (tout originale), laquelle ne *se réduit* jamais à ce qui *se tenait* avant, « pour autant » qu'il en découle (ou en dérive). Mais l'autre chose est soumise à la *loi de l'identité*, selon laquelle un *devenir est toujours autre* « dans » ce qui lui permettait « encore » cette détermination-là (ou plutôt un *genre* de détermination), et ce, malgré l'*aporie* vers laquelle nous conduit notre argument.

§31. Recoupement *dynamique* aux abords de « l'invisible » comme processus de différenciation « et » d'indifférenciation à la fois.

A ce stade, c'est *l'essence* de la *liberté* qui est à même de pouvoir aider à l'appréhension d'une *forme* d'engendrement.

. Lorsqu'une chose est avérée, on oublie bien souvent, et bien trop facilement qu'autre chose pouvait avoir lieu à cette même place ou disposition. Mais un élément plus grave ne semble jamais apparaître à la conscience, c'est que l'apparition (*actuelle*) *n'a pu* être gagnée ou rendue possible avant d'aboutir, avant même que la conscience l'ait en même temps précisément permise ; et que, par

²⁷⁴ Ce point fera l'objet d'une analyse du concept d'identification selon Lacan, lorsque nous aborderons l'inconscient.

conséquent, cet aboutissement y est pour beaucoup dans l'incapacité soudaine d'extraire (par un concept) un *flux* des *devenirs* multiples, qui se tenait en-deçà de l'apparition. Frédéric Worms le dit également pour une tout autre question, en ces termes : « La première conséquence critique [...] implique en effet que nous n'accédions pas à la réalité de la vie, ni de quoi que ce soit d'ailleurs, directement ou « en soi », mais toujours à partir de *notre* expérience et de nos vis.²⁷⁵ »

Ce qui veut dire que parler d'une responsabilité du sujet, veut dire que ce dernier n'y est, par là, « pas moins » *impliqué* au niveau de l'agencement des causes objectives : la vie de chacun vaut pour ce que chacun « en ignore » étant donné qu'il existe bien un *sentiment* pour ce qui précisément « échappe » à toute conscience. Pour le coup, cela, qui n'est pas rien, relève d'une condition objective de l'apparaître, d'en voiler les autres moments de la *virtualité*, et que ce moment coïncide avec notre façon de nous positionner dans la vie.

En outre, la difficulté n'est pas que disparaissent les « autres » possibles, mais aussi leur forme d'apparition ou de *non*-apparition, c'est-à-dire ce qui détermine un fait à apparaître nécessairement et non pas un autre fait. Ce problème, comme on le devine, est celui qui oriente déjà notre objet de *pulsion*. Cette sélection, peut-on dire, s'opère comme à l'intérieur d'un système où les divers états ne se font pas concurrence, chacune des manifestations n'ayant pas un droit commun ou équivalent. Mais qu'au fond, ce type de *détermination* doit encore, ou plutôt *déjà*, pour elle-même, faire preuve d'une capacité à part, singulière, d'apparition dans un *milieu d'essence pour un sujet* disposé (en tant que passé disponible pour le moi), et que ces dernières (les essences) ne délivrent pas - du moins indépendamment de la *forme* de l'expérience.

. C'est cela que nous désirons exprimer, lorsque tout ce qui advient est déjà là, présent en germe, comme ce qui, depuis un *mouvement*, rien ne permet pas la déduction de ce qui va suivre. Ainsi, ce sont de nombreuses dispositions (non pas infiniment car le sujet

²⁷⁵ Frédéric Worms, *La vie qui unit et qui sépare*, op. cit., p. 66-67.

part toujours d'une disposition qui a des caractères physiologiques ou organiques...) pour un corps, qui permettront de prolonger tel *mouvement* vers un autre *mouvement* – ou de le faire *durer*. Notons que cet élément, qui en permet la continuité, doit impérativement se confondre avec la « condition » du *mouvement*, et ne pas en être séparé. Seulement, il est à la fois difficile et pénible, pour le sens commun, de pouvoir s'imaginer que tout ce qui adviendra est nécessairement contenu à l'intérieur du premier *mouvement*, y compris si le corps vient à rencontrer quelque obstacle foncièrement inattendu, et donnant une courbe impensable à ce qui jusque là gardait toute sa cohérence. Le problème évident consiste à tenter une approche de ce qui est par définition imprévisible.

Mais quand on évoque l'idée d'une « invisibilité » dans l'*actuel*, il ne peut s'agir uniquement de comprendre ou de confondre cela avec la part d'imprévisible, c'est-à-dire ce qui n'appartient pas uniquement aux disponibilités du *mouvement* mais aussi (par conséquent) à des corps qui viendraient en obturer certaines modalités qui en dérivent comme *conséquences*. Car, si *invisibilité* il y a, ce ne peut être « qu'au sein même » de ce qui tient dans ce *mouvement* et ne relève pas de contingences extérieures ou autres choses *encore*. Soit, nous tombons d'accord pour penser qu'il n'y a pas de *transcendance* au-delà, que tout ce qu'il y a de dépassant y figure *déjà*...

La difficulté, encore, pour une « cosmologie », c'est de pouvoir *réduire* la *forme* d'apparition issue tout également ou même seulement des imprévisibilités émanant du dehors pur, à la *forme* de la « condition » de cet apparaître, laquelle doit être découverte dans le *mouvement* et dans rien d'autre.

Si l'on s'emploie, par conséquent, à dire que quelque chose *est* en « plus » que ce que les *essences* ne permettaient jusque-là, c'est bien à l'égard de cette *qualité* entièrement nouvelle qu'il faut le revendiquer comme un *droit* objectif et concret – *actuel*. C'est-à-dire dans ce que le *fait* aboutissant contient de « relations » à l'égard du *virtuel* et qui *ne peut pas* faire défaut à l'apparition concrète ou

effective. Or, ces relations sont toujours inadéquates, par définition, puisqu'elles ne font que coïncider partiellement – autrement il n'y aurait pas lieu d'évoquer le pluralisme des agencements pour le thème de la *liberté*. L'acte, le fait *réel* mais saisi en-deçà de l'expérience concrète, est la manière d'articuler cette « inadéquation » dans un jeu où la valeur de l'*indétermination* prime sur le reste (en tant que *donation* d'un *sens*), prime sur ce qui « va » apparaître (en tant que donnée empirique ou résultat attendu mais d'un point de vue cosmique) comme lieu d'une conséquence avérée. Ou, comme l'exprime très clairement Jakub Capek à propos de la liberté selon Bergson : « La liberté est un *fait* qui n'est qu'actuel, et non pas une capacité, une puissance qui mettrait en jeu la différence entre l'actuel et le possible.²⁷⁶ »

Soit, il y a un *réel flux* dynamique qui se présente sous un double aspect :

. A la fois il n'y a pas qu'une mince séparation entre ce qui reste libre encore et le moment *actuel*, de telle sorte que leur *réduction* montre un champ de possibilités multiples. Dans le *fait*, c'est « autre chose », de radicalement différent, qui se présente en termes de *liberté* et de *potentiel à venir*. Mais en remarquant que, justement, il n'y a pas lieu d'une simple « capacité » qu'il ne s'agirait plus que de déplier statiquement, mais plutôt une *virtualité* à l'état de pure *présence*, nous nous empêchons de devoir les rendre (quelque part) « trop » hétérogènes. Par conséquent, l'*actuel* et le *virtuel* sont plus proches l'un de l'autre, ce parce que nous les disposons, d'emblée, comme deux natures distinctes. Par là, le *virtuel* n'appartient pas au *fait* qui se réalise, mais il en est un *potentiel virtuel* ; il n'en relève absolument pas comme si ce qui se passerait l'instant d'après « y » était contenu à l'intérieur du fait, mais plutôt dans ce qui se produira effectivement bien que rien encore ne se soit réalisé. Ici, le fait lui-même reste ignorant de son *devenir* – *bien qu'il le contienne en germe absolument*.

²⁷⁶ Jakub Capek, Les apories de la liberté bergsonienne in *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Puf, 2004, p. 253.

Non pas qu'il « ne contienne pas », du moins en germe, *en droit*, tout ce qui va se présenter ultérieurement, sinon ce serait une contradiction, et surtout une erreur de méthode – car on ne saurait plus où aller y chercher notre *remplissement*. Mais faire de lui le « principe » de son *advenir* est une erreur plus importante encore. Nous travaillerons, dès lors, sur « ce que peut » contenir un fait, comme *potentiel virtuel*, sachant que dorénavant c'est une nature extérieure et *transcendante* à la réalité empirique qui nous renseignera sur notre *intuition* des *devenirs* que le sujet incarne.

. Pour conséquence de ce qui vient d'être amené, nous resserrons la distance entre le fait et la *réalité virtuelle*, voire nous l'annihilons. Après avoir fait le saut ontologique dont se réclame Bergson lorsqu'il s'agit de se mettre au niveau intuitif, celui du créateur artistique, c'est le *fait* lui-même qui change en nature. Dans cet autre sens il est ce qu'il advient de lui, et nous avons affaire à une tout autre structure.

Merleau-Ponty avance, du même coup, que : « C'est la notion même de l'immédiat qui se trouve transformée : est désormais immédiat non plus l'impression, l'objet qui ne fait qu'un avec le sujet, mais le sens, la structure, l'arrangement spontané des parties.²⁷⁷ »

Or, comment allons-nous interpréter ce processus, par lequel c'est l'arrangement « spontané » des parties qui va entrer en ligne de compte ? Dans ce qui *coïncide* (partiellement), notre *intuition* s'empare de ce qui fait défaut et, par contraste, de ce qui est visé. On peut même avancer que ce n'est que ce qui transparaît par défaut, qui constitue ce qui peut se présenter comme *visée*. Cela est pris dans la *totalité* et convoque donc instantanément un pluralisme de sentiments immédiats en relation avec ce que Jankélévitch appelle son « je-ne-sais-quoi », lequel est pour nous cette *inconnue* de tout à l'heure.

Aussi, ne faut-il pas se préserver d'illustrer ce mode de production par une approche de type fantasmatique ? Représentons-

²⁷⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001, p. 70.

nous la chose suivante : en fonction de l'*endroit* où une certaine semence est plantée dans une terre neutre, le germe se développera différemment en fonction d'une multitude de paramètres *encore* inconnus. C'est pourquoi, par exemple, des sols permettent une agriculture d'espèces différentes à partir d'une même souche génétique. Maintenant, imaginons qu'au lieu de donner un certain fruit, éventuellement selon des variétés d'espèces différentes, apparaisse un autre fruit, ou une autre sorte qui n'était pas programmée génétiquement et que, dès lors, on n'attendait pas. On observe donc un « écart », en matière d'épaisseur en vertu de laquelle plusieurs façons d'être peuvent être décrites, un peu comme ce qui relève des fonctions dérivées en mathématiques. Par là, entre ce que l'on était en droit d'attendre et ce qui est donné effectivement, il ressort de l'*étonnement* – dont la philosophie est fille. Si déjà ce qui vient à se présenter nous étonne, c'est la nature elle-même qui ne parvient pas à découvrir d'elle-même si toutefois elle était détentrice d'une conscience.

Cependant, n'ayant aucun *a priori*, tout jugement à cet égard se trouve également suspendu. Nous « conservons » notre mode de représentations *actuelles*, sans doute, mais notre imaginaire nous aura permis, au moins l'espace d'un instant, de retrouver une position naïve à croire que ce phénomène est normal. Un autre style *contrastant* se fait jour, au lieu de notre étonnement vis-à-vis d'une attente, et concernera cette fois tout autre chose que la mise en rapport indirecte, entre le normal et cette anormalité constatée.

Le problème serait, si l'on en restait à ce niveau de l'*étonnement*, que l'on resterait incapable de décrire l'apparaissant pour lui-même. Toute chose qui s'écarte de la norme passerait pour étrange, à plusieurs niveaux sans doute, mais sur fond de ce qui ne se produit pas et qui, à notre idée, le devait. Au lieu d'une différence de degré entre les diverses espèces d'un même genre, nous aurions affaire à différents genres, dont les écarts conserveraient encore un étroit rapport avec l'objet initial (soit nous éliminons la possibilité d'une différence essentielle entre toutes choses qui apparaîtraient à la

place de l'objet attendu). Pour échapper à ce *substantialisme* habituel pour chacun, nous devons regagner la naïveté qui nous transpose vers une *réduction*. Ce qui crée une *tension* au niveau de la conscience, car nous savons que c'est au moyen d'un effort artificiel, que nous *n'abréagissons* pas. Mais cette *tension* est riche de renseignements, si nous voulons comprendre le rapport entre des variations objectives et subjectives à la fois, lesquelles s'opèreraient dans *l'invisible*. Or, nous aurons franchi une étape décisive lorsque nous serons parvenus à généraliser ce principe, c'est-à-dire en voyant du point de vue de la nature ce qui *peut* être attendu (comme normalité ou pas) et comment cela procède au sein d'une *différence* qui est *interne* à l'objet comme au sujet.

Ainsi, plusieurs moments contrastants supposent ou impliquent un système des préférences. Mais afin de parfaire la démonstration, dans ce qui va permettre d'énumérer les écarts selon des degrés transposés au sens interne, seront intégrées les nuances subjectives issues de la personnalité. Autrement dit, il ne peut plus se trouver de normes universelles valant pour chacun, bien que la structure d'ensemble « n'échappe pas » au processus d'ensemble, par lequel des *individualités* ne cessent d'être *pour un sujet*. Par exemple, le souvenir d'une mélodie est bien cette mélodie elle-même (c'est-à-dire prise objectivement) telle qu'elle a autrefois existé « pour soi », malgré son rappel, qui ne fait que s'inscrire dans un *présent actuel* qui est donc en tout point singulier. La *forme* par laquelle le *souvenir* ressurgit n'a pas de différence en nature avec cet instant présent, lequel va seulement reconduire l'opération conformément à toute production (ultérieure) de souvenir *dans* et *selon* « ma » personne.

Ce point conduit vers une psychologie des *nuances* ainsi que de leur *processus d'engendrement*, capable de nous orienter vers une double compréhension du *remplissement* des *visées subjectives*. D'une part, concernant l'*acte intentionnel* ; d'autre part, en vertu de *ce que va susciter* cet acte chez l'*individu* que je suis et que le sujet incarne à cet instant. Bien entendu, lorsqu'il s'agit de dire combien l'instant présent est unique en son genre, il ne suffit pas d'omettre le fil qui me

relie à moi-même, et qui fait que nos actes seront, après coup, compréhensibles à partir du *sujet* qui *les* accomplira – même si des choses nous surprennent foncièrement ou nous sont inacceptables, cette règle est de mise parce que nous « subissons toujours » l'*affect singulier*.

Et cette règle nécessite que l'on redéfinisse les termes d'*individualité* et d'*universalité*. Pour le premier, il est à la fois exagéré et insuffisant de dire que c'est un *moi* singulier. Exagéré car le *moi* se constitue par des identifications multiples, l'unité du *moi* qui n'en serait pas réduite serait un *résidu* simplement susceptible de différences *en droit*. Cette unité n'existerait pas *en acte* et elle serait plus pauvre que l'unité *constitutive* de la personnalité. Insuffisant car le *moi* est *en devenir* et son principe d'unité ne s'arrête pas au présent *actuel* – il est *indéterminé par essence*. Par ailleurs, en ce qui concerne l'universel, il ne peut en aucun cas s'agir d'un univers amorphe et impersonnel comme l'a compris la science contemporaine. Il n'y a d'universel que ce qui se tient à mi-chemin vers une *individualité* en train de s'accomplir, donc du présent qui dure. Comme elle ne s'est pas encore entièrement réalisée, on ne peut dire qu'après coup ce qui la contenait ; tandis que cette contenance existait bien avant pour que l'*Être* « s'y » déploie.

De cela, nous tirons pour conclusion que nos actes ont un « même genre de *devenir* » en fonction de leur appartenance à une « inadéquation intrinsèque » avec l'objet, ce qui peut être rapporté à notre *visée* de conscience lorsque, établissant le parallèle avec la notion de liberté, il subsiste toujours un *droit* à pouvoir s'en écarter – même si l'on « n'échappe jamais » à notre *propre sujet*. Il y a un paradoxe apparent autour de la *liberté*, qui nous laisserait croire qu'il est à la fois impossible de s'extraire de soi, alors que cette extraction n'est pas de nature différente du moment où le sujet est *actuellement* assujéti et que nous semblons du même coup être privés de l'espace d'une *liberté*. Ainsi, il n'y a pas forcément plus de différence dans l'instinct (ou bien quand nous sélectionnons dans notre souvenir ce

qui peut être utile pour le corps) qu'il n'y en a structurellement dans l'acte libre réellement.

Toutefois ce n'est pas à ce niveau que nous pouvons comprendre la *liberté*, c'est-à-dire en vertu des mécanismes extérieurs et pour chacun d'entre nous ; mais bien « à l'intérieur même » de chaque individu, en « ce » qu'il lui est, par exemple, impossible d'exprimer..., ou de faire ou de réaliser (tant de sa position de sujet qu'en rapport à la constitution objective). Il y a là une psychologie générale qui va opposer une théorie des *pulsions* au *devenir* (ou destins) de celles-ci.

Pour cela nous rejoignons entièrement l'analyse bergsonienne de Jakub Capek, lorsqu'il en explicite la conception selon Weischedel par ces propos : « La liberté apparaît comme la *non liberté*, la non liberté comme la liberté.²⁷⁸ »

Nous verrons de quelle façon nous pouvons articuler cette aporie avec un inconscient (psychologique mais pas seulement), et qu'il est non seulement possible mais utile d'en dresser quelques axes d'études, afin de voir apparaître un peu mieux leur direction. Heidegger nous a montré que le *retrait* n'est pas un leurre, le « manque à être » constitue plutôt la *condition de l'être* en tant qu'*être existant pour un sujet*, comme on peut très bien l'entendre par cette phrase : « Cet étant n'a pas d'abord besoin de se charger d'une « faute » par des manquements ou des omissions, il doit seulement être « en faute » - puisqu'il l'est – mais *l'être proprement*.²⁷⁹ »

De même, « les *esquisses d'une intuition* » proposent et aussi permettent une « ouverture de l'être en devenir ». Le « manque », comme notion de la métaphysique, se perpétue ainsi, mais dans un *mouvement* qui le conduit à « devenir autre chose » à l'instant même où il est sensé être comblé ou rempli. L'objet du manque qui ainsi vient à la place de l'objet du manque précédent ne doit plus faire allusion à ce qui n'est plus considéré comme tel et avoir été substitué

²⁷⁸ Jakub Capek, Les apories de la liberté bergsonienne, in *Annales bergsoniennes II*, Bergson, Deleuze, la phénoménologie, *op. cit.*, p. 258.

²⁷⁹ Martin Heidegger, *Être et temps*, §58, Paris, Gallimard, 1986, p. 345.

par la visée nouvelle. Ceci inclut un type d'écart qui, dans un *milieu idéal*, peut être considéré comme étant le moteur de notre... *désir*.

Cependant, déjà, dans ce *milieu idéal*, ce qui sert de *condition* peut également desservir l'individu, lorsque l'objet ou quelque chose de l'objet vient se figer, où le souvenir sert la *névrose obsessionnelle*²⁸⁰. Nul besoin, pour que cela arrive, d'avoir affaire à un *psychologisme transcendant* notre système, mais on doit pouvoir l'expliquer conformément à un principe « contrastant » chez l'individu – où « l'inadéquation » prend un versant seulement pathologique sans en exprimer tout le *pathos*. Bien que cela soit inscrit dans la nature de ses actes *intentionnels*, ce n'est que relativement à ce vers quoi de « tels » actes renvoient chez *cet* individu, qu'il est possible de s'emparer d'une ontologie de *notre inconscient*. Ensuite, nous pourrions en établir le rapport avec le côté de l'*introspection* (je veux dire le pôle d'une subjectivité comportant tous les éléments s'y rapportant). Il est ainsi question de chercher le contenu « d'un *acte intentionnel* injecté par le *moi* ». Reste à savoir quelle méthode nous en fournirait l'accès ?

§32. La théorie du *mouvement* selon Patocka.

Dans l'un de ses textes²⁸¹, juste avant la présentation d'un de ses exemples les plus célèbres (celui du morceau de sucre...), mais cette fois-ci à propos du *temps réel* pour le déroulement d'un film, Bergson énonce la chose suivante : « En fait, cette vitesse est déterminée, puisque le déroulement du film correspond à une certaine durée de notre vie intérieure - à celle-là et non pas à une autre. »

Le passage est là pour dénoncer l'illusion d'un *temps* abstrait qui ne se rattacherait pas immédiatement, et par *intuition*, à une conscience correspondante. Il ne s'agit pas de dire que le *temps*

²⁸⁰ Voir S. Freud pour l'illustration de cette névrose. L'homme au rat, in *Cinq leçons de psychanalyse*, Paris, Puf, 1966.

²⁸¹ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Croissance de la vérité, mouvement rétrograde, *op. cit.*, p. 12.

employé par la « matière », en l'occurrence ici le film, que le *temps* objectif, donc, soit exactement « du même ordre » que le *temps* subjectif. Mais qu'il est impossible d'ignorer – lorsque notamment nous parlons du *temps réel* par opposition au *temps* découpable et abstrait - cette « coïncidence » entre l'esprit pensé et l'esprit qui se pense (*l'intuition* étant la vision directe de l'esprit par l'esprit ou, un esprit *pensant* selon Descartes). Ce qui renvoie à ce questionnement : peut-on ignorer la présence d'une forme de « correspondance » entre l'objectivité et la subjectivité du *temps*. Le problème que l'on peut dresser face à cette conception émise par Bergson, c'est que nous ignorons quelle peut être la nature de cette *donation temporelle*, c'est-à-dire « indépendamment » encore de notre relation de conscience. Certes, ce *temps* mis en lumière a bien pour « condition » un « univers qui attend lui-même » ; toutefois il y est aussitôt question d'un *temps* qui s'écoule singulièrement – et sans en considérer la structure dans son ensemble, c'est-à-dire selon la dimension *a-subjective* ou *a-personnelle*, qui conserverait la *totalité* d'une *donation originelle*. Insistons : chez Bergson il ne s'agit pas non plus d'un pur *subjectivisme* : l'accent est mis sur leur « correspondance » immédiate, ce sans quoi aucun sujet n'aurait accès à une mesure objective en ses moindres *mouvements*. Seulement, comme le dit Patocka : « Bergson, parlant de la *perception du changement*²⁸², entend déjà par là la « mobilité originelle », au sens de l'écoulement temporel, de la durée, de la cessation, de l'entrée en jeu de nouvelles qualités, etc. » ou bien encore : « Toutefois, ce n'est pas là le changement au sens du *changement objectif* mais, tout au plus, un *changement intérieur* au vécu, où l'on prend le sujet propre pour substrat du changement – quelque chose donc de très secondaire.²⁸³ »

Or, ce contre quoi il faut se prémunir, c'est de l'idée que le *mouvement* comprendrait « déjà », dans le bergsonisme, des caractéristiques de la subjectivité séparées de l'*Être*. En quelque sorte,

²⁸² En français dans le texte.

²⁸³ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, Phénoménologie et ontologie du mouvement, *op. cit.*, p. 35.

on peut dire que le principe des « correspondances » entre l'univers matériel et la *durée* coïncide « trop rapidement » avec le *sujet*, et qu'il convient plutôt d'épurer le *cosmos*, si du moins nous voulons accéder à la *totalité perceptive*. Le *mouvement* présente ceci comme intérêt majeur, qu'il *articule* un état à un autre état sans que l'un de ces deux moments vienne empiéter sur l'autre. Le mouvement est, en ce sens, externe. Ce qu'il faut avant tout éviter, c'est une sorte d'empiètement ou de décalque des représentations subjectives du passé, sur la *mémoire* ou le *souvenir* pur. Bergson l'évoque bien sous cet angle, en disant qu'il y a forcément un transport des états qui ne provient pas du sujet mais que le sujet reçoit. Ce qui manque c'est cette « forme » du *mouvement* original, avant qu'il devienne *déjà* quelque chose de subjectif.

Autrement dit, il ne faut pas que la *forme d'une durée* subjective soit « confondue » avec la « condition de l'apparaissant » *tout entier*, lequel ne ferait que s'y subordonner ou s'y réduire après coup. Bien que nul objet apparaissant n'apparaît sans le « prisme de la *durée* », il est hors de question pour l'ontologie d'invoquer une « parfaite correspondance » qui laisserait entendre que si le *temps* ne peut être perçu que sous la *forme d'une durée*, l'inverse serait également vrai. C'est pourquoi notre concept d'*irréversibilité*, est une loi s'appliquant à notre perception comme à la seule « condition » d'apparition au point de vue de l'objectivité. ce qui veut dire que le *droit* de l'apparaître ne va que dans un seul sens seulement, et que cela est un fondement du *réel*, compréhensible à partir du *cosmos* comme point de vue *transcendantal*.

Par conséquent, nous comprenons également pourquoi le *mouvement*, pris pour « condition » de l'apparaître – comme *totalité*, est *irréductible* aux faits de l'apparaissant²⁸⁴. Bien qu'il n'y ait,

²⁸⁴ Barbaras note bien, à la lecture de Merleau-Ponty, qu'il se produit un « dédoublement de l'originale ». Dans *Le tournant de l'expérience*, il écrit que « La *donation sensible* prête son mode de présence propre, *donation charnelle*, à ce qui n'est pas sensible. Ou encore : « la donation sensible désigne à la fois une partie et le tout de la donation charnelle. », p. 87. Un rapprochement peut être fait avec Bergson, pour qui la perception ne fait « que » *jouer* les « souvenirs purs ». En tous les cas, si pour Merleau-Ponty il y a prêté, celui-ci provient du dedans du sujet – en

pourtant, rien de moins dans leur principe de *corrélation*, Patocka nous invite à « ne pas » confondre ce qui est uniquement du ressort de la structure comme *condition* ; et ce qui revient à cette autre structure « en laquelle des objets apparaissent », bien que celle-ci soit engendrée par celle-là : « Ainsi, ce qui est donné en tant que présent qualitativement est originellement donné en un autre sens que ce qui, dans la connexion du même étant, est donné comme vide, en une guise non qualitative ; le vide n'est en aucune façon une *non donation*, mais un *mode de donné*.²⁸⁵ »

Arrêtons-nous un instant sur ces propos : si nous évoquons « le vide », ce n'est pas rien, mais bien quelque chose que l'on qualifie de vide. Mais ceci reste encore insuffisant, il faut tenter d'aller un peu plus loin. Imaginons qu'un individu *modifie* quelque peu ses habitudes (ou se laisse vivre), et qu'il ne s'aperçoit pas de ce dont un autre que lui ne pourrait pas manquer. Au niveau de la *compossibilité*, il se produit certains empêchements. On peut alors penser que certaines informations ne s'étant pas prononcées, l'individu progresse comme si de rien n'était. Cependant, aux yeux de la *totalité*, qu'y voyons-nous ? C'est que ce qui aurait dû se produire, si les habitudes avaient été conservées, pour le moins qu'on puisse en dire, n'a pas lieu. De ce principe d'évidence, sachant bien dorénavant que le *temps* continue de s'écouler, il devient impossible que le *devenir* demeure comparable dans les deux cas *simultanément*. L'impossibilité ou l'empêchement d'un fait conduit irrévocablement à une série de conséquences qui n'auront rien d'identique. Il y a bien quelque chose d'*irréversible* dans le *temps*, même s'il ne se produit apparemment rien.

De-là nous vient l'idée que le *moi* est à jamais cette *synthèse* que le « je » finirait par réaliser tôt ou tard, et malgré toutes les tentatives faites pour y échapper, celles-ci ne feraient qu'affirmer cette position du *moi* à jamais. Par exemple, prenons quelqu'un dont le *passé* le met dans l'incapacité d'accepter « certaines » choses. Ceci peut

tant que *donation charnelle* – vers ce qui *n'est pas* sensible et qui est du dehors pour que le monde puisse être ou *devenir donation sensible*.

²⁸⁵ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 176.

s'expliquer de deux façons : soit à cause de l'hyper sensibilité du sujet (mais à l'égard de cette certaine chose), soit par des types de difficultés objectives qui s'a-présentent et à l'encontre desquels peu de sujets sauraient faire preuve d'indifférence. Nous savons bien que, dans la *réalité*, rien n'est « aussi » tranché, tout est question de mixtes, de mélanges. C'est pourquoi nous reléguons « ces renvois réciproques »²⁸⁶ au niveau d'une *invisibilité* qui n'est pas dépourvue de sens.

Mais ce nouvel enjeu suppose en outre que, d'une part, il y a quelque chose qui nous détermine, comme une fatalité, pour laquelle nul n'échappe aux circonstances, quoi que nous fassions ou tentions ; d'autre part, et inversement, que la moindre motivation de notre part implique une *modification en profondeur*.

Toujours est-il que, même si ce qui arrive à cet individu aurait dû, pour lui, ne pas exister, cela reste impossible. Ce qui précisément arrive s'adresse « depuis » un *flux* en lequel notre *sujet* est « chargé » d'un *passé* « passant », un *temps* pourtant bien *révolu* au moment où il en ressent l'*affect* par des propriétés sensibles qui – pour autant – lui sont (déjà) *entièrement extérieures*. S'il avait voulu y échapper, celui-ci n'y serait pas parvenu en modifiant le monde extérieur, mais par l'oubli de ce qui, dans son intériorité, est à même de pouvoir contracter le genre de ce qui advient. Nous coupons court au psychologisme, dès l'instant où ce qui nous intéresse exclusivement, n'est en rien la raison d'un discours, mais plutôt les « recoupements » qui se préparent *déjà* lors de la *constitution* du souvenir. Ainsi, ne pas vivre ce qui apparaît revient à tout simplement ne pas être, ne pas exister et le phénomène n'a ainsi aucune façon d'apparaître non plus.

Le *mouvement* n'est pas une *durée* subjective, mais consiste plutôt en l'établissement de *corrélations* entre cette double structure qui se recoupe au niveau *intuitif quel qu'il soit*. Il n'est pas non plus un simple changement qui appartiendrait aux objets extérieurs seulement, mais en ce « mixte » qui dénonce une *durabilité* du

²⁸⁶ *Ibid.*

mouvement, puisque l'état changeant n'est pas dépourvu d'une co-appartenance entre les diverses parties qui composent le *mouvement*, où : « Seul est mouvement *la durée* d'un changement *continu* (de lieu).²⁸⁷ »

Ce qui fait entendre que les principes tels qu'ils se constituent dans le *mouvement* originaire, ainsi que leur *totalité* dans ce qu'ils peuvent livrer en termes de *déterminations*, dans la structure de l'apparaissant, tout cela reste *indéterminé*, inconnaissable, intraduisible par concept. En effet, comment parler d'un changement continu ? En vertu de quoi y a-t-il changement, et en quelle qualité peut-on évoquer l'idée d'une certaine profondeur, un consistance à cette idéalité ? Si, avec Bergson, il est question d'évoquer des *qualités* hétérogènes, des *différences* en nature et pas seulement en degré, le moment présent laisse-t-il encore une trace de ce qui apparaîtra après ? Enfin, la « continuité » de ces *changements* n'implique-t-elle pas une contradiction ? L'homogénéité n'est-elle pas, en ce sens, quelque chose de purement *idéal* et peut-être même de parfaitement hypothétique et gratuit ? Au nom de quoi, si ce n'est *qu'après coup*, découvre t-on bien une identité de principe, ce changement continu est-il continu bien au-delà, ou déjà en-deçà de ce qui se produit ? Toutes ces interrogations ne se substituent pas à ce premier problème, en lequel – dans l'idée effective que des prémisses existent bien – on ne sait pas non plus s'il est permis d'en comprendre quelque chose, de l'évoquer par une intelligence. Sauf si, peut-être nous parvenions à bien saisir tous les enjeux opérants au niveau de l'apparaissant, soit dans et par « ce que n'est pas » l'apparaître comme tel, *mais qui n'est rien de moins*.

Ce qui ne signifie pas que nous ne pouvons rien en savoir, mais que ce savoir là nécessite que l'on tienne compte de cette exigence de *les laisser pour autant d'inconnus*. Bref, ce que Kant affirmait n'est pas faux à cet égard, le *noumène* est à prendre au premier degré dans cette méthodologie ; Kant a juste omis d'interpréter ce *manque* de

²⁸⁷ *Ibid.* p. 36.

conceptualisation possible de manière positive. En effet : « L'identification qui se produit à l'intérieur de l'âme serait incompréhensible s'il n'était en le pouvoir de celle-ci d'avoir en elle *la même chose selon différents modes* pour, dans ce cadre, procéder à l'identification.²⁸⁸ »

Écrivant cette phrase, Patocka montre que la différence doit être, au préalable, contenue *en tant que telle* dans le *devenir*, objectivement parlant de toute chose ; tandis que ce qui s'y trouve en termes de différences renvoie à la teneur de l'âme subjective. En ce sens, nous pouvons lire un peu plus haut que : « La chose reste ce qu'elle était, ou plutôt *devient* ce qu'elle est, ce dont elle recelait la disposition, la possibilité.²⁸⁹ »

On est en droit ici de se demander « ce » qui va remplir ce vide, même si l'idée d'un *remplissement* doit être pris dans un sens tout relatif. En outre, Jean-Marie Vaysse montre, à partir de la synthèse kantienne, combien : « Dans ce cas, l'imagination constitue la forme de présentation de l'objet selon une nihilité renvoyant à la forme de l'intuition, à *l'ens imaginarium*. Kant parle alors d'un « art dans les profondeurs de l'âme humaine.²⁹⁰ »

Ce qui veut dire qu'en-deçà de l'apparition, il y a un apparaître qui lui est plus que « relativement » identique, car on y trouve une parfaite *corrélacion* bien qu'il soit question encore d'une différence radicale ou le véritable sens du mot identité. L'objet a bien une « valeur » d'identité par ce que justement il *n'est pas*. Toutefois, cette *identification* n'est pas sans susciter un problème de méthode quant à la *forme* que requièrent d'autres modes. Il en va de même, pour ce qui est de ce qui transparaît dans le monde et qui précisément est un *néant* de l'*être* sous-jacent : quelque chose qui doit être posé comme une opposition entre les deux termes, mais dont on ignore pour longtemps le *principe* de leur *corrélacion* ainsi que ce qui va advenir

²⁸⁸ Jan Patocka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble, Million, 2002, p. 194.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes*, *op. cit.*, p. 191.

ultérieurement en terme d'illusion « mais aussi indistinctement » pour ce que nous désignons comme vérité.

Insistons en inversant le propos. Si l'on considère l'Être comme tel, absolument, donc l'Être en devenir, immanent, ne montre aucune différence mais un déploiement purement homogène, dont la nature ne peut jamais se déclarer pour notre *psyché* conscientisant le phénomène. Corrélativement au *même*, on trouve alors plusieurs contraires sous l'angle d'un *mouvement* où tout est distinctif par nature²⁹¹. Ce n'est pas une contradiction mais la réalité apparaissante qui en établit le principe où s'instaurent des écarts ou des différences : une liberté. Cependant, pour reprendre le mot d'Epicure, tout ne peut pas donner tout et *n'importe quoi*. Il est besoin de produire des différences car c'est là une condition préalable, ce qui ne veut pas dire que dès l'instant où l'objet ne se répète pas, c'est-à-dire quand il devient *autre chose*, « que cela suffise ». Il y a « subordination » en vertu de quelque chose d'autre, à la génétique ou au principe d'identité tel que d'ordinaire on se représente un tel principe. Lequel prévoirait une *indétermination restrictive* et surtout... (voire trop) *limitée*.

²⁹¹ Heidegger souligne la même chose dans *Identité et différence in Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 261 : « La pensée et l'être ont place dans le *même* et se tiennent l'une et l'autre à partir de ce *même*. »

Chapitre cinquième

Onto-genèse et cosmos

La totalité des possibilités est ...
le monde qui en moi s'individue²⁹²

lorsque :

La forme-du-monde de l'expérience
est à la fois ce qui *rend possible* une expérience du monde²⁹³

§33. Ontologie du moment psychologique – à partir des qualités hétérogènes.

Au chapitre quatre de *Matière et mémoire*, le quatrième moment de la recherche de la *durée* pure, intitulé : *Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose*, Bergson écrit que : « La différence reste irréductible entre la qualité, d'une part, et la quantité pure de l'autre.²⁹⁴ »

Puis, quelques lignes plus loin, à propos de ce qui caractérise la qualité des mouvements indivisibles, il ajoute que ceux-ci :

Occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience. Ne pouvons-nous pas concevoir, par exemple, que *l'irréductibilité* de deux couleurs aperçues tiennent surtout à l'étroite durée où se contractent les trillions de vibrations qu'elles exécutent en un de nos instants ?²⁹⁵

Enfin, à ce propos, il est également écrit qu'il doit donc y avoir : « Dans l'ensemble des perceptions qui occupent un moment donné, la raison de ce qui se passera au moment suivant.²⁹⁶ »

²⁹² Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 212.

²⁹³ *Ibid.* p. 214.

²⁹⁴ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 227.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 229.

²⁹⁶ *Ibid.*

Partant de cet argument, riche de promesses, nous laisserons plus ou moins de côté ce que renferme la *totalité* de « chacun » des *mouvements*. Nous ne ferons que supposer qu'il pourrait apparaître un devenir du *mouvement* différent même *si nous partions d'un même point de conscience*. Ce qui renvoie à un survol depuis la subjectivité incarnée. Comment est-il possible de déterminer cette étroite *durée* à partir de laquelle une réalité s'instaure alors qu'une autre *durée* aurait naturellement fait place à une autre réalité de *mouvement* – mais partant toujours d'un même point de départ ? Ce qui revient à interroger le pluralisme *virtuel* au-delà de quoi il n'y a rien.

Tous les instants de la vie sont *qualitativement* différents les uns des autres, aucun ne se ressemble. Et comme il est impossible de comprendre comment s'effectue la succession, ni de s'emparer d'une *essence* préalable, à cause de ce qu'on n'attendait pas, autrement dit qu'il n'y a pas d'*a priori*, nous devons fournir une méthode d'approche.

La conscience y jouera un rôle fondamental, mais pas fondateur, lorsque nous comprendrons son « niveau » de contribution « en-deçà » de toute manifestation effective – où le point de non-retour (*irréversibilité* du temporel) va déjà pourvoir à sa compromission à *venir*. Certes, l'*apparaître comme tel* ne peut pas être connaissable *a priori*, ce qui veut bien dire que la conscience effective ajoute une détermination entièrement neuve, inattendue et donc distincte – conformément à la *structure de la succession*. Néanmoins, cette « distinction », disposée *ontologiquement*, ne va pas « au-delà » de notre concept de *limite* ou de *seuil* de l'*apparaître comme tel*, ce qui signifie que tout ce qui apparaîtra en fait ne modifie pas par nature ce point où nous nous situons d'emblée. Cette *distinction*, prise dans l'*absolu*, n'est que de *degré*, puisque nous en avons épuisé tout le sens en faisant de la *donation* « déjà » ce qu'elle « ne sera pas » dans son *devenir*, ce qui ne s'en réduit pas et qui, par définition dès lors, a « déjà » (temporellement du moins) entrepris toute distinction *en nature*.

Le point de jonction peut consister à voir ce que cette différence qui n'est plus que *de degré*, a, dans son propre *potentiel*, mais une fois

que les dèss sont jetés pour elle. Il est clair que, de cette façon, le *sujet* est « limité » dans ce qu'il *peut*, que tout ce qui est mis en place, en vertu des éléments antérieurs et présents, va aussi déterminer une *forme* du *devenir*. Mais ce point « limite », loin de constituer un frein, est plutôt « condition » de l'apparaissant, dans sa détermination à venir et qui n'est plus ce qu'il aura été. Jankélévitch dit à propos de la *volonté* qu'elle : « Est une limite que l'étiologie déterministe, expliquant toute nouveauté par ses antécédents et toute décision par ses motifs, ne peut rationnellement interpréter.²⁹⁷ »

Par là, l'ultérieurement s'explique en fonction de ce qui aura été effectué *par le sujet* – conscient ou pas : le *devenir* n'aura pas une *forme* identique mais *catégoriquement* dissemblable. Quoi que fasse le *sujet*, de ses propres vœux ou sous une quelconque influence chacun des instants va nécessairement engendrer à l'instant suivant *autre chose encore* – *d'inattendu*. Or, ceci ne peut jamais s'établir sans que quelque part la conscience en soit tout également tenue pour co-responsable. Il y a un fléchissement où tout ce qui est englobé dans ce *devenir* entre en ligne de compte.

Pour cette raison, nous affirmons ces trois choses :

1. La vie n'a pas à attendre la manifestation d'une conscience pour opérer le changement dans le devenir. Celui-ci s'effectue, qu'on le veuille ou non. Bien sûr, rien n'empêche que je sois conscient de ce qui se *modifie* constamment, soit partiellement, soit momentanément, mais ce n'est pas cela qui en influencerait les conséquences ultérieures ou à *venir*. À ce terme, la conscience est *passive*, même si elle est *active* dans sa rétrospection.

2. A partir du moment où un *changement* s'effectue par le biais d'une conscience active cette fois, nous accédons à un niveau supérieur desdites *modifications* du *devenir* – sans fin ni dessein. Certes ce *devenir*, auquel nous assignons une *forme* d'apparition toute

²⁹⁷ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 3, La volonté de vouloir, *op. cit.*, p. 59.

personnelle, était nécessairement un *potentiel*, contenu ou plutôt « pré-contenu » dans les sillons de l'existence qui précédait notre influence consciente. Mais rien ne l'impliquait de manière concrète et l'on peut ajouter que rien n'aurait été profondément différent sans son intervention.

3. Par conséquent, il est possible d'affirmer :

3.1. Qu'à un « degré » d'influence émanant d'une conscience correspond un « degré » d'influence tout court – un *minimum* « contenu » dans une *essence charnelle* qui nous servira de « seuil » pour la *constitution*, comprenant tous types de *changement inconscient* et des modalités de *conscience intentionnelle*, que renferme notre personnalité.

3.2. Les types d'hétérogénéités que la nature prévoyait, mais ne faisait *que* prévoir et non pas anticiper exactement comme tels (au même titre que tout ce qui ne lui est « pas impossible » de réaliser sans qu'elle le réalise forcément) ces types de *mouvements* peuvent provenir de multiples causes, voire d'une infinité. Mais il ne s'agit aucunement de causes telles que les conçoit la physique, ces causes étant plutôt un « principe de causation », ou ce qui dans l'objet « le pousse à *devenir* autre ». Si bien que même dans ce qui s'effectue sans que la conscience n'y soit pour quelque chose (du moins en apparence dans la variation des phénomènes), il se trouve également d'autres sources, d'autres facteurs qui créent, ou qui *co-constituent* le phénomène tout indépendamment. À cet égard nous devons fournir une méthode afin d'accéder à la différence intrinsèque, permettant de comprendre jusqu'où un élément *actuel* est-capable de se *dilater* (pour le *mouvement* allant vers le *souvenir* par l'esprit) ou de se *contracter* (pour le *mouvement* allant « vers » la *perception* d'un corps). Et à quel lieu cette dimension de l'Être se complexifie t-elle, quoique rien jusqu'ici n'ait rendu nécessaire une telle complexion ?

Le sujet est toujours « entremêlé » dans tout événement qui se produit, et il est impossible d'en séparer la part véritable d'implication. Il y est mêlé, imbriqué, de telle sorte qu'il nous est

impossible de pouvoir diviser ce qui est issu du milieu et qui constitue la *chair du monde*. Ce que je fais en ce moment est distinct de ce que je ne fais pas en cela que, indubitablement, c'est toujours et du même coup la *totalité* de ce qui aurait « pu » *devenir* qui par là « se retire » du *nouvel horizon* en lequel mon action me dispose en cet instant. Et si nous n'avons rien à savoir de ce qui ne se produit pas, il est impossible aussi de nier qu'il y avait d'autres *ouvertures*, mais qu'une seule aura pris effectivement. Que peut-on tirer de cette faible constatation ?

Le sujet se trouve dorénavant dans une dynamique en laquelle d'autres réseaux l'en disposent :

. Sur fond d'invisibilité à la fois *totale* par ce qui ne se produira plus.

. Mais aussi, et c'est là que nous enquêtons, sur fond d'invisibilité « relative » à cause de ce qui m'échappe *encore* dans ce que j'effectue et qui est par ailleurs *virtuelle*. Dans ce monde, rien ne sera plus jamais comme avant, car il s'opère quoi qu'il en soit un changement pour tout ce qui suivra. Et sous cette forme qui permet que quelque chose change, un sujet s'y trouve imbriqué, pour qui les « modifications » ne restent en aucune façon indifférentes ni du point de vue de la conscience ni pour l'inconscience.

Par exemple, le *sujet* va peut-être avoir à se repositionner, il peut être amené à remettre en question des aspects d'une réalité qu'il aperçoit. Sans connaître d'avantage en vertu de quoi ces jugements l'affectent, ou si des types de réaménagements porteront véritablement leurs fruits ou pas, son *action* ne vaudra que pour elle-même. Pourtant, cette destinée lui appartient et ne fait qu'appartenir au monde. Dans l'instant, c'est cela qui semble compter, et rien d'autre ne semble préoccuper dans l'immédiateté. Donc, par tout ce qui reste en termes de *possible*, ou jouable positivement, il peut ultérieurement s'avérer nuisible, vain ou futile, d'avoir opté pour certaines solutions types, mais l'*intuition* dicte sa règle. La conscience étant la seule pour juger ce qui se propose maintenant, comment peut-on désigner cette

épaisseur dont le sujet dispose ? Précisons qu'il n'y a pas de *subjectivisme* à cet endroit, car qui peut juger et en fonction de quoi pourrait-on savoir si les répercussions ne « seront » authentiquement ou objectivement pas adaptées au *réel* ?

On peut se tromper, être plongé dans une illusion profonde, rien n'empêchera le *devenir* d'avoir pour empreinte notre profonde conviction, enrobée de tout ce que présente l'illusion *immanente*. Sans cela il n'y aurait pas de responsabilité et aucune dimension *moïque*. Or, de la responsabilité à la *culpabilité*, la frontière ne semble-t-elle pas s'effacer ? Et si ce pas ne doit pas être franchi, il ne reste pas moins vrai que c'est du sentiment, tantôt d'avoir pu éviter le pire, tantôt d'avoir pu faire ce qu'il y avait de mieux (en donnant un sens volontairement extravagant à ces deux tendances extrêmes), que s'engendre aussi bien le *moi* responsable comme le *moi* coupable. À ceci près que l'*être* coupable n'étant que dans la faute, nous conservons délibérément le terme susceptible de rendre coupable ou non mais qui n'est *que* susceptible de le *devenir*. C'est tout aussi bien le mérite de Jankélévitch de s'en être tenu à cette dimension morale, de se placer au moment où il est possible de faire autrement car quoi que l'on fasse, la chose ne peut être empêchée dans sa réalisation. Cependant, il reste à savoir ce dont je suis coupable lors d'un sentiment personnel, c'est-à-dire qu'est-ce qui permet de légitimer de la *culpabilité* même lorsque je ne me sens pas tenu véritablement pour responsable ?

Là est peut-être la véritable question freudienne, *tout indépendamment* du *ressentiment* et de la *culpabilité* (*sont le sort d'un refoulement originare*. Cependant : « Chaque élément n'est qu'une partie de quelque chose qui l'excède.²⁹⁸ »

²⁹⁸ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 108. L'intérêt de ce qu'apporte cette citation de Patočka, c'est que cette dernière permet nettement la délimitation, ici, pour ce qui est du domaine musical, à « tout » ce qui se matérialise en phénomène apparaissant à partir d'une subjectivité qui fait corps avec cette détermination-là, soit quelque chose du passé vient à venir en conservant cette totalité pour en déterminer toute autre chose encore – pourvu qu'il y soit contenu et *non réductible* en ce sens.

§34. Faits et essences, pour une individualité sans sujet.

Ainsi, un sentiment complexe
contiendra un assez grand nombre d'éléments plus simples ;
[...] et, dès que la conscience en aura la perception distincte,
l'état psychique qui résulte de leur synthèse
aura par là même changé.²⁹⁹

Parler (encore) d'une distinction entre *faits* et *essences* suppose qu'il se présente une originalité descriptive propre à chacun d'eux. Ce n'est pas que nous tentons de les dissocier, c'est plutôt que les faits relèvent³⁰⁰ de ce qu'ils ont d'*irréductible* et que l'on doit faire appel à « la matière prise dans son ensemble » lorsqu'il est question de pro-mouvoir un fait *vers* un fait nouveau.³⁰¹ »

Dès lors que cette *matière* est elle aussi en constante progression (biologique, chimique, etc), c'est précisément cette progression qui se distingue de ce qui *s'actualise encore* à chaque instant. Le *virtuel* procède de l'intérieur, et l'on peut ainsi dire, avec Merleau-Ponty : « Il n'y a plus d'essence au-dessus de nous, objet positif, mais il y a une essence au-dessous de nous.³⁰² »

Les *essences* sont : ce qui va « permettre » un fait nouveau et en ce qui nous concerne en tant que sujet humain, pour ce point où la nature est parvenue à ce que nous soyons devenus des *êtres* conscients, c'est en termes de « passé subjectif » qu'il faut comprendre cette distinction : entre les *essences virtuelles* et multiples et l'orientation précise qu'elles pourront effectivement engendrer, soit l'*acte* singulier. Ainsi ce genre nouveau, que va prendre le *devenir* universel, ne cesse pas sa progression. Comme le montre Bergson,

²⁹⁹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 62. On pourra également se reporter, pour une analyse de ce passage, à l'article : Théorie de la pulsion chez Bergson, in *La pulsion*, p. 206

³⁰⁰ Pascal Blanchard, *La métaphysique de la matière*, in *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Puf, 2004, p. 504, En parlant de la *chôra*, Pascal Blanchard, précise que « La vie doit plutôt composer avec la part descendante de ce dont elle est elle-même issue », à savoir la matière.

³⁰¹ *Ibid*, p. 500, où l'on peut lire que : « c'est du tout de l'univers qu'on peut dire qu'il dure comme dure une conscience ou un vivant qui sont des individualités non artificielles. »

³⁰² Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 156.

notre « conscience » émerge du *flux homogène* sous forme de *qualités* qui elles-mêmes se distinguent entre elles. Toutefois, il serait déplacé et exagéré de voir, en cette conscience, comme *acte*, une « réelle » indépendance à l'égard des propriétés de la *matière*, de l'étendue (sans parler de l'espace). Pas d'autonomie pure, et pas non plus de dépendance, c'est sur ce double terrain à la fois que nous devons avancer nos faits et les réaliser. Même si la « différence » de nature qui entre en ligne de compte n'a pour ainsi dire plus grand-chose à laisser apercevoir dans le *flux homogène*, nous ne cessons pas de le supposer par-dérrière la disjonction qui s'opère. Partant de là, il y a la notion de *durée* pour encore en saisir un rapprochement, un style, une certaine « unité ». Seulement, que veut dire une *essence* au-dessous de nous ? Et que désigne ce lieu du dessous ?

Nous connaissons les reproches que Renaud Barbaras adresse à Bergson concernant le *flux des durées*³⁰³ : ce dernier étant d'essence psychologique, il devient impossible de rejoindre le réel se faisant et l'on reste tributaire d'un *virtuel* non incarné afin de pouvoir encore « traduire » ce qui ne devient pas ou ce qui ne *s'actualise* pas – dans le même registre de ce qui précisément *s'actualise*.

Or n'y a-t-il pas, en réalité, un double niveau des différences entre le fond de ce qui est « au-dessous » et ce qui est rendu par le fait de conscience « au-dessus » de celui-ci ; puis entre les différents plans que la conscience tend à opérer, c'est-à-dire uniquement sur l'horizontalité du dessus. Les deux ensembles ne se recoupent que selon un *plan* d'unité de la *personnalité*, mais sous réserve d'une multiplicité non seulement déjà là, mais perceptible en vue d'une action possible pour *moi*. Ce qui ne veut pas dire que la *totalité* des *essences* coïncide avec ce que je suis *en droit* de percevoir, mais qu'il y a néanmoins une « surenchère » des *essences* sur la *perception* ou la sensibilité, un *débordement* de l'intelligible sur le sensible. Soit, qu'au niveau de la conscience tout n'est pas possible ou tout n'est pas

³⁰³ Renaud Barbaras, Le problème de l'expérience, in *Annales bergsoniennes II*, op. cit., p. 293.

possible également selon mes propres dispositions affectives – et conformément à une *progression* de l'Être sur lui-même.

Ces différents plans, à leur tour, ne sont rendus possible que parce qu'une différence ontologique le permet, autrement dit grâce à cette matière qui fait que le temps passe – ou bien ne parvient pas à s'affranchir du présent, d'un certain présent qui se tient dans les soubassements de mes actes volontaires. La difficulté, c'est que nous devons y intégrer un fait psychologique ; il y a la nécessité d'un recours à l'introspection pour en comprendre le déroulement et la progression. Mais sur quoi allons-nous pouvoir nous baser pour définir le protocole des différences à l'œuvre entre la notion des dispositions déjà-là (*Dasein*) et le *manque d'être* dans mon inspiration permanente ? Ce *manque d'être* est à la fois condition de ma perception et ce qui m'empêche de tout voir lorsque, dans cet empêchement, une défaillance portant le même nom que la « condition » peut se dissimuler ou passer pour inaperçu.

De là, non plus en questionnant la *matière* mais le *souvenir* par lui-même, celui du sujet et de sa vie passée, cette progression sera également redevable de cette seconde condition qui est que, pour l'individu, le moment présent puisse « aussi » s'établir dans le passé. Et comme on ne questionne pas la *matière*, il n'y a pas d'avis à attendre quoi qu'il en soit de ce côté-ci, mais l'on voit que c'est à hauteur du *sujet* que l'on peut retrouver les principes ou conditions. Pour le comprendre, il faudra répondre par ces deux points suivants :

. Que le passé, qui est *déjà* constitué comme tel dans la conscience, reçoive cette progression neuve et, ne l'oublions pas, hétérogène.

. Qu'également, l'instant présent ne soit pas retenu sans pouvoir passer dans l'autre temps (passé). Ce second point évoque une difficulté psychologique qui n'est pas sans rappeler l'inconscient freudien – ou ce qui se retient comme *totalité* du *souvenir*, lequel est essentiellement *orienté* vers le dehors, c'est-à-dire un *à venir non déterminé encore*.

Afin de synthétiser ce qui s'y passe, Merleau-Ponty mentionne l'idée suivante : « Comme le souvenir-écran des psychanalystes, le présent, le visible ne compte tant pour moi, n'a pour moi un prestige absolu qu'à raison de cette immense contenance latente de passé, de future et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache.³⁰⁴ »

À propos du *souvenir-écran*³⁰⁵, Bergson parlerait d'un souvenir qui ne sert pas, inutile, mais aussi nuisible (s'il s'avère inadapté ou du point de vue psychologique) pour une action déterminée. Sauf que cette sorte d'embarras ne porte pas ici seulement sur l'inadaptabilité du vécu face à ce qu'il faut faire, mais ennui pour le *moi*, gêne ou profond dérangement. Ce qui ne veut pas dire que le souvenir ne figure pas chez le sujet, bien au contraire, mais il s'agit d'une disponibilité que l'on qualifierait de négative, c'est-à-dire qui donne tout son sens en tant que *voilement ontologique* pour l'individu. À cet égard, Renaud Barbaras nous précise, dans *Le tournant de l'expérience* et en parlant très certainement de ce qui « se » cache ou encore « se » retient, « se » *retire* à l'intérieur du souvenir, et qui par là « aussi » *conditionne* tout objet d'apparition, toute conscience donc, qu'à cet égard : « L'invisible n'est autre que la dimension de transcendance du sensible, par essence irréductible, inépuisable.³⁰⁶ »

Puis, reprenant la lecture de l'ouvrage *Le visible et l'invisible*, plus loin, nous lisons que : « Les expériences, des pensées ont autour d'elles un temps et un espace d'empilement, essences brutes et existences brutes, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique.³⁰⁷ »

³⁰⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 151.

³⁰⁵ Henri Bergson, *Le vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2002, nous montre qu'il s'agit d'une « formation de compromis comme l'acte manqué ou le lapsus ou plus généralement le symptôme. Ils contiennent non seulement quelques éléments essentiels de la vie infantile *mais véritablement tout l'essentiel* », p. 451.

³⁰⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Genèse de la chair, *op. cit.*, p. 92.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 153.

Ainsi, chacun des instants est nouveau, tandis que : « Nous n'avons jamais devant nous des individus purs [...] parce que nous sommes des expériences.³⁰⁸ »

L'*entrelacs* merleau-pontien suppose le *flux* indivisible entre nos souvenirs et nous, mais aussi « indépendamment » de nous, sans que ni l'individu apparaisse comme celui qui effectue des choix (de plus ignorant de savoir en quoi il est concerné), ni non plus de telle sorte que le fil tissé entre lui-même et les particularités de phénomènes singuliers contractées dans le monde extérieur puissent être des individualités pures. Le concept de *chair* oublie l'idée-même de singularité, puisque ce monde est donné pour tout le monde sans distinction aucune. Merleau-Ponty évoque ceci : « Déjà le cube rassemble en lui des *visibilia* impossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif.³⁰⁹ »

Ce qui veut dire qu'il ne suffit pas d'attendre que l'être humain surgisse ou vienne à manifester sa position, « son » *être-dans-le-monde*, pour que des *formes* d'apparitions ne puissent plus se livrer d'elles-mêmes comme des *apparaîtres* (de l'étant apparaissant) qui ne ressembleraient pas *déjà* à tel objet désigné. Mais ce descriptif pour une ontologie de la *matière* et du sens est évoqué sous la caractéristique d'un *retrait* qui ne concerne que l'objet pris dans sa figure et sa *corporéité actuelle*. Certes il y a là une *objectivité a-subjective* de l'apparaître comme tel, mais cette universalité des *essences* doit aller jusqu'à ce qui se transforme ou se modifie aussi dans notre chaîne temporelle concrète – et non pas l'inverse.

Nous disons que notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et qui les touche...et à l'ordre du « sujet » nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues.³¹⁰

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 152.

³⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 177.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 178.

Par ailleurs, dans un autre ouvrage, Renaud Barbaras montre qu'il y a trois nécessités, ou étapes, à propos de la phénoménologie du *mouvement* chez Patocka :

. « La question de l'être doit être abordée à partir de celle de l'apparaître : l'ontologie n'a de sens que comme phénoménologie ».

. « L'apparaître ne saurait être compris s'il est référé à un apparaissant, quel qu'il soit : la différence ontologique ne peut être une différence métaphysique ».

. « Il n'y a de dépassement de l'étant (de l'apparition) vers son apparaître que comme mis au jour de sa soumission à une condition d'unité : la différence phénoménologique n'a de sens que comme différence hénologique.³¹¹ »

La première condition consiste à suspendre tout étant apparaissant (*epochè*) ; lorsque ce qui suit montre que c'est sans en référer à un apparaissant que nous comprendrons l'*être* : ainsi il ne faut pas rompre avec cet apparaissant s'il nous faut revenir vers lui en termes de référence métaphysique. Pour la troisième étape, nous avons besoin de dépasser l'apparaissant, mais en le subordonnant à un principe supérieur – soit l'*unité* plotinienne. S'il y a retour à la métaphysique, c'est uniquement en considérant la différence d'un point de vue *originnaire* que nous devons la penser : *originnaire* de l'*un* puisque ce principe d'une unité scindée fonde la « condition » de l'*apparaître comme tel*.

Comment, à partir de là, peut-on dire que (déjà) l'*essence* se *modifie* ? Nous ne demandons pas de prouver que s'opèrent des changements, des *mouvements*, nous voulons savoir s'il est possible « de les dire », de les discerner ? À la question de savoir à quoi renvoie cet exercice, nous répondons que ce n'est qu'en vertu de la nature d'un *progrès* qu'il s'agira de montrer « d'autres » *formes* de progrès *immanents* bien que l'expérience qui recouvre leur *virtualité* n'ait pas encore été le lieu d'une expérience. Ou bien quelque chose a déjà fait l'objet d'une progression (c'est-à-dire comme quelque chose de réalisé) pour qu'à coup sûr nous puissions en faire l'expérience.

³¹¹ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, Le sens de l'ontologie, *op. cit.*, p. 47, 48.

On pourra peut-être croire que la méthode est empirique, puisqu'elle semble partir de ce qui se produit effectivement, de ce qui est *actuel* ou contractant une part de l'apparaissant, en référence à ce qui n'apparaît pas, en rapport à cette part qui appartient à l'*être* mais qui quelque part « ne semblerait pas » être non plus la « totalité » de cet être-là. Mais en réalité, ceci n'a que très peu d'importance de savoir si une certaine chose s'est produite, ou bien pas. Nous disions plus haut qu'il s'agissait de considérer « toutes » les différences comme épuisées dans cette part de *Être*. Que ce n'est qu'en s'attendant dorénavant à ce qui est *inattendu* dans l'apparaissant, que nous le dé-couvrirons. Par là, quand il s'*est* produit quelque chose, nul ne peut nier que *virtuellement* ceci était *actualisable*, sinon en fait, du moins *en droit* ; ce qui, du coup, indique une épaisseur que nous ôtons de la matérialité empirique et qui fournit bien le matériau ou la « condition » de *ce* qui est « sur le point » de se faire, *juste sur le point*.

La question est de comprendre ce qu'une expérience concrète peut encore montrer d'autrement réalisable si seulement une composante de la *totalité* intotalisable en avait modifié le cours. La conséquence en aurait été très certainement profondément différente (les *essences* révélant sous d'autres facteurs, sous d'autres traits ce qui se réalisa) toutefois l'*Être* de l'apparaître eut été identique. Car l'apparaissant dissimule (pour toujours) un « principe » de *différences internes* et il convient de les discerner comme *originarité* et « condition » de l'apparaître, quel que soit cet apparaître-là. D'où cette double exigence pour la métaphysique :

. Être en mesure de saisir ce qui n'est pas, à la fois par pur *retrait* et aussi à cause de ce qui apparaît, tandis que cette forme des apparitions que nous tentons de substituer reste entièrement ignorée à cause du « principe » des *différences*. Soit, si nous en avons une idée, c'est que nous conservons un faux principe d'identité, abstrait et rationnel – puisque c'est par définition *autre chose*.

. En imaginant que nous parvenons à surmonter cette première difficulté, il reste à rétablir le *flux homogène* par le fil de notre *intuitivité*. Ce *flux* montrera un caractère tout personnel, mais cette personnalité est un *être-au-monde*, et en tant que tel, le sujet vient à emprunter *au-dehors* certaines *donations irréductibles* à ce qui va ainsi constituer son *unité*. Il faut croire que nous pouvons en connaître quelque chose, puisque c'est comme cela que nous *existons*, lorsque nous demandons à la phénoménologie de nous y conduire.

En outre selon la personnalité, chacun des *changements*, chacune des *modifications* ne se ressemble pas non plus, est un argument qui n'a pas sa place à l'endroit où le *flux* du caractère de chacun émane d'un *droit* de la *constitution onto-génétique* et n'est en aucun cas, dans son *essence* du moins, relative au *moi* seulement. Le *moi* peut choisir en fonction de ce qui lui semble raisonner le plus fort dans son être intime, mais ceci est *de source* « antérieure à l'expérience subjective ». Si l'on souhaite donc avoir affaire à « des individus purs », il faut s'extraire de notre expérience du monde. Cette extraction fera que nous ne serons plus des êtres incarnés et ce que l'on découvrira n'aura plus la vivacité du *flux* ou cette « vibration ontologique » qui en même temps n'est redevable que de l'*acte* que je viens de commettre. Pour sortir de cette *aporie*, il faudrait qu'il ne soit « jamais trop tard », mais s'il n'est jamais trop tard c'est que le *temps* n'est pas passé ! La difficulté revient donc à considérer, depuis le *flux* universel, ne compte pas le temps qui défile (ou pas seulement), la dimension *moïque* de l'individu comme *pré-existant* à lui même, comme *être-au-monde*.

Proposer une solution reviendrait à trouver l'*eidétique* où l'individu *moïque* « peut » exister, tant sur le plan de l'existence elle-même, qu'au niveau de la démarche tout intellectuelle ou conceptuelle permettant d'en revendiquer le droit. Pour le premier point, nous rejoignons Kant et l'*intuition sensible* ou les cadres de l'entendement ; mais pour le second point, il convient de nous efforcer à en connaître quelque chose – en reproduisant fidèlement, mais avec nos outils

philosophiques, le schème qui se produit naturellement en nous. Cela, nous l'obtiendrons, comme le dira Bergson, par un mouvement contre-nature, c'est-à-dire où l'intellect produit un effort à contre-courant pour rejoindre ce que livrent les *esquisses d'une intuition*. Donc, à défaut de savoir ce qui se produira, à partir d'un instant, tout juste l'instant d'après, il s'agira au contraire de voir sur quel « seuil » le temps opère « sa propre » *succession*. Soit, à partir de quel instant il est envisageable pour l'être :

. Tantôt d'apparaître. Ce qui veut dire que ce moment renvoie inéluctablement à ce qui aurait pu le priver de « son » apparition, ou de ne plus *durer* – alors qu'inversement, il *dure*.

. Tantôt, d'apparaître comme tel. Ce qui conduit à d'autres types d'apparitions qui ont autant de raisons suffisantes pour ne pas s'être montrées pour que se produise « cet » apparaître-là.

Nous ajoutons que ces deux termes ne font qu'un seul instant, ou moment instantané. Pour ce motif, nous nous interrogeons, avec Paul Valéry, sur cette question qu'il exprime dans *L'homme et la coquille* : « Que sommes-nous, sinon un équilibre instantané d'une foule d'actions cachées ?³¹² »

§35. Sujet et fait.

En ce qui nous concerne, nous garderons cette *épaisseur de durée*, nous tenterons non pas de faire pivoter ou varier les *idéalités* mais les *faits* (tels que nous les avons définis³¹³) entre eux. Ceci peut paraître absurde, car soit l'objet est réalisé soit il ne l'est pas, et il semblerait totalement inutile de scinder le double instant par une appréhension d'un type bâtard, entre le présent et son propre passé ! Cependant, le *présent* échappe à notre conscience et nous devons nous armer de cet outil pour comprendre au moins la possibilité qu'a l'objet

³¹² Paul Valéry, *L'homme et la coquille*, Paris, Gallimard, 1937.

³¹³ En tant que tels et par là disposés de manière encore *indéterminée*, ou pas encore réalisés comme expérience.

« d'apparaître autrement » que ce qu'on aurait pu en attendre précisément – voire indépendamment (ou comme désolidarisé) de cette *attente*. Insistons. Ce qui *constitue* le présent, comme ce qui a à passer tout en fournissant de quoi alimenter la « faille » subjective – le « jamais plus », doit être considéré dans son « autonomie de principe » pour permettre d'expliquer la nature du fait. Or, toute *attente* offre deux dimensions :

. La dimension psychologique et superficielle. C'est l'idée d'une anticipation sur ce qu'il est plus ou moins possible de réaliser ou de faire. Il y a bien là une *durée* psychologique (bergsonienne), à laquelle nous soustrayons la part de l'illusion subjective. N'en conservant que ce qui *dure*, et laissant de côté la représentation d'un *moi* attribué à un certain sentiment déterminé, il reste le *moi* désintéressé, celui qui se laisse vivre dans ses propres *changements*.

. Puis, au niveau de « l'attendre rien », de ce que le *moi* pose sans ne rien savoir du *non-moi* qu'il pose pourtant comme pure *transcendance*. Il arrive donc « un autre fait », que par un obscurcissement de la conscience, il devient impossible d'appréhender concrètement. Le fait est ce qui se fera quand il arrivera, bien que :

. Tout ce qui s'y présenterait soit nécessairement *déjà-là* ;

. Ce soit le *moi* en personne qui le ou s'y détermine ;

. Il soit pourtant impossible de le définir avant qu'un événement *actuel* ne vienne le révéler.

D'un autre côté, c'est-à-dire cette fois *du côté du sujet*, si nous percevons sans erreur d'interprétation, comment expliquons-nous que l'objet change tout à coup et qu'il se trouve nécessairement modifié dans l'instant où nous en faisons l'expérience ? Il faudrait inclure un coup de théâtre susceptible d'induire en erreur l'individu qui se promène pour que des objets se modifient constamment sans qu'il en soit averti. Cette description, si on la prend au sérieux, révélerait une « soi-disant » réalité, de plus qu'elle aurait mis notre espèce en péril, comme l'*intuition* est encore un prolongement de l'instinct animal,

c'est aussi bien l'espèce animale tout entière qui en aurait été également menacée. Le développement de la nature nous montre bien que l'inadéquation ne rime pas avec l'inadaptation, bien au contraire. Il faut alors croire qu'en dépit d'une connaissance parfois opposée aux faits qui se réalisent, il y a une sorte de garant à l'édifice, la plupart du temps plus adapté par la façon d'opérer à notre insu dans cette inadéquation aux attentes.

Bref, nous acceptons plutôt que le *réel* nous prenne de court lorsqu'il s'agit d'évaluer les phénomènes du point de vue de la *conscience*, mais nous ne pouvons empêcher le philosophe d'y voir en même temps une structure où les objets varient conformément à une complexification *immanente* conforme au *réel*. Que pour atteindre cette *forme*, nous devons admettre que la « structure » du *temps* possède des « rythmes également différents » auxquels nous avons pourtant, sans le savoir, un accès immédiat. À cet égard, Elie During précise que, pour Bergson : « Si « Durée » doit toujours s'entendre au pluriel, du point de vue des différences de tensions entre plusieurs durées, on a toutes les raisons de se méfier d'une Durée universelle qui serait le tout des Durées, le tout de la Durée.³¹⁴ »

Or, comme cet exercice que nous proposons consiste à aborder pleinement l'objet non réalisé *encore* tout en faisant comme s'il l'était, nous disons que ceci est de loin impossible. Mais cette impossibilité se vérifie uniquement lorsque l'on souhaite encore conserver l'expérience concrète et intégrale. Or, nous devons sortir de l'empiricité, en laquelle nous demeurons constamment enfermés et qui empêche toute métaphysique à partir d'un monisme philosophique. Cette approche reviendrait à se passer de l'*intuition* tout en faisant comme si, par la seule raison consciente, nous pouvions encore résoudre cette difficulté, en rattachant « abstraitement » des faits qui n'ont pas eu lieu et qui n'ont pas lieu d'avoir lieu ! De plus si *sujet* et *fait* coïncident, c'est bien par ce qui « échappe » dans la *durée*, non

³¹⁴ Elie During, *Lire Bergson, Temps kaléidoscopique et temps universel*, sous la direction de Frédéric Worms et Camille Riquier, Paris, Puf, 2011, p. 142.

seulement parce que cette dernière s'organise toujours comme on ne s'y attendait pas, mais aussi à cause de ses propres variations internes, c'est-à-dire *objectivement*. Et c'est bien à ce niveau que nous devons la comprendre, cette *durée*, donc à partir de la *totalité* de ses *mouvements* objectivants (*virtuels*) susceptibles d'être opérés lors ou partant d'un instant *actuel* – quel qu'il soit. Afin de pallier ces difficultés, Bergson propose un saut ontologique, lequel nous place directement au niveau de « la » *durée* bien que nous ne fassions que passer par des *durées* multiples qui seraient capables de nous mettre en relation avec une soi-disant *durée universelle* – et par là abstraite.

Toutefois, au lieu d'*attendre* que l'objet que nous expérimentons nous renseigne avant son apparition, car « ce qui est fait est fait » dirait Jankélévitch, notre moyen d'accéder à cet objet avant qu'il n'arrive, ce champ consistera en deux points :

. Premièrement, nous enrichissons les *essences*, non pas d'un *fait* ou de plusieurs *faits* abstraits, mais d'une « texture intermédiaire » (ou « épaisseur » du *temps*) laissant suggérer que « si l'on en est dépourvu », de ce matériau, (soit servant de « condition *transcendantale* de l'expérience »), nécessairement, aucun *fait* ne « parviendra » à se réaliser. De ce point de vue, il y a plus dans les *essences virtuelles*, bien que l'expérience n'y figure *pas encore*. Cependant, au sein de la variation des rythmes, il doit nécessairement y figurer la nature de ce qui tend à se réaliser *tel* qu'il se réalisera – tandis que la *matière* elle-même l'ignore *encore* (voire, ce qui s'ignore *en soi* !). Ce qui nous conduit vers cet autre point :

. D'un autre côté, c'est encore pour un sujet que ces variations de rythme peuvent être données. Il revient à notre analytique d'inclure dans leur différence, l'écart où nous nous trouvons nous-mêmes dans notre appréhension subjective. Cet écart se décline en deux moments :

. Un premier moment au niveau de la conscience, car nous appréhendons toujours autre chose que ce à quoi l'on s'attendait ; mais cet « autre chose » *figurait* au sein de la multiplicité elle-même.

. Par conséquent, l'autre moment consiste à faire remonter l'*inattendu* dans la *constitution* de ces rythmes : ce qui veut dire que ces derniers « n'avaient pas d'autres choix » pour permettre une expérience, un fait, une apparition, que d'être livrés sous « cette » *forme* d'apparaître. Ceci par le cheminement de la *durée* à laquelle cet apparaître devient la résultante.

Insistons. Toute *essence* vise une *détermination* dans un *milieu* homogène et, en tant que *visée*, elle en a forcément l'objet. Ce qui veut dire que ce *milieu* ne précède pas ce en vertu de quoi il s'y présente une éventuelle (*virtuelle*) adaptation. Il faut cesser de penser qu'un *milieu transcendant* serait préexistant, qu'il y aurait un sol prévalant. Aussi, ce dernier ne risque pas d'être confondu avec une expérience que le sujet réalise, puisqu'il reste et demeure à l'état *virtuel*. L'objet est donc bien « autre chose » au moment où il est seulement *visé*, de ce qui deviendra peut-être par la suite l'objet d'une expérience concrète, un *vécu de conscience*. Cet argument vaut pour « condition » d'une connaissance ontologique de l'*être* – tant il se confond avec la « condition » de la *constitution temporelle*. C'est à cet instant que l'on parlera d'une *totalité*, cela dit paradoxalement au prix de « n'en rien connaître » pour ce qui va s'avérer concrètement. Ce point est *transcendant* car il va dépendre d'autres enjeux à la fois :

. Entièrement étranger au terme de la circonstance, où c'est en fonction des éléments extérieurs que se révélera l'expérience tout entière ;

. Puis également familier à cause de ce que l'objet *deviendra* dans son rapport à ces essences-mêmes, soit au niveau des degrés d'affinités ou de non affinité. Par cette opération, il se présentera une *distorsion* de l'objet réel afin de conserver le flux. C'est d'ailleurs ce point *phénoménologique* qui va nous permettre d'établir une « psychologie de l'inconscient », puisque notre *intentionnalité* nous (le sujet) *transcende* sans jamais savoir jusqu'où l'objet extérieur *visé* va compromettre ou *modifier* encore nos expériences à *venir*. Ainsi, la véritable question est celle qui consiste à savoir : *jusqu'à* « quel

point » va-t-il y avoir *modification* pour qu'un *fait*, voire *tel fait*, puisse apparaître *encore* dans la *durée* ?

Par là, notre « texture intermédiaire » n'est pas extérieure, bien au contraire, elle signifie ce lieu commun où nous ne sommes pas encore arrivés à l'expérience, mais nous avons quitté l'accumulation *statique* des *souvenirs* disponibles. C'est ici la dimension de la personnalité qui va définir ce qui reste sous la forme d'une inconnue jusqu'au moment de l'*actualisation*, c'est-à-dire quand il sera trop tard pour occasionner autre chose encore.

Ensuite, « parvenir à » signifie ici qu'il n'a pas besoin de parvenir nécessairement, mais que ceci peut contenir une *visée subjective* qui le réalise en complémentarité de cette condition ; seulement, l'essentiel qui distingue la *matière* d'un côté et le *souvenir* de l'autre se laisse traduire dans le versant ontologique, et cette supposition revient à ce double point :

. Observer ce qui n'est *déjà plus* du passé, mais ce qui *n'est pas encore* présent, afin de réduire la distance avec l'inaccessible.

. Ensuite, pour qu'il devienne *présent*³¹⁵, nous savons pertinemment que la *structure du souvenir doit encore le permettre* (nous soulignons), et qu'il suffira d'interroger les *conditions* sous lesquelles un *passé* progresse et se gonfle pour obtenir la *condition d'actualisation* (ce sans quoi le présent est impossible).

Ajoutant à cela l'introspection du sujet, laquelle n'a d'ailleurs pu se réaliser que selon les conditions semblables de la réalité, il faut, ensuite, intégrer l'*essence du moi* selon son incapacité à se souvenir – conformément aux mêmes lois. Non pas à cause d'une déficience mnésique, mais bien par contracture du présent qui vient empêcher le passé de se réaliser comme tel.

En conséquence, la réalité ne permet pas que l'on dissocie *ce qui se réalise* lors d'une expérience, et l'ensemble qui l'aurait non pas

³¹⁵ Nous verrons, au niveau des considérations de Maldiney sur la *présence* à l'égard du sujet psychotique, quel est le rôle primordial que l'on peut attribuer à l'hétérogénéité des *qualités* qui parviennent à la conscience, voire qui *peuvent* seulement parvenir comme *telles*.

véritablement constituée mais qui se trouve en être la *condition même*. C'est ce que Merleau-Ponty a bien montré dans la jonction entre le *fait* et les *essences*. Aussi, peut-on demander, pourquoi sont-ils différents ? Il s'agit d'un même jeu, mais dont l'une des faces renvoie (réfléchit) à l'endroit de la conscience, tandis que l'autre à *l'envers* comme les deux pans ou côtés d'une même pièce, c'est-à-dire complémentaire à se qui se laisse présenter. Ainsi, le *corps senti* et le *corps sentant* sont décrits par « deux segments d'un seul parcours circulaire.³¹⁶ » Or, ce qui peut interpeller le philosophe, c'est que de segments, il n'y en a pas qu'un seul mais deux ! Le premier argument qui en ressortirait, c'est qu'ils ne s'épuisent pas, quoique l'un n'aille jamais sans accompagner l'autre, c'est-à-dire au-delà.

À ce niveau, nous ne disons rien de ce que ces deux segments représentent, ni de ce qui les unit. Est-ce que nous pouvons en déduire qu'ils sont en tous points solidaires, au sens où l'un implique l'autre sous un régime ou un angle des tolérances, et vice-versa ? Une telle approche ruinerait définitivement toute entreprise cherchant à saisir leur recoupement autrement que par une *transcendance* qui excède notre pouvoir de compréhension. Si *transcendance* il y a, celle-ci ne peut qu'être rattachée ontologiquement à une forme de *limite* qui la clos sur elle-même. Ou bien le phénomène n'apparaît pas ou bien ce que présente la *transcendance* ne s'inscrit pas dans une « limite » que nous décrivions arbitrairement, mais rien ne dépasse cette limite opérant à ce double niveau. Il semblerait donc plutôt que nous n'ayons affaire qu'à une seule chose, mais comment expliquer que celle-ci se divise uniquement en deux éléments ou en deux groupes ? En outre, si nous parlons d'un *monisme* sous-jacent, il est impossible d'évoquer l'idée d'une irréductibilité des moments. Il reste donc à décrire cette propriété insaisissable de l'*Être* conformément à ce qui, par *essence*, n'est pas plus saisissable alors que par définition cela, n'a rien de saisissable.

³¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 180.

Nous tenterons une approche du *débordement* de tout ce qui se laisse dire, comme ce qui « n'offre pas un plus grand » débordement sur le plan de l'*être*. Comprenant bien que le *débordement* est « condition » de l'apparaître, il devrait convenir à une méthode qui fait que ce qu'il est impossible d'en exprimer n'en soit rien de moins pour autant. Cette approche se veut essentiellement négative, ou plutôt *soustractive*, mais sur un « double niveau » :

. Celui des *essences*, garant d'une *ontologie* d'un point de vue *cosmique*.

. Et celui des faits *pour* un sujet qui n'appréhende ces essences que lorsqu'il est trop tard pour en exprimer le fond. Or, comme nous l'avons bien montré, cette impossibilité relève tout également des lois de la *matière* inorganique.

§36. La métaphore de l'objet.

La *métaphysique du sujet* doit se découvrir ou se construire selon une double exigence :

. Que les *faits* tels qu'ils apparaissent dans l'expérience (soit le monde de l'apparaissant), ne soient « jamais » donnés ou décrits (par concept), mais que leur accès « renvoie » implicitement à une nécessité d'*essence* qui leur soit *corrélative*. Ces *faits* bénéficient d'une « autonomie », au sens où l'objet ne peut pas ne pas apparaître sans *en* modifier le « contenu » :

- Tantôt *sous l'angle* de leur « apparaître effectif » au cas où ceux-ci viendraient à apparaître de nouveau, ou même lorsqu'il n'y a pas encore apparition et que, bien que certaines ne se réaliseront peut-être jamais, bien qu'elles y soient contenues tout autant. Le problème consiste bien en la « délimitation », entre ce qui se pourrait mais qui, pour des raisons que nous ne maîtrisons pas *pour le moment* (et que finalement nul ne contrôlera jamais !), serait empêché en vertu de ce qui se présente d'*actuel* ; et ce qui n'a véritablement pas lieu d'être au niveau des *essences*. Cette distinction permettrait de savoir

ce qui relève du *réel* ou du simple *fantasme*, voire de l'imagination seulement.

- Tantôt sous la modalité d'une « différence intrinsèque ».

. Toujours est-il qu'il ne peut y avoir plus de *différence* que nous n'en trouvons « en nature » dans le *principe* même de l'engendrement du *mouvement*, et qu'à cela nous subordonnons *tout devenir*, tant *virtuel* que, précisément, *actuel*. La difficulté sera, sans doute, de considérer les *modifications* apportées au niveau d'une expérience réelle, ou vécue « au même plan » *que* d'autres types de *modifications* – y compris lorsqu'il ne se présente rien de nouveau (car là aussi deux moments ne se ressemblent pas, apportant avec eux leur *différence* interne *in-apparaissante*). Mais dès lors que cette *différence* vient aussi à se manifester, c'est-à-dire à notre conscience, le *devenir* n'est pas semblable ou bien n'est plus semblable dans son propre fond à ces *non-apparitions*.

Au niveau d'un tel *devenir*, il doit figurer la raison d'une différence qui ne se laisse pas entrevoir pour le sujet, ce qui conduit ce dernier vers un « type ou un genre de déterminations » englobant de part en part un genre d'*indétermination* qui ne figure pas moins dans la nature du *mouvement*. *Indétermination* et *déterminations* sont ainsi *enroulées* au sens où la *chair* merleau-pontienne comprend à la fois l'*être-au-monde* et le sujet. Ce point n'est pas sans renvoyer à l'idée d'un *refoulement* qui ne serait pas originaire, puisque c'est tout aussi bien dans le développement normal que ce « retrait » s'effectue. On peut à la rigueur se demander ce que recèle un *refoulement* authentique, d'aspect psychologique, c'est-à-dire un lieu où le *débordement* de l'*être* sur l'existant empiète sur le *devenir du sujet*.

Cette *modification en droit* par laquelle passe un *mouvement* subsiste dans un *retrait* de l'objet qui est visé – ce malgré l'instant où le sujet s'en empare comme *mienneté* d'une expérience qu'il réalise, et où il en est toujours donné « autre chose encore », mais de cet « autre chose » qui n'a rien d'indéfini et n'a rien non plus de subjectif pour autant. Ainsi les *limites* que nous observons ici et ne faisons

qu'observer ne sont rien de moins que ce qui est effectivement réalisé lors d'une expérience, car *tous* les écarts y sont « déjà » contenus en germe. Ce qui veut dire qu'au lieu d'être dans l'abstrait et de voir ce qui correspond au *monde réel*, c'est en celui-ci que nous nous plaçons d'emblée afin d'exprimer notre maximum de différence, et d'y rapporter ensuite tout ce qui peut y être appliqué par notre subjectivité. C'est d'ailleurs pour cette raison, que nous tenons compte de cette *modification* d'un point de vue *transcendantal*.

Comment peut-on y aboutir, puisque nous en refusons toute description conceptuelle, *a priori* ? En instaurant une méthode qui permet de faire apparaître l'instant *limite*, lequel justement « sert » la condition de l'apparaissant au même titre que la *forme* d'une « expérience possible ». En-deçà de cette *pré-constitution*, rien ne peut apparaître, lorsque par elle s'opèrent les *modifications* en question au sein de l'*apparaître comme tel*. Mais de telles *modifications* sont, encore une fois, entièrement subordonnées à ce qui leur sert de condition, soit notre *limite* ou « seuil » de toute phénoménalité envisageable. C'est exactement ce point qu'il convient d'entendre par la *forme-du-monde*. Ce qui veut dire que notre philosophie se place uniquement à hauteur du *transcendantal*, comme condition de l'apparaissant, et ne parle pas du point de vue de l'expérience concrète, puisqu'elle l'intègre comme tel, tel que l'objet vient à apparaître.

. Bien que par condition, il n'y a rien de moins que tout ce qu'une expérience nous offre dans sa singularité, on s'interrogera sur cette distributivité de la *chora* du monde et du sujet. L'ambition suppose donc que c'est : « Le mouvement qui rend l'étant ce qu'il est, [...] qui unifie, entretient la cohésion, synthétise les déterminations de l'étant.³¹⁷ » Deleuze dit à peu près la même chose à propos de Bergson :

³¹⁷ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 31.

Jamais l'espace et le temps ne « mordent » l'un sur l'autre, ni ne « s'entrelacent », quand il maintient que seule leur distinction est réelle, il ne renonce en rien à l'ambition de Matière et mémoire, qui était d'intégrer quelque chose de l'espace dans la durée, de trouver dans la durée une raison suffisante de l'extension.³¹⁸

Par conséquent, fournissons une explication en rapport à la méthode d'achoppement d'un tel *mouvement*, en lequel : « La durée comme multiplicité virtuelle implique un seul temps, mais la durée comme multiplicité est ce seul et même Temps.³¹⁹ »

. Nous faisons comme si le *flux des essences* était parfaitement translucide (à peine visible mais visible tout de même, mieux : obscurci). Tel l'artiste qui, lors de sa création, ne sachant pas encore très bien ce qui résultera de son œuvre, pressente néanmoins des réalités objectives (*se faisant*), ou déjà perceptibles à ce niveau des soubassements de l'*eidōs*. En imaginant laquelle de ces parts *compossibles en droit*, au sein de la *multiplicité* qui compose un ensemble *virtuel*, va *devenir actuelle* (et aussi comment ?), on peut *idéalement* se « transposer » de l'autre côté, où d'ordinaire nous n'avons qu'affaire à de simples apparitions. Mais ces deux termes d'un *devenir* « commun » font plus que coïncider, car ils ne peuvent exister l'un sans l'autre. Ce qui nous conduit à cette conclusion que :

. D'une part, l'objet précis qui se détermine (qui se dessinait comme *factualité à venir*) « se retire » dans sa réalisation même, pour faire place à « autre chose », c'est-à-dire distinct (en degré) de l'avènement qui se présente comme expérience vécue.

. D'autre part, et néanmoins, cette abstraction (ou *idée*) de la réalité empirique efficiente se « retire » (absolument) comme *fait* distinct des *essences* qui préparaient et ne faisaient « que » préparer ce *fait*. D'un côté nous avons affaire au pôle sujet, c'est-à-dire à l'ensemble des faits qui s'enchaînent pour un point quelconque capable de réaliser d'autres types d'expériences. De l'autre côté, nous y trouvons l'ensemble des déterminations *transcendantes*, tant

³¹⁸ Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, op. cit., p. 88.

³¹⁹ *Ibid*, p. 83.

internes (pour ce qui est du *moi*), *qu'*externes (la circonstance ou le lieu propices à un genre d'apparition, par exemple), susceptibles d'engendrer après coup une *modification* interne. Dès lors, nous pouvons parler d'une « irréductibilité » - dans l'exacte mesure où il ne s'agit que du *même*, entre le sujet et sa propre *constitution*. Notamment, par celle-ci nous évoquons l'idée d'un individu déjà en proie, en quelque sorte, à ce qu'il est à même de pourvoir *en droit*. Bien que rien ne soit « encore » joué, car même si tout ce qui revient au moi dans ses agissements n'est qu'une faible part, un *presque rien*, il en va de l'entière liberté qui reste encore contenue dans la *totalité qui s'effectue et se réalise*.

Au fond, qu'importe de dire que l'objet est *déjà* apparu ou bien qu'il *va* apparaître, même si encore une fois ces deux formes sont distinctes. Nous faisons correspondre, ou plutôt nous rétablissons cette correspondance primitive, entre une distinction *en fait* et une distinction *en droit*. En d'autres mots, ce qui diffère entre notre passivité (lorsque par exemple nous sommes placés dans l'accoutumance) et un apport de ma personne en tout état de conscience, « coïncide » avec la nécessité *pour* ce qui est à apparaître *d'apparaître autrement* dans le déploiement du *temporel*. Et quand nous parlons d'une « coïncidence », il ne suffit pas d'entendre de la similitude, mais un genre pour des singularités à *venir*, des *flux* que le sujet contracte au moyen d'une *intuition*, et à partir desquels s'exercent notre indépendance et notre entière *liberté*. Indépendance qui n'est pas un absolu, puisque nous restons bien évidemment tributaires des *essences* auxquelles nous appartenons, mais auquel le *moi* « n'est pas *réductible* » dans ses déterminations à *venir*. C'est en ce sens que nous parlons d'une « métaphore de l'objet », et non plus d'un « renvoi » entre les *signifiants* comme le pensait Lacan pour la métaphore du sujet, pour qui : « La métaphore est radicalement l'effet de la substitution d'un signifiant à un autre dans une chaîne, sans que rien de naturel ne le prédestine à cette fonction de phore, sinon qu'il

s'agit de deux signifiants, comme tels réductibles à une opposition phonétique.³²⁰ »

Or, Lacan n'exclut pas que cette chaîne s'appuie sur un fond plus proche de l'objectivité, puisque les *signifiants* sont bien réductibles à une opposition phonétique. Il doit bien y avoir, dans la fonction de phore, une possibilité d'engendrer la chaîne de succession ou d'une association. Toutefois, c'est « encore » sur la base d'un « noyau subjectif » que cette chaîne est articulée, ce qui ne permet pas de montrer comment de celle-ci il parviendrait encore à réaliser les choses d'une toute autre manière— sans que pour autant soit évoqué un autre sujet, un autre individu (je souligne). L'intérêt d'une approche *ontologique* est que, paradoxalement, rejoignant un aspect de la *constitution* sans sujet, nous évoquons *tout le sujet*. Au lieu de dire que l'objet est déjà du subjectif, il nous appartient de montrer, à l'inverse, que *tout sujet est déjà objet*, et que c'est bien « cet » objet — c'est-à-dire *objectivement* , qui opère selon une règle que Nietzsche évoque sous l'idée d'une *plasticité apollinienne*.

Ainsi, quand nous parlons d'un *autre* objet apparaissant ce n'est plus en tant que *signifiant* ou, par analogie, tous les autres objets qui étaient également présents jusqu'ici pour un *moi* susceptible d'en éprouver la « synthèse », les représentations inconscientes ; mais cette distinction *en nature* qui ne laisse jamais aux *essences* l'occasion d'apparaître « comme telles » sans que, du moins, quelque « voilement » n'y accompagne l'effet produit. Ce *retirement* est alors double, mais procède d'un recoupement intérieur à la phénoménalité, entre ce qui permet la *modification* jusqu'à un certain point, puis la *constitution* des *essences* toujours contractables *en droit*.

Nous distinguons alors cette *essence* d'objet *se retirant ontologiquement*, de tous les autres qui restent pourtant bien, au même titre, *originellement* présents. Pour autant, ces derniers disposaient bien de ce mode du *retrait* singulier (voilement du même ordre que ce qui apparaît), qui définit la *condition* d'une apparition concrète, mais

³²⁰ Jacques Lacan, *écrits*, La métaphore du sujet, *op. cit.*, p. 890.

qui « n'est pas mise en œuvre » au moment où s'est opérée la sélection d'un fait particulier au détriment des autres possibilités : autrement ce seraient bien celles-ci qui seraient apparues *et non pas telles autres encore*. Ce qui prouve qu'il y a bien *déterminité* d'un fait à hauteur de l'*essence*.

L'apparition n'est pas, pour ainsi dire, l'effet d'un coup de théâtre. Il n'y a pas plus une prédestinée, c'est l'inverse que nous décrivons, à savoir, qu'il y a une part d'imprévisible mais dont les recoupements se retrouvent à la fois dans les phénomènes qui apparaissent et aussi – mais bien selon l'*indéterminité* des *devenirs* - au niveau du pré-apparaissant. Ce qui veut dire que nous faisons remonter l'imprévisible plus haut, dans les *essences*, sans pouvoir dire que celle-ci ne sont *pas moins* « co-déterminantes » pour ce *qui va* apparaître – ou qui est à même d'apparaître puisque le principe d'engendrement est unique.

Par ailleurs, aux abords d'une conscience qui se représente la *succession* des phénomènes empiriques, il y a bien ce que nous appelons l'appréhension subjective, laquelle n'a absolument pas accès (consciemment) à ce qui *s'appréente virtuellement*. Et il faut bien qu'il y ait quelque correspondance, de sorte que pour quelqu'un qui opère consciemment des choix, il peut y retrouver tout de même certaines similarités dans les phénomènes *qui se réalisent*. Qu'est ce qui fait que les décisions prises par un individu l'impliquent « non seulement dans ses cheminements inconscients », mais encore à hauteur de ce qu'il est à même de réaliser ou de ce qui advient au terme de sa conscience comme relevant de sa personnalité mais aussi de ses choix ? Ce moment permet d'inclure la différence ontologique qui opère dans le *milieu* de notre conscience, en laquelle nous avons bien pour information quelque chose d'étranger à ce qui va effectivement se passer, nous n'en sommes pas pour autant entièrement étrangers.

C'est ce que l'on veut dire par « conscience *de* ». Non pas que l'individu sait ce qui va se produire, que sciemment il fait ceci pour engendrer cela, car une telle cohérence entre le prévisible et le fait est

une absurdité. Au lieu de cela, ce dont l'individu prend conscience est uniquement cet écart proprement dit, ou plutôt l'épaisseur impénétrable qui le sépare inexorablement de ce qui sera avéré ultérieurement à *partir* de « ses » choix. Ce moment n'est en aucun cas à dessein de créditer la *culpabilité*, puisque lorsque l'on ne fait rien, cette *culpabilité* nous incombe tout également. Au contraire, si nous sommes responsables, pour le moins, soyons-le pleinement.

Dans ce qui pousse à faire *tel* choix, même si la réalité est inconsciente, le sujet peut se reconnaître, à la fois par l'incidence de ses propres actes comme en dépit des actes qu'il commet lui-même. Soit, il peut reconnaître autant qu'un autre que : lui n'aurait d'une part pas fait cela ; et que d'autre part, même s'il l'avait fait à l'identique, les conséquences auraient été fort différentes. Et si cela influe jusqu'à notre conscience, il n'y a aucune raison pour que le niveau d'influence soit déjà présent à un stade antérieur de la *constitution* : bien que nous n'en ayons aucun accès, il n'en reste pas moins que la nature de notre conscience contracte à un niveau moindre l'ensemble du contenu *virtuel*. De toute évidence, ce qui a lieu n'est pas apparu par pur hasard. Lorsque l'individu se retranche derrière des obligations, ses nécessités ne sont pas des nécessités d'*essences* puisqu'elles ne font « que » concourir à sa liberté individuelle – pour autant que des essences s'y dessinent conformément.

Autrement dit, ce n'est pas parce que nous n'y avons *pas accès*, qu'un genre particulier de déterminations ne nous est pas « également » attribué par notre conscience – bien que subjective. Il peut s'agir en outre d'une modalité de langage qui ne se laisserait pas partager. Toujours est-il que sur le plan d'une émergence vers un niveau de conscience, nous observons certains signaux, garants de leur représentation. La particularité de ces signaux est, comme nous le soutenons depuis le début, qu'ils arrivent « trop tard » et que ce n'est bien souvent (ou toujours) *qu'après coup* qu'il est possible d'en définir tout le *sens*. D'une part le *sens* en question, c'est-à-dire « ce » à quoi le phénomène « renvoie » dans et pour la vie en général ; mais

surtout, voire également, le *sens* pour les phénomènes à *venir*. La question devient alors : comment va-t-on pouvoir découvrir les *horizons hylétiques* de toutes déterminations à *venir*, d'autant plus que ce n'est *qu'*à partir des représentations de conscience – ou bien plutôt de ce qui *n'est plus* le *flux* homogène – que nous les entendons ? Là où rien n'est plus d'aucune nécessité causale, il faut y établir un style, un rapport. Comme le dit Patocka : « Monde et horizon. Il y a de « l'horizontal » qui peut être amené à l'intuition, et il y en a qui ne le peut pas, ou du moins jamais entièrement.³²¹ »

Qu'entendons-nous par là ? Husserl parle des *horizons hylétiques de conscience*, pour évoquer la matière constituante de celle-ci, dans son devenir propre. Cependant, ici, il ne s'agit plus d'un *remplissement immanent*, mais de « ce qui », dans le *remplissement*, n'entre pas dans le donné intuitif. Nous disons « ce qui », car une partie y figure encore, et l'on se demande alors quelle est cette parcelle qui échappe, ne pouvant pas être ramenée à l'*intuition*, tout en étant quelque part en étroite relation avec l'*apparaître comme tel* ? Ainsi, « sans être en soi ni égoïque ni non égoïque, cela concerne aussi ce qui ne relève pas du moi.³²² »

De même, la différence de grandeur est indéterminable et, pour tout dire, *in-ajustable en droit*. Ce qui ne veut pas dire que la réalité concrète ne profite pas d'une certaine *forme* entre les termes hétérogènes entre eux, mais que nous « en ignorons » le principe et son efficacité. C'est bien ce moment qui montre l'intérêt d'y trouver le lien et « aussi » le rapport « unique »³²³ entre le *flux* de la multiplicité homogène, et la part co-constitutive du *néant*, de ce qui « n'est plus » l'*être* comme tel. Pour le définir, Patocka parle de : « l'Unité du temps.³²⁴ »

³²¹ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 216.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*, p. 218, où nous lisons que : « la règle, la loi, la généralité étant en conflit avec le tout unique », ce conflit-là doit bien pouvoir nous dire quelque chose. S'il existe bien un « conflit », nous devons en connaître la possibilité, le contraste.

³²⁴ *Ibid.* p. 215.

Pour notre méthode, nous soutenons que toutes les *essences* ne jouissent pas d'un *droit* équivalent. Il faut qu'il puisse s'établir le plus tôt possible une hiérarchisation des *devenirs* sujets et, en termes de « qualités hétérogènes », nul autre choix ne s'impose que celui de permettre à la *structure* d'accueillir *virtuellement* au moins tous les *devenirs* possibles à partir d'un état *actuel*. Ce qui nous conduira vers l'*epochè* : *indétermination* à l'égard de tout jugement de conscience, non plus du point de vue du phénoménologue, mais de la part du sujet en personne. Car, si l'on pousse un peu plus loin cette dichotomie du *droit* (*virtuel*), on s'aperçoit que les *essences* qui seront devenues des contenus d'expériences joueront une influence sur le *devenir* ultérieur. Que ce *devenir* en tienne compte positivement ou négativement, nous n'avons rien à en juger puisque rien ne le détermine objectivement ainsi par avance.

En outre, si nous revenons à notre point de divergence, où se distinguent au moins deux types d'essences (selon que l'*intuition* permette la validation ou pas), nous insisterons sur l'idée que le « type d'essence » qui vise un « *fait* singulier » en se *retirant* est *déjà* de l'ordre du fait lui-même et non plus de celui des *essences* pures (par exemple platoniciennes, ou empêchant Kant de les saisir par concept). Nous précisons que ce qui, ainsi, est *déjà* prévu pour l'*actualisation* devient précisément encore « autre chose » dans cette réalisation même, en somme *se retire*, mais dans une caractéristique qui relève de l'agencement des *faits* et « non pas des *essences* seulement ». Nous serions en mesure d'introduire des « paliers de l'*Être* », en lesquels il faut concevoir tout autre chose selon que l'objet se situe dans les stratifications, soit du *fait* soit de l'*essence*, mais il s'agit toujours du même *Être*, au même titre que les *catégories de l'entendement* à l'égard de la *subjectivité transcendante* chez Kant. C'est en ce sens que nous comprenons le « se montrer », c'est-à-dire indépendamment de savoir si réellement l'objet se montre ou pas, ou de la façon dont *il a à se montrer*.

Or, quand nous parlons d'une « autonomie des faits », ou dans « ce qui se fait », il ne s'agit que de souligner cette séparation, entre

ce qui *se retire* pour donner « autre chose » et le *fait* lui-même, lequel *en* provient directement – *en est*. Ce n'est pas pour autant que ce qui précède ne concerne pas l'objet, bien au contraire puisqu'il en est, en un autre sens, la « condition » suprême de réalisation. Disons qu'il présente un mode élaboré de *retrait* permettant cette réalisation ou réalité exactement – c'est-à-dire pas une autre... Deux questions se posent :

. Tout d'abord, en quoi cette prédétermination est de l'ordre du fait et non plus de la *totalité* des *essences virtuelles* ? C'est que la face de ces dernières est cette fois-ci tournée vers un genre de détermination faisant place à une autre *forme* de *totalité*, *forme* de l'apparaître lui-même.

. Ensuite, ce qui ainsi *dis-paraît* de notre regard « pour autant » qu'il fonde notre *ontologie du sujet*, concerne la *totalité* de ce qui reste susceptible d'apparition – mais pour un *sujet* singulier dont l'*acte* est aussi nécessairement une singularité, même s'il ne s'agit pas que d'une singularité mais d'une *donnée universelle*. Patocka écrit que : « La détermination par le monde s'exprime précisément en ceci que je vis dedans et temporellement, mais ni ceci ni cela n' « est » purement mien.³²⁵ »

Et dire que l'*acte* est singulier parce qu'il est unique est insuffisant pour les raisons que nous avançons en ces termes. D'un côté, c'est trop peut dire qu'un *acte* ne ressemble à aucun autre, parce qu'il y a « passage » du *temps*, et que celui-ci n'existe pas pour un *moi*. La raison invoquée est que nous voyons mal ce que signifie l'objet apparaissant dans l'histoire de l'*individu*, ce qui conduit à dépersonnaliser la structure de l'apparaître, à le rendre abstrait et vide de « contenu » psychique. C'est ce que montre Patocka lorsque, notamment, il critique le *substantialisme*³²⁶ cartésien encore à l'œuvre chez Husserl.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*, p. 14 : « Or, la phénoménologie elle-même n'est-elle pas caractérisée d'emblée par un recours au thème cartésien de la certitude de soi de la conscience réflexive ? »

De l'autre côté, il faut bien avouer que de purs actes en tous points singuliers, nous n'aurions aucun mode subjectif au sens universel. L'autre point est qu'il n'existe aucune méthode pour en établir un concept scientifique, au sens phénoménologique du terme, comme *retour aux choses*. Il y a, bien évidemment, une zone intermédiaire entre des faits isolés, établie en partance d'un sujet dans un instant précis du cours de l'existence ; et l'idée d'un assemblage collectif où l'individu trouverait ses propres issues – comme si ces dernières étaient quasiment opérées. En dépit de cela, le terrain de l'universalité reste le plus difficile à établir. C'est pourquoi nous posons que le *moi* est tout entier au-dehors. Si le corps est *déjà* une image parmi les autres, notre esprit est *encore* issu de cette extériorité, et ce, pour au minimum trois facteurs qui le déterminent absolument :

. Au niveau de sa *constitution*, c'est-à-dire de la forme de perception ou du caractère.

. Pour ce qui relève de son expérience du monde : expérience à partir de son corps et de ses sens, mais également du monde qui l'entoure, son *être-au-monde*.

. Enfin, à l'égard des *synthèses* qu'il opère, ses choix et non choix qui affèrent dans les situations *actuelles* de sa vie.

On peut, à la rigueur, considérer qu'il n'y a rien qui soit fait individuellement qui ne soit également possible en tant que *sujet* appartenant *au monde* ; sans pour autant confirmer qu'un autre que *moi* puisse véritablement vivre la même chose car cette histoire qui est mienne surgit dans une *succession* où demeurent des *impossibilités types*. Celles-ci se répercutent immédiatement dans ce que « je » suis puisque c'est *moi* seul qui en est redevable : c'est *ma* personnalité tout entière qui l'aura entièrement permis. Nous voyons donc que le rapport à l'universel est infime, et tend à l'éloignement dans notre *constitution* sans jamais pouvoir se couper de manière définitive.

Par conséquent, notre *totalité* n'est pas purement *eidétique*, elle doit comprendre la manière singulière de l'apparaissant à hauteur de l'apparaître lui-même. Patocka nous renseigne à ce propos : « Le monde est originairement donné, mais *tout* en lui n'est pas donné de la même manière.³²⁷ »

§37. Des différences intrinsèques et extrinsèques tout à la fois.

Nous entendons par *césure*, à la fois extérieure et intérieure, quelque chose qui est pourtant au-dehors, comme *être-au-monde* présentant une différence, une dichotomie où l'*Être* se *transcende* à lui-même, ajoutant non pas réellement un individu mais un genre nouveau d'apparition. Notre tâche est alors de retrouver cette *différence ontologique*, selon des critères de l'*apparaître comme tel*, mais tenant pour ainsi dire compte du *matériel* d'engendrement du phénomène apparaissant – *pour* un sujet unique. Il ne peut alors pas s'agir d'une *virtualité* purement extérieure. Ainsi, le *flux* d'un vécu, *actuel*, présente non seulement un intérêt si nous voulons comprendre le *remplissement* du phénomène à *venir*, mais encore tenons nous pour vrai qu'il soit indispensable pour toute appréhension *intuitive* et de notre coordination réelle avec l'objet extérieur.

Par ailleurs, ce rapprochement vers le *sujet* peut laisser entendre plus de richesse dans notre apport conceptuel. Ce qui est vrai uniquement sous réserve qu'à proportion de ce que nous y mettons de nous-mêmes, selon le précepte kantien, c'est bien là une mesure propre au *sujet* que de pouvoir compter uniquement sur le *dehors* en évoquant l'idée d'une *totalité*. Ce point mérite une explication. Il faut bien qu'une *durée* s'inscrive dans la vie de l'âme pour ne pas rompre avec la part de la *totalité* que nous qualifierons dorénavant de *subjective* (bien que cette part ne doive pas être confondue avec le sujet empirique, plus ou moins conscient, se rappelant ici et là, etc), dans le retour aux choses mêmes. Et, si l'*intuition* nous place dans

³²⁷ *Ibid.* p. 176.

l'objet, ce n'est qu'en fonction de notre (ou de ce) propre mode de *donation* subjective, c'est-à-dire universelle.

L'équivalent de notre *intuition* est l'instinct pour l'animal, ou le vivant organique en général, ce qui signifie que l'objet est établi selon d'autres rapports types uniquement parce que le mode de *donation* n'est pas identique. On peut presque dire que c'est bien notre subjectivité qui transforme le monde comme il apparaît, mais cette transformation est rendue possible par la *matière du monde*.

Toutefois, il faut qu'il y ait *coïncidence* objective, c'est-à-dire que le monde aille de concert avec la *vision* que l'on *constitue imaginativement* de la sorte. Bien que l'on ne parle plus d'une *coïncidence* là où ce n'est qu'une seule et même chose. Et comme la faculté *intuitive* comporte non seulement le présent mais également le passé et le *devenir* qu'elle permet de réactualiser, cette disposition ou cette mise à disposition du monde sensé nous semble correspondre à ces dimensions du *temps* conjointement, les autorise à ses côtés au même titre que l'instant présent. Autrement dit, les *souvenirs* ainsi que ce que l'on anticipe font appel à d'autres régions de notre faculté *intuitive*, tout en conservant l'ultime fonction de concourir avec les différents paliers de l'Être. Ces points montrent qu'en termes de *devenirs* (*devenir* du passé ou *devenir* du futur), il faut bien que l'objet se présente *actuellement* « tel qu'il aura à se présenter » dans un temps ultérieur – pour autant que les circonstances le permettent.

L'apparition ultérieure nous échappe donc entièrement en ce sens, aussi bien *en tant qu'apparition* susceptible, qu'en ce qui concerne précisément le *comment* elle se fera. Ce sont ces points, qui également, servent de « condition » à l'apparaître, qui appartiennent à la *constitution* et qui s'y adonnent comme complémentarité des moments. Cet aspect qui *forme* l'inattendu provient essentiellement du dehors, il est ce qui va m'être révélé par l'objet soudain – pôle objectif de la *totalité* en question. Une phrase chez Sartre peut aussi bien illustrer ce propos : « La découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui me

pense, et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi, découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons intersubjectivité.³²⁸ »

C'est sur ce thème, que s'inscrivent les *Papiers phénoménologiques*, où l'on peut lire :

Il doit y avoir une connexion unique à l'intérieur de laquelle est tout ce qu'il y a. Cette connexion unique est au sens propre ce qui est. Elle est la condition de toute expérience. Mais elle est également la condition de tout étant singulier. Ainsi la *forme-de-monde* (*Weltform*) est à la fois ce qui rend possible une expérience du monde.³²⁹

Dans une première approche, et par opposition à la *forme* de la connaissance kantienne qui ne s'intéresse principalement à la connaissance qu'en et pour elle-même, il y a cette autre *forme* en laquelle nous faisons une *expérience du monde dans un rapport-singulier-au-monde*. Mais c'est ceci qui est pris pour « condition » dans le *flux* de notre connexion unique. L'*a priori* rejoint l'*a posteriori*, à l'endroit d'une expérience qui n'était pas moins contenue en tant que *forme-de-monde*, lorsque *n'est pas* seulement réservée à la *forme* ce qui *n'est pas* du ressort de l'expérience même ou, pour le dire autrement : « De l'unité du moi dépend alors la schématisation, c'est-à-dire de l'application des catégories comme fonctions d'unité à l'intuition pure (le temps), ainsi que les principes de l'entendement pur et, par là, l'empirie, l'intuition empirique *a posteriori*.³³⁰ »

Une autre approche du texte montre que cette connexion *est*, non pas ce qui va ou pourra se produire – mais bien *ce qui se produit*. Ce qui veut dire qu'elle contient ou qu'elle comprend tout ce qui est à *venir* dans le moment où cette *virtualité* existe ou est supposée dans le recoupement de l'extérieur avec notre propre *durée* ou notre propre corps. Là-dessus, Patočka évoque un : « engrenage du dedans et du dehors, du sujet et de la chose, d'un mouvement dans un quasi espace de significations.³³¹ » Ou encore, évoquant Heidegger : « La

³²⁸ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 59.

³²⁹ Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 214.

³³⁰ *Ibid.*, p. 219.

³³¹ *Ibid.*, p. 24.

transcendance du *Dasein* n'est pas un « projet », si l'on entend par ce mot l'acte de sortir et de projeter hors de soi. Elle est à la fois une *ek-stase* et un recueillement, aussi essentiels l'un que l'autre.³³² »

§38. L'unité synthétique de la sensibilité.

L'Ame,
autant qu'elle peut,
s'efforce d'imaginer
ce qui accroît ou seconde
la puissance d'agir du corps.³³³

Écrivant ces mots, Spinoza ne savait pas quel pouvait être la puissance de cette âme. Réduite au sens de *conatus*, de ce qu'elle peut par et depuis le corps, cette existence suppose bien encore autre chose que ce qui la réduit au corps au sens traditionnel que nous lui accordons.

En l'occurrence, ici, s'inscrit un point supplémentaire, notamment implicite aux catégories de l'*entendement* kantien, ou du moins supposé d'elles, de l'ordre du non – révélé, du non-révéléable *en soi*, et que l'on trouve maintenant au cœur de ce que nous recherchons : dans la *forme* qui rend l'*expérience possible mais* « comme telle », en tant que *vécu de conscience*. Si la *Critique de la raison pure* s'occupait de connaître « ce qui rend possible une expérience du point de vue de la subjectivité », il s'agit maintenant de saisir ce qui rend possible cette même expérience, en la sortant, en quelque sorte, de son empirisme (incarné) : en aborder sa *forme du dehors*. La condition n'est donc plus un *a priori transcendantal, a-personnel* mais subjectif ; mais une « condition » soustraite de l'universalité, à laquelle renvoie « une autre » *forme* dans la *totalité*. Une *forme* qui :

³³² Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Subjectivisme et a-subjectivité, *op. cit.*, p. 216.

³³³ Baruch Spinoza, *L'éthique*, proposition XII, Troisième partie : de l'origine et de la nature des affections, Paris, Flammarion, 1965, p. 147.

« Est également la condition de tout étant singulier dans son être singulier.³³⁴ »

Or là est le *rapport* à une « autonomie de principe » qui change. Si la loi restait jusque-là indépendante de notre expérience, elle devient maintenant partie prenante pour s'y confondre en termes de *mouvement* autonome. Pour cela, nous renvoyons à ce qu'écrit Patocka, dans *L'espace et sa problématique* : « Kant est donc dans le vrai en affirmant qu'il existe quelque chose comme une forme *a priori* de l'intuition, mais il se trompe dans la mesure où il prétend la séparer, par une barrière infranchissable, du sensible concret.³³⁵ » Puis, ajoute-t-il : « À cet égard, c'est Goethe qui a raison d'exiger que la *Critique de la raison* soit complétée par une critique de la *sensibilité* qui fasse apparaître, dans la sphère de l'intuition, la différence de ce qui est *irréductiblement subjectif* et de ce qui procède de l'objet.³³⁶ »

D'une certaine façon, n'est ce pas le projet bergsonien lorsque, dans *Matière et mémoire*, nous lisons : « Le passé immédiat, en tant que perçu, est sensation³³⁷ ? »

Ceci ne renvoie pas à une expérience que l'on découvrirait *en-deçà* de son apparition, c'est-à-dire « avant » l'expérimentation elle-même, mais que sa *possibilité* « n'a rien de moins » que ce qu'offre concrètement le fruit qui en ressort, à savoir, la *sensation* éprouvée par le moyen du corps. Autrement dit, l'acte que nous opérons, la représentation qui en découle, etc, n'ajoutent rien (en nature) à la « structure » qui se tient toujours et qui est *déjà présence*, puis, sans laquelle il n'y a pas une certaine partie « d'expérience » encore possible puisque c'est la *totalité* de celle-ci qui devient dès lors impossible. Le tracé de cette phénoménologie, ce qu'elle tente de voir et de montrer, c'est le *principe* d'une « continuité intérieure », qui

³³⁴ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 24.

³³⁵ Id., *Qu'est-ce que la phénoménologie*, op. cit., p. 81.

³³⁶ *Ibid.*, p. 25.

³³⁷ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 153.

« n' » empêche pas aux *essences* d'être remplies, et ce malgré leur « non-effectivité nécessaire » (bien au contraire puisque cela sert plutôt la *condition*), ou bien encore malgré leur non-conformité face à ce qui serait « attendu », au terme d'une expérience (entièrement nouvelle) qui se réalise(rait). Patocka rend ainsi compte d'une *autonomie de principe*, entre la *forme* et la *totalité universelle de l'apparaissant*, c'est-à-dire à l'endroit où l'essence du fait concret était en partie *dissimulée*. Mais qu'entendons-nous au juste par ce central de l'affectivité qui se nomme *sensibilité* ?

La *sensibilité pure* est « indépendante » de l'expérience sensible, cela nous le savons depuis Kant. Ce que nous ajoutons n'est pas d'une moindre importance, c'est son *dynamisme*, que nous substituons à la dimension *statique* d'un corps et de ses propriétés *passives* et *synthétiques*, affiliées par Kant aux *catégories de l'entendement*. Le connaissable *a priori* est remplacé par de l'inconnaissable, voire de l'*intotalisable* pour la *constitution* d'une expérience, il est *en retrait* bien qu'efficace pour une expérience à venir, il est donc quelque chose d'*a posteriori*. C'est-à-dire même du point de vue de l'expérience présente, il devient impossible de savoir ce qui se passera au moment suivant car, par définition – consécutivement dans notre « recouplement » de méthode -, la *totalité* est en *mouvement* permanent. Or c'est en vertu du corps qu'il est seulement possible de rentrer en contact avec une entité nouvelle dont on ignore encore ce qui est susceptible d'engendrer la continuité du *mouvement*, dans les profondeurs de l'âme et de l'*affect* sensible, donc en aucun cas uniquement pour ce qui concerne la connaissance mais aussi à l'intérieur du *vécu* lui-même – pour tout dire : à même la vie. Il appartient dorénavant à cette sensibilité de découvrir des parties extérieures à elles-mêmes mais qui, puisqu'elles sont en mesure de s'y rapporter, selon des liens en *continuité affine* et aussi selon un rapport à l'instant présent qu'il n'y a pas à constituer. Cet instant ne se réduit pas à l'instant d'après comme le corps que l'esprit occupe n'appartient pas plus à cet esprit qu'à cet espace qui l'entoure.

Mais c'est par cette « incapacité » d'être purement et simplement « réduite » que la *synthèse* peut être *constituée*, « entre » les qualités hétérogènes qui composent la *totalité en devenir*. Le paradoxe veut que ce qui nous conduit à un présent de sensation n'est jamais autre chose que l'antécédent de celle-ci et qui est un autre sentir. On peut ainsi se demander si cela remonte jusqu'à l'*inconditionné*, mais cette supposition est inutile, car le sentir immédiat est déjà autre chose qu'une simple sensation ou qu'un simple vécu d'expérience. Autrement dit, il n'y a pas besoin d'autre chose que le sentir par lui-même, étant donné que ce qui nous intéresse n'est en aucune façon le passé ou la genèse mais le *devenir* lorsque ce dernier est nécessairement *déjà* contenu dans les agencements qui se mettent en place au moment du *pâtir* de l'objet.

Ainsi, ce qui est dissimulé de l'univers matériel consiste lui-même en un double *mouvement* dont les deux faces ne peuvent qu'être complémentaires : une sensibilité inconsciente d'elle-même ; ainsi que *ce* qui servira d'*affects*, qu'importe ce qui advient puisqu'on ne l'attendait pas. Autrement dit, s'il est impossible d'apercevoir ce qui se cache derrière le *mouvement*, c'est parce que tout concourt à cette non-apparition, jusqu'à en établir la « condition » pour ce qui apparaît ! Voyons de plus près en quoi consiste ce double moment.

. D'une part, du point de vue de l'objet, nous renvoyons à la question spinoziste, qui est de savoir ce que peut le corps. Par cette question, c'est justement ce qui est posé en termes d'interrogations qui nous interpelle, c'est-à-dire : que pouvons-nous, sujets, par et au travers du corps, lorsque celui-ci est à même de *traduire notre liberté* ? Car ce que peut le corps relève de ses propres *potentialités* sans pour autant permettre de *réduire* son *devenir* à toute *forme actuellement* présente. Pourtant, ce qu'il y a d'inéluctable c'est que pour rendre ce qu'il y a d'*actuel* il aura fallu que dès l'origine cela fût contenu comme *potentiel*. La *matière* à, de son côté, une forte faculté de diversion, tant elle ignore elle-même ce qu'elle détient en termes de *devenirs*. Autrement, pour qui soutiendrait le contraire, cela

impliquerait que les avènements provenant du monde *actuel* proviennent essentiellement des contingences externes qui le feraient tenir dans son ensemble sans que lui-même n'en soit redevable.

. D'autre part, si le processus dissimule ses *devenirs virtuels*, c'est aussi bien relativement à la nature de l'esprit, lequel semble réductible à ce qui n'est pas lui – copiant en quelque sorte sur la *matière comme un palimpseste*. Ne faisons-nous pas, en effet, qu'*imiter* ou *jouer* la *perception* de la *matière*, alors que nous n'en sommes pas ? Mieux, moins nous en sommes et plus nous nous en réalisons notre *sujet*. L'esprit n'aurait que la « forme » du corps pour parvenir à ses fins. Même dans les scénarios les plus fictifs de notre imagination, ce qui a un impact (ce dont nous sommes affectables *en droit*) est à jamais rattaché à la représentation du corps.

Nous sommes bien forcés d'admettre l'impossibilité ou l'insuffisance d'un « coup de théâtre », qui ferait intervenir des objets qui ne soient pas immédiatement en lien avec ce qui précède le présent, l'*actuel* tel que celui-ci se détermine. Non seulement ce qui ne se *réduit* aucunement à la *matière* en provenait, comme produit d'elle-même mais uniquement à l'égard de que qu'elle fût, mais il faut ajouter que rien ne serait *tel* qu'il apparaît sans une « telle » provenance du passé, nous voulons dire selon une détermination de l'*Être*. Déjà parce que justement l'objet en provient, en découle directement ; surtout selon l'idée que rien ne se produirait de cette manière sans cette *forme* conférée par la « matière ».

Aussi, par imitation ou jeu, il devient parfaitement évident que notre mémoire (ou l'esprit) sert d'exemple au phénomène via une *pudeur* psychologique interdisant plus ou moins moralement de toucher à certaines inconvenances morales, par exemple. Ce qui peut être rapproché du sujet *narcissique* tel qu'on peut le trouver chez Freud à l'égard d'un « principe contrastant » entre le *ça* et le *surmoi* dans la seconde *Topique* (conflit qui définirait notre *névrose*, mais qui exprime aussi bien les *psychoses* puisqu'elles sont un *repli sur soi* à

cause d'un conflit que l'on pourrait qualifier selon la quantité, l'intensité, soit « trop important dans le rapport-au-monde »).

Si par ailleurs nous décidons de mettre tout à plat dans notre approche ontologique du sujet, le *moi* ne se figurerait comme existant qu'en fonction du *sens* de la vie, supposant par là même que ses choix et non-choix l'introduisent socialement. Le *surmoi* n'est pas tant une morale intériorisée, qu'une modalité qui opère au niveau *intuitif* ou pré-intuitif, et qui permet ainsi d'établir une personnalité au *milieu* des autres dans mon environnement. Le *surmoi* aurait cette double fonction, de s'opposer aux *pulsions* pour y conférer du sens, et de constituer un *moi* autonome au sein d'une communauté composée d'une multitude de *moi* différents. En bref, nous retiendrons chez Freud l'intégration du corps, et de la *sensibilité* de celui-ci dans son « rapport » à la fois psychologique et physiologique aux « mécanismes de défenses », c'est-à-dire l'*intuition* dont le *sujet* est – ou n'est pas –, *encore* capable d'opérer certains choix dans un *environnement* comme provenant de sa propre *constitution*. En conséquence, les rapports entre le corps et l'esprit seront pour autant considérés d'un point de vue originaire, plus anciens que leurs apparitions respectives. Analysons dès lors ce qui se *retire*.

§39. La notion de *milieu*.

C'est le monde lui-même (au sens du fond)
qui se scinde de lui-même,
qui produit une extériorité à lui-même,
à la faveur de laquelle
il devient monde paraissant.³³⁸

Tout ce qui arrive se passe dans le *milieu* qui, très certainement, rend légitime une telle *constitution*. Pour la philosophie, il n'est pas question de présenter ce qui détermine le *devenir* comme provenant d'une « cause *transcendante* », typiquement extérieure à ce *milieu*, ni externe au *moi* d'ailleurs. Le principe de causalité doit être tiré de la

³³⁸ Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, op. cit., p. 109.

subjectivité, bien que pour en comprendre l'ensemble, il faut encore s'éloigner du *sujet*, le soustraire, ne pas s'y arrêter et même bâtir un fondement qui ne relève pas de lui – au moins pas uniquement. Par exemple le fruit ne provient pas de l'arbre fruitier qui le porte pourtant, qui serait conçu en tant que cause ; mais d'une *nature* capable de produire à la fois tel germe de fruit dans cet environnement, autant que l'arbre qui le porte, le climat du *milieu* où il peut croître en ayant tel coloris, tel parfum ainsi que ce goût qui tantôt le rendrait unique, tantôt désaltérant sous forme de boisson, tantôt un remède sous l'angle médicamenteux, etc. Cependant, nous sommes bien obligés d'investir un point de vue méthodologique afin de pouvoir *limiter* et statuer le « principe » d'une *indétermination* pour ce qui *va ad-venir* – et à partir d'un concept de *milieu* seulement. Par ce terme, nous définissons donc tout ce qui, autrement, livre autre chose ou rien du tout, mais en tout les cas n'apporte rien de plus que ce qui est tel qu'il apparaît.

Pour cela, donc, nous supposons l'idée d'un référent causal, que nous empruntons d'abord au sens commun lorsque celui-ci suppose que la cause de la pomme est, par exemple, le pommier en général – c'est-à-dire exagérément provenant d'une qualité hétérogène à ce qui est produit et cela sans se poser plus de question. Disons que chacun sait plus que ce qu'il énonce sans pour autant le savoir. Il est pratique pour nous de fabriquer cette association empruntée à ce que nous observons naïvement autour de nous, et d'y ajouter que ce qu'on ne connaît pas n'est en aucun cas la provenance du produit mais ce que l'on appelle « la cause » productrice.

Ainsi on appelle globalement *arbre* tout ce qui nous permet de faire l'économie d'une quête plus approfondie qui ne nous renseignerait pas sur le sens (par exemple pratique) de sa production. C'est bien au moyen d'une méthode que nous pouvons, dès lors, entrevoir cette conciliation. Ce qui ne renvoie pas à une entière méconnaissance de l'objet apparaissant, mais à l'ignorance absolue de sa *constitution* disons onto-génétique.

Nous devons entendre par là le sens du fruit en question sans jamais le rompre avec une histoire singulière à quoi il se rapporte indissociablement pour apparaître exactement *tel* qu'il est au moment même, où l'on vient à le cueillir, mais aussi pour tout ce qu'il deviendrait. Il s'en dégage donc une *histoire pour* un sujet, pris dans l'entrelacs d'une nature qui à la fois le comprend « et » ne le comprend pas. Le comprend puisqu'il forme un tout avec l'entité qui lui a donné naissance ; et, cependant, non compris au sens intelligible du terme. Une compréhension se fait, puisque autrement le sujet ne parviendrait pas à en exploiter un contenu à partir de ce qui apparaît. Toutefois ce même sujet n'en comprend pas le sens selon la façon dont cette nature existe pour *elle-même* et également *pour* lui. Les deux termes de la compréhension et de l'incompréhension se font écho et se réduisent l'un et l'autre dans un autre lieu, bien que cet écho veuille aussi renvoyer à quelque chose de concret et de véritable à sa manière. Non pas simplement pour lui, en ce sens où la jonction serait partielle et externe, mais bien au contraire, au sens où l'*individualité subjective* y figure comme « incluse » et, qui plus est, de l'intérieur d'une nature pourtant *transcendante*. Mieux, si partialité il y a, ce n'est que dans cette nature elle-même qu'il faudra la découvrir, c'est-à-dire en tant que telle, ou encore comme elle apparaît « pour une conscience » de sujet. Comme le montre Barbaras en commentant Patocka :

C'est donc l'être lui-même qui se fait homme en expulsant de lui-même une partie, en s'extériorisant, en se projetant hors de soi... L'apparaître dont l'être est l'objet n'est autre que celui dont il est le sujet, puisque c'est en se scindant de lui-même en l'homme que l'être se fait paraissant.³³⁹

L'exemple du bourgeon devenant une fleur montre une réalité où deux natures distinctes en apparence sont promues dans le même schème *virtuel*. Cet exemple peut être exploité, à condition que nous dépassions cette apparence primaire et indispensable à la vie, laquelle ne découvre rien sur la continuité sous-jacente. D'ailleurs, Merleau-

³³⁹ *Ibid.*

Ponty l'exprime de cette façon : « Le sujet de la perception restera ignoré tant que nous ne saurons pas éviter l'alternative du *naturé* et du *naturant*, de la sensation comme état de conscience et comme conscience d'un état, de l'existence en soi et de l'existence pour soi. » Puis il ajoute : « Revenons donc à la sensation et regardons-la de si prêt qu'elle nous enseigne le rapport vivant de celui qui perçoit avec son corps et avec son monde.³⁴⁰ »

Pour comprendre cette aporie, celle d'une hétérogénéité où il y a non seulement encore de l'homogène, mais encore de telle sorte que l'homogène soit suffisamment « discret » (entre le *néant* de l'utile et l'*être*) dans la différence émise pour créer cette continuité qui en ressort et jaillit tout à coup, inventons un *concept limite*. En ce lieu de la *finitude*, nous ne posons pas une détermination de ce qui peut *devenir* telle chose en provenance d'une *essence*, mais, inversement, il s'agira d'intégrer cette *limite* des faits à *venir*, en fonction de « ce qui ne se peut pas » à partir d'une certaine *essence*.

Soit à cause du *milieu* auquel nous procédons à l'*époché*, auquel cas l'apparition ne peut tout simplement pas se faire ; soit encore, de façon plus relative en empêchant l'objet de *devenir* tout ce qu'il « pourrait » *être*. Dans la première hypothèse, la question de savoir ce que l'objet aurait pu être se pose dans la mesure où, effectivement, une *essence* doit toujours contenir un germe *en devenir*. Cela dit, s'il ne se produit rien, c'est que le niveau des empêchements atteint son paroxysme, qu'il est au *maximum*. Ce qui ne signifie pas qu'on ne puisse pas le traiter d'une semblable manière : soit du point de vue d'une expérience, soit du point de vue des *essences en retrait*.

Pour ce qui est du second point, il nous faut généraliser sous forme de principe ce que nous appelons, dans la sphère du *devenir*, à être « autre chose » encore que ce qui se tenait pour *essences* – à moins, que nous qualifions par ce terme, quelque chose de plus que le seul passé simplement disponible. Donc, nous affirmons que la

³⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Œuvres*, La phénoménologie de la perception II, Le monde perçu, Paris, Gallimard, 2001, p. 897, 898.

succession donne toujours lieu non seulement à « autre chose », mais que cette « autre chose » est distinct pour un double motif :

. Bien que la *totalité* y reste « contenue », elle ne contient plus les mêmes charges (au niveau d'une effectuation concrète), *que* celles qu'elle détenait au préalable dans sa *virtualité*. Ce qui veut dire qu'elle a dû abandonner quelque chose en cours de route, sans doute, ou bien au contraire s'est-elle remplie d'autres choses encore. Elle se sera *modifiée*. On peut dire qu'en vertu des possibilités *virtuelles* qui ne se sont pas réalisées, mais aussi pour ce qu'apporte de nouveau une expérience, on reconnaît cette part *irréductible* exprimée plus haut dans ce travail. Toutefois, au niveau du *flux*, ce ne sont pas des qualités pures qui seraient mises « de côté », comme épargnées par ce que comporte notre choix *actuel*, celui-ci qui est opéré. Nous emploierons plutôt le terme de *modification* pour exprimer une *durée* en laquelle des éléments antérieurs ne peuvent plus être retrouvés *bien qu'ils demeurent entièrement conservés*.

Ce point pourrait d'ailleurs nous éclairer sur la notion de *refoulement* et du *retour du refoulé* en psychanalyse, non plus comme production originaire et définitivement éloignée du *moi* conscientisant ; mais sous un angle d'attaque processuel. Il s'agirait d'un quantum énergétique dont la destinée relèverait toujours d'un ensemble opérant. Lorsque le sujet contracte certaines *formes* d'expériences dont l'expression montre un *désir refoulé*, le passé subjectif n'aura pas pour autant un poids considérable. Le *moi* aura contracté une certaine *forme* dans la *constitution* même de ce qui produira son passé en tant que tel, et dont il n'est plus possible de faire l'économie dans cette approche ontologique du souvenir. Afin d'éviter le *subjectivisme*, nous insistons sur l'idée que le désir n'a aucun contenu positif (c'est un pur *retrait*), qu'il ne peut pas faire l'objet d'un *refoulement* si le sujet est orienté vers le devenir. Tel *refoulement* porte donc sur autre chose, qui est antérieur et coïncide avec la *constitution du moi*. Il y a plus de rapport avec une *indétermination* au

sens ontologique qu'avec un sujet psychologique au niveau de cette *constitution*.

C'est pourquoi Freud y voit de la *résistance* et d'autres *mécanismes de défense* là où en réalité il doit apparaître une profonde *modification* à l'endroit du sujet. Notre recherche ne va pas se focaliser là-dessus, mais nous questionnerons plutôt (parallèlement et en complémentarité aux enjeux psychanalytiques) ce qui, après la période dite œdipienne chez Freud, « conserve » une certaine *forme de refoulement*, comme une identité de principe. Non pas à titre pathologique, mais pour la *constitution* du sens, laquelle ne peut effectivement pas être privée de passé dans le *devenir* de l'Être. Pour cela, la structure du mélancolique est très riche d'enseignement.

. Puis, c'est avant tout au « milieu » qu'il aura appartenu non pas uniquement de « sélectionner », comme pourrait être tenté de le croire un esprit *mécaniste* ou un *naturalisme* mal figé, mais, en termes de *co-originarité*, de rendre *autre chose encore*. Entre les deux moments s'est produite l'intervention *transcendante* du *milieu* (comme pur dehors), laquelle « n'était pas » tenue pour impossible ou impossible au terme des *essences* pré-figurantes. Ce *débordement* doit, par conséquent, figurer comme *germe* et, bien que nous en ignorions encore la *forme exacte et définitive* (parce qu'en *devenir* essentiellement...), autant que rien ne sera jamais divulgué de sa « détermination comme telle », notre travail est d'en établir une *description phénoménologique*. Ce que nous observons dans les conflits des générations, où rien ne peut affirmer qui a raison ou bien tort pour le mode d'existence à venir.

En parlant de la succession du temps, Merleau-Ponty s'exprime de la manière suivante : « Ce n'est pas le passé qui pousse le présent ni le présent qui pousse le futur dans l'être ; l'avenir n'est pas préparé derrière l'observateur [...] Le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de mon rapport avec les choses. » Puis, à propos de Saint Augustin, il

ajoute que : « Pour constituer le temps, outre la présence du présent, une présence du passé et une présence de l'avenir.³⁴¹ »

Quoi qu'il en soit, donc, il faut bien qu'une forme d'homogénéité puisse être contractée à cet endroit. Merleau-Ponty nous dit que : « S'il y a pour moi un cube à six faces égales et que je peux rejoindre l'objet, ce n'est pas que je le constitue de l'intérieur : c'est que je m'enfonce dans l'épaisseur du monde par l'expérience perceptive.³⁴² »

Ainsi, par « milieu » entendons ce en quoi s'insère le sujet. Ce qui ne va pas sans une double exigence du *réel* se déterminant, à savoir que d'un côté un tel sujet ne peut rien inventer de son existence par ce qui lui revient en propre par son extériorité. D'autre part, le milieu lui-même ne peut en être sensibilisé, prenant pour le coup également une *pré-forme* que lui inflige tout autant le devenir subjectif.

Cela dit, que signifie le *flux* homogène, sinon une hétérogénéité de principe ? Par « milieu », nous entendons l'absence de toute subordination : intériorité et extériorité forment une simple paire – tenue au-dehors du *sujet* mais présentant bien un *dualisme* conforme notamment à un flux homogène. Et s'il faut encore parler d'un *Être*, c'est uniquement en termes de « renvois » simultanés entre les diverses parts susceptibles d'y jouer un rôle pour la *constitution*, que sera évoqué le *devenir* de cet *Être*. Par ces « renvois », entendons ce qui fait sens indépendamment de ce qui entre en ligne de compte au moment de la *constitution*. Certes, il y a bien des apports concrets inscrits dans la genèse, *visibilia*, mais il ne faut en rien s'y limiter, ou alors, au plus, s'y référer comme encore autre chose que ce qui n'*en dériverait* qu'ultérieurement.

Mais attardons-nous un peu sur ce que *peuvent* renfermer nos « renvois », lorsqu'il s'agit de les entendre sous l'angle du *fait* et de la *constitution* concrète – à *venir*. Or, ce n'est que par un *mouvement*

³⁴¹ *Ibid.*, deuxième partie La temporalité, *op. cit.*, p. 1115.

³⁴² *Ibid.*, *Phénoménologie de la perception II*, Le monde perçu, *op. cit.*, p. 893.

sous-jacent, que nous pouvons ainsi comprendre au moins la possibilité, le *droit* de ce qui va réellement *ad-venir*, nous voulons dire concrètement. Prenons les parties concomitantes qui composent un tel *mouvement*. Sans discrimination, nous disions plus haut que chacune d'entre elles y a sa part pour ce qui, précisément, concourt à ce qui *advient* nécessairement, ou bien finira par *advenir*, quelque que soit ce qui devient effectivement.

Nous pouvons dès lors savoir que chaque partie comporte déjà une trace de ce qui se réalise, lorsqu'il reste à absolument savoir, d'une part, ce qu'il en advient, mais aussi ce que comportait *virtuellement* cette partie au moment où elle pouvait aussi *devenir* autre chose que ce qu'elle était auparavant (mais sous une certaine *limite* que nous scrutons de très près). Cela dit, l'objet en tant que tel, lorsque nous évoquons la notion de « milieu », n'a quasiment aucun sens. Ce qu'il faut retenir, ce n'est pas tant le *fait* lui-même, que ce qui en lui demeure à la fois d'*irréductible* mais aussi d'invisible : ces *renvois* eux-mêmes. Ces parties, aussi distinctes qu'elles soient entre elles, ne peuvent en aucune façon être confondues avec la *totalité* qu'elles ne font « que » composer – et que pourtant elle composent !

Partant de l'idée de *totalité*, on peut être assuré que les parties conservent un caractère *irréductible bien que déterminant*. Il est ainsi possible de parler d'une double dichotomie, d'une part à l'égard de ces parties elles-mêmes ; d'autre part en vertu de ce qui en ressortirait au niveau de l'effet ou de l'affect qui en surgit. Nous découvrons bien une *relativité* des moments. Quand, par exemple, nous ressentons quelque chose, un sentiment ou une idée quelle qu'elle soit, c'est bien sous l'influence d'un grand *complexus* qui à la fois nous échappe et détermine formellement ce qui est en place et lieu au moment d'un fait ou d'un événement, qu'il soit psychique ou affectif.

§40. Intuition, monisme et cosmologie.

La question que l'on se pose est de savoir ce que recèle une *intuition*. Une *vision* non-descriptible de l'objet *au-dehors*, de sorte que moins il est possible d'en livrer une description fidèle, plus le sujet se trouve à proximité de ce qui est ainsi visé – et qui tantôt arrivera, tantôt, mais pour des raisons aussi précises, n'arrivera pour ainsi dire pas. Nous voulons dire par là que les raisons pour lesquelles l'objet que nous visons ne se réalise pas sont les mêmes en vertu desquelles certains se réalisent. Cette approche reste, par ailleurs, insuffisante, tant que l'on ignore *pourquoi* cet objet justement vient à apparaître et non pas un autre, en vertu néanmoins de zones concomitantes entre plusieurs sujets ; et *comment*, d'autre part, y entre-t-on, au sein de ce qui *transcende* toute perception ? Ou bien encore, qu'est ce qui fait qu'un objet déterminé coïncide avec une subjectivité qui le perçoit effectivement et de manière juste ou adéquate ? Car il ne s'agit pas de l'objet *en soi*, mais bien d'un mode de *donation* « pour » un sujet. On se demandera qu'elles peuvent être les caractéristiques objectives qui permettent, non seulement une appréhension, mais surtout un mode de *donation* qui n'est rien de moins qu'un *remplissement* « pour » un individu, « pour » une *singularité*, également un vécu de conscience.

Pour le comprendre, nous avons besoin d'établir un lien, un *continuum* qui relève de la nature tout entière et allant de l'univers matériel à la conscience d'un *moi* émergent. Cette *continuité* nous place dans l'absolue impossibilité d'établir une rupture avec l'espace phénoménal, soit au niveau même des apparitions subjectives – bien qu'il nous faille encore nous débarrasser du subjectivisme qui l'accompagne nécessairement. Nous prendrons dès lors en considération l'apparaître *en tant que tel* en « déplaçant par deux fois » notre interrogation à propos de notre *intuition*. Une première fois en subordonnant la *totalité* de ce qui est à un genre de singularité relative à une *subjectivité réelle*, c'est-à-dire à hauteur d'une

conscience où l'objet vient à apparaître. Une seconde fois dans l'analyse de cette *totalité* elle-même.

En effet, comme ce double moment appartient au *néantir* de l'objet, comme réalité concrète d'un côté et comme simple potentialité de l'autre, nous devons opérer au niveau de la « condition » de l'apparition (et de la « condition » seulement) pour découvrir ce qui, de toute évidence, va être avéré d'une façon ou d'une autre. Ainsi, reprenant la formule de Patočka, *forme* de l'apparaissant et *condition* de l'apparaissant ne doivent être *découverts* « que » d'un seul bloc, cela afin ne pas compromettre l'entreprise tout en demeurant dans une métaphysique abstraite d'un *Être* qui nécessairement « n'est plus » en tant qu'*Être seulement*.

Puis, par l'idée du *devenir*, il convient également d'entendre tout ce qui, pour ainsi dire, *devient*, voire revient ; tandis que l'interrogation porte sur ce qui réalise cet instant comme accompagnement ou survol de ce qui apparaît, nous voulons dire indépendamment d'une intervention subjective. Ce qui nécessite d'alimenter notre approche dans la même lignée de ce qui se produirait si nous avions laissé intact l'objet *en devenir*. Ce qui, d'un point de vue phénoménologique, revient exactement au même, mis à part que cette seconde solution nécessite un garant ontologique.

Cependant, au fond de notre investissement, il ne s'agit que d'observer le *réel* fidèlement à la *constitution* objective, c'est-à-dire sans jamais avoir à se poser au niveau des *étants*, du moins sans pour autant permettre l'examen (en survol mais sans que rien de concret ne s'y trouve absent) de tout ce qui est à même de livrer non pas l'apparaissant, mais l'*apparaître comme tel*. En effet, si le *virtuel* ne fait que pourvoir l'*actuel* d'un *contenu immanent*, jamais il ne se confond avec ce dont il est, par ailleurs, « comme » la source ultime. C'est donc par « ce que ne figure pas » au sein de la réalisation *actuelle*, qu'il sera rendu possible de parler des *conditions formelles*, et adaptées, à tout ce qui se présente dans l'*existant*. Nous entendons par là rendre compte d'un style pour une nouvelle *totalité* revendiquant la personnalité tout entière, ne proposant pas autre chose

que ce qui est effectivement en mesure, en lieu de l'apparition elle-même d'apparaître.

Par ailleurs, si Kant a raison de dire qu'il est impossible de conceptualiser l'*intuition intellectuelle*, cette impossibilité repose sur la positivité ou la discursivité d'une telle approche. Par conséquent, nous procéderons de manière renversée ou, plutôt, puisque l'*intuition* est toujours pure lorsque c'est notre raison *néantisante* qui rend les choses *idéalement* hors nature, nous procéderons de manière directe et positive. Il n'y a que l'*intuition* qui permet à l'individu de rendre compte du possible *en droit*, ce qui implique que toute démarche qui s'en éloigne se trouve hors du champ de la phénoménalité. Ce qui veut dire que pour tenter une description de l'apparaître sans appel à des matériaux de pensée *transcendants*, il suffit de s'atteler aux renvois intuitifs *immanents*. L'intuition comme méthode n'est-elle pas cette capacité à faire la part des choses afin de remonter progressivement vers l'*Être* en le comprenant comme *immanence* ?

Aussi, étant donné que d'une part Kant a bien observé la situation et que, d'autre part il n'y aurait que l'art (qui n'explique rien), aux yeux de Bergson, qui nous permette d'y accéder, va-t-on pouvoir exprimer ce qu'est une *intuition philosophique* ? Et surtout en quoi celle-ci se trouve-elle également dans l'esprit inconscient de chaque individu ? Car c'est bien là notre enjeu, savoir, qu'il nous est rendu possible d'exprimer la phénoménalité *comme* elle apparaît. C'est pour cette raison qu'au lieu de dire ce qui se peut réellement, nous dirons ce qui « ne peut pas » ne pas *être*, ne pas apparaître, et nous obtiendrons « l'autre revers » de la *phénoménalité*.

Nous comprenons, dès lors, que c'est uniquement le *monisme* de l'*Être* qui permet la garantie de notre concept d'intuition – ce afin de ne pas être *entièrement* aveugle pour notre description phénoménologique. Mais que cette conceptualisation doit à la fois :

. Bâtir le fondement *inconscient*, à cause de l'impossibilité d'apercevoir l'apparaissant avant qu'il n'apparaisse, c'est-à-dire avant qu'il ne soit « trop tard ».

. Exprimer, « au travers » de ce qui se passe réellement, mais au travers seulement, le *flux homogène* qui donne un canal à tous nos mouvements, et qui fait l'objet d'une intuition originale.

. Cette analyse qui passe au travers (ou voit, puisque c'est chaque fois une intuition) passe au travers de quoi ? De ce qui se réalise, qui donc ne pouvait pas ne pas être, et par conséquent intervient dans notre *pulsion* organique.

. Intégrer le concept d'*indétermination*, laissant ouvert l'ensemble de ce qui est à même de se présenter, de se réaliser.

. Comprendre la psychologie humaine, en vertu de laquelle, justement, à propos de *l'Eros* et de *Thanatos*, Freud écrit que : « Ces deux sortes de pulsions n'apparaissent que rarement – peut-être jamais isolées l'une de l'autre, mais qu'elles s'allient en proportion très diverses et variables, se rendant ainsi méconnaissables à notre jugement.³⁴³ »

. Sauf, qu'à l'instar (ou presque) de Freud, il nous faut revenir à un *monisme pulsionnel*, parce que cette solution ne permet pas une *ontologie*, mais conduit inévitablement à l'hypothèse d'un sens naturellement agressif en l'homme – sans dépasser le mode hypothétique. S'il n'y a qu'une seule origine, nous devons prendre parti pour l'idée qu'il n'y a de *constitution* que sur fond de « voilement », ou d'*obscurcissement de la conscience*, dirait Fink. Et cet *obscurcissement* ne procède pas uniquement de la vision subjective, puisqu'elle est effectivement le mode emprunté par la *constitution* elle-même. Cela doit être entendu comme ce qui : « Pousse le sujet à produire en lui la représentation de quelque chose (etwas) comme objet de pulsion, à produire en lui la représentation de ce que celle-ci produirait si elle possédait une causalité », laquelle, pour Fichte, « ne vient pas à la conscience.³⁴⁴ »

³⁴³ Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, op. cit., p. 142. Bien évidemment, nous en recherchons quelque chose qui vient nécessairement recouper notre propos.

³⁴⁴ Jean-Christophe Goddard, Pulsions et réflexion chez Fichte, une éthique pulsionnelle, in *La Pulsions*, op. cit., p. 39.

Pour preuve, outre que le *néant* soit une propriété naturelle attribuée à l'homme comme à *l'univers lui-même*, la condition humaine subsiste, non seulement malgré le *néantir*, mais aussi « grâce » à *lui*. Il faut donc tordre le présent si nous voulons qu'il entre dans tout ce qui advient de lui. La question est : pour la liberté humaine, il doit exister une quasi-infinité de possibilité autres, que ce qui advient, à *la fois* par liberté comme par nécessité. Quelles sont-elles, puisque nous sommes dans l'impossibilité de le prouver avant qu'une certaine chose ne parvienne à sa réalisation, et qu'à ce terme, il est « trop tard » pour évoquer la possibilité ouverte de réaliser un tout autre moment. Cette aporie nous pousse à rechercher plus loin, ou plutôt en-deçà de la *constitution* « devenue » effective, ce qui pouvait encore se passer. Cela est lié à cette idée que si autre chose était là, nous en avons eu l'*intuition* ! Pourquoi n'avons-nous pas opté pour d'autres choses, aux vues de notre *pulsion* ?

D'un autre côté, c'est-à-dire d'un point de vue psychologique, il semblerait que la *pulsion* subsiste, bien que nous ne la réalisons pas, ou inévitablement jamais, complètement. Et, si une *forme* d'énergie est *encore* présente, que devient-elle, mais surtout qu'est-ce qui en revient au terme de notre *intuition* ? Comment celle-ci se livre-t-elle aux abords de notre conscience ? Quel peut être le « contenu » lorsqu'une part *s'en* détache encore ? Nous posons, par cette série de questionnements, non pas des questions sans réponse, mais plutôt cette autre question : quelle sera l'*intuition* qui voudra en découdre ? Comment la philosophie abordera-t-elle son objet ?

Comment notre *monisme* de la *vitalité* procèdera-t-il ultérieurement, sachant qu'il faudra tenir compte de l'individualité tout entière, avec toutes ses façons d'agir, d'entendre ou de comprendre ; ainsi que les manières que cette même individualité *dissimule* et ne parvient pas à transgresser (incapacité de faire cela, ou de dire ceci, etc) – tout cela sur un unique plan, celui du *néantir* de l'*Être comme tel*. Les *impossibilités* sont exprimées sous l'angle des objectivités, c'est-à-dire tant sur le pan physiologique que psychologique, lorsque par exemple une chose *n'apparaît pas*, c'est

aussi (comme l'idéalisme le montre) qu'on ne l'aperçoit pas... Et cela doit s'étendre de manière générale à tout autre type d'impossibilités impliquant le psychologique. Tous ces points devront ultérieurement faire l'objet d'une quête d'un point de vue *cosmologique*. C'est pourquoi nous devons comprendre l'idée du « débordement » selon un angle d'*indétermination*, mais d'une *indétermination* qui, par nature, implique une « détermination » de l'Être. Ainsi, l'*intuition* est toujours unique, parce qu'elle *voile* « autant » les parties qui se distinguent entre elles, celles que nous apercevons lors de l'apparition ; puis, d'un autre côté, parce que la conscience est elle-même « obscurcie », elle « voile » objectivement cette conscience, elle se voile elle-même. Ce double moment appartient à l'*indétermination en soi* – garant du *devenir* au sens où Merleau-Ponty écrit que : « Voir, c'est toujours voir plus qu'on ne voit.³⁴⁵ »

³⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 300.

CONCLUSION

§41. Le sens du débordement.

Qu'entendons-nous par ce « toujours voir plus » lorsque nous voyons et donc percevons ? Il ne peut plus s'agir uniquement d'un *halo* de perception, en vertu de quoi des *horizons hylétiques de conscience* entourent l'objet par leur part invisible mais visible *en droit*, tel que l'a suggéré Husserl. L'éloignement avec la phénoménologie classique n'est pas moindre, lorsqu'il est ici question d'intégrer une part, un certain élément qu'aucune conscience digne de ce nom ne parviendra jamais à poser, bien que ce qui apparaît *en provient* nécessairement. Disons que quelque chose est posé mais ne se détermine pas comme tel, et ainsi, *l'apparaître comme tel* est toujours autre chose *en plus*. Le *débordement* par une conscience, quelle qu'elle soit, suppose une *transcendance* qui est qualifiée d'hétérogène à toute perception *actuelle*. Soit, l'*objet noématique* ne figure pas comme *corrélat* de l'*acte noétique* dans une structure qui les réunirait par un principe *a priori*. Il ne figure pas moins une limite, sinon nous quittons le domaine de l'*immanence*, mais s'il est question encore d'une *indétermination* de ce qui va apparaître, celle-ci n'est pas relative à un sujet qu'elle précède *de peu*. C'est une *indétermination en soi*, mais qui est « condition » de *l'apparaître comme tel* – en ce lieu de *l'apparaître du sujet*. Par conséquent, là où il y a *débordement*, il y a avènement du *sujet*. En d'autres mots, la *forme* de l'apparaissant est synonyme de la subjectivité, pour autant qu'elle ne *s'en réduit pas* car elle est toujours autre chose encore. Voyons comment nous déclinons cette part invisible, d'*indétermination*, selon un triple moment.

1. La *totalité des essences virtuelles* est *en retrait* au même titre que le passé tout entier. Ainsi nos souvenirs, sous cet aspect, n'apparaissent pas, bien que présents. Le *débordement* de ce qui ne se perçoit pas a ainsi une cause *ontologique* – comme *mouvement d'un flux*. L'objet *in-apparaissant* aura par là même changé au moment d'une apparition, d'un fait. Comprenons bien que les *essences* ne sont pas étrangères aux *faits*, mais qu'elles en constituent l'autre facette, ce qui permet d'affirmer que *l'actualisation* d'un fait modifie le *devenir*. Par exemple, en prenant telle direction, l'ensemble des autres cheminements ne pourront plus être empruntés, bien qu'ils se poursuivent infiniment dans cette nouvelle orientation. Ils se conservent car le moment d'un choix ou de la bifurcation n'est pas rien, il se prolonge dans la façon de recevoir les nouvelles informations à partir de maintenant mais ne se montre pas. C'est ainsi que le futur est riche d'un passé nouveau.

2. On trouverait tout autant une raison conforme à la situation présente, *actuelle*, soit une perception encore *à venir* à partir du *vécu* de conscience immédiat. Ce qui signifie que l'instant d'après devra nécessairement subir le même traitement lors de son *actualisation*. À cet égard, il ne suffit pas de voir une similitude, car chaque perception est unique en son genre. Seulement, la *forme* de l'apparaître ne peut en aucune façon s'écarter du sujet jusqu'à *devenir* entièrement autre chose. Or, c'est au moment d'une *actualisation* qu'une autre *actualisation* advient, et les souvenirs n'interviennent que pour fournir un style rappelant l'identité d'un sujet – mieux *un invariant* autonome qui n'a pas fondamentalement besoin d'un sujet. Ou encore, nous disons qu'il y a bien *ce sans quoi* l'individu ne peut pas agir, quelle que soit la façon dont il agit, avant toute perception, *a minima* in-apparaissant.

Avant tout, il y a bien, dans nos actions, quelque chose de pratique, d'utile pour le corps, mais nous attribuons ceci à une *durée* intérieure propre à l'univers matériel dans son ensemble que nous ne faisons que contracter objectivement. La perception n'est pas tant une

propriété de mon corps que de la *matière* qui s'intuitionne elle-même, certes par le biais d'une conscience perceptive, mais exclusivement « par ce biais » puisque ce n'est pas l'objet qui dépend du sujet. L'objet est bien donné « pour » une conscience, avec ses caractéristiques internes. C'est donc plus l'entité de *chair* merleau-pontienne que les attributs physiologiques de l'espace que j'occupe qui entre en jeu. En ce sens, la perception est déjà duré, mais elle ne *se limite pas*, à la *sensation* éprouvée, au sens où, pour Bergson : « le passé immédiat, en tant que perçu, est la sensation.³⁴⁶ »

Par là, il s'agit encore moins de dire que ce perçu est limité à un souvenir intégral, mais qu'il est bien cet *enroulement des faits* et des *essences* dont parle Merleau-Ponty. Soit, au niveau de la perception, nous devons observer la couche inférieure du phénomène apparaissant, c'est-à-dire « en-deçà » de ce qui porte un intérêt, « de ce qui vit pour un *moi*, ce qui me provoque à l'action³⁴⁷ », si nous voulons la faire *coïncider* avec nos *souvenirs*. La question est de savoir comment on définit les propriétés de la *matière* conformément à ce *débordement*.

2.1. Au lieu de penser la nature des *mouvements* conformément à des lois abstraites qui en sont séparées, *a priori*, tel que la science moderne les a envisagées, nous devons nous servir de l'expérience, des faits, pour apprendre quelque chose qui *n'a pas encore eu lieu*, et qui n'a rien de prévisible. Ainsi, nous inverserons les conditions de la physique classique telle que nous la trouvons à partir de Galilée. Songeons, par exemple, à l'impact entre deux corps – qu'importe ce qui est cause ou effet d'ailleurs. Au lieu d'établir une loi en fonction de la quantité de mouvement, laquelle se conserve ou se *modifie*, il sera question d'attirer l'attention sur ce qui ne se présente *pas encore* dans ledit phénomène – mais qui est « contenu » quelque part et que nous appréhendons dans un *cosmos*. Soit, le plus important est ce qui se transforme pour livrer des qualités hétérogènes, comme ce qui se

³⁴⁶ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 153.

³⁴⁷ *Ibid.* p. 152.

produit dans le *réel*. Il y a bien, en chacun des corps, ce qui permet cette *modification*, mais il subsiste encore dans nos observations quelque chose d'insoupçonné, parce qu'orienté vers le *devenir* et qui n'est pas essentiellement cantonné à un présent. Ainsi, d'infimes particules évolueront vers une direction qui leur échappe *encore*, ce qui sera décrit à hauteur de la *totalité du mouvement*. Ce que nous comprenons à la lumière de Lacan lorsqu'il évoque l'identification : « Ces objets partiels ou non, mais assurément signifiants, le sein, l'excrément, le phallus, le sujet les gagne ou les perd sans doute, en est détruit ou les préserve, mais surtout il *est* ces objets.³⁴⁸ »

2.2. La difficulté reste celle de l'établissement d'un savoir à propos de choses qui progressent selon un plan dynamique. Avons-nous encore les moyens appropriés pour retrouver des moyens de compréhension capables de rivaliser avec les sciences objectives ? Afin de réduire quelque peu cette difficulté, nous insisterons sur l'idée qu'il ne s'agit pas non plus d'une science empirique, auquel cas nous n'aurions pas d'autre choix que d'attendre ce qui se produit pour en découdre avec notre niveau de compréhension intégral. Cependant, cela amplifie ou renforce le mal que nous allons nous donner pour aborder la « condition » de l'apparaître comme telle, puisque cette méthode supposait définir une « forme » de l'expérience à partir de ce que *n'est pas* une telle expérience.

. Par une description au sens phénoménologique de ce qui n'est pas encore cette expérience autant déterminée que déterminante (que nous appelons pôle sujet).

. Cette description ne doit pas se contenter d'exprimer ce qui se profile, mais de le rendre indistinct à l'égard du principe ou de la condition de l'apparaître, et par là nous nous intéresserons à ce qui ne fera jamais l'objet d'une expérience (que nous appelons pôle objet).

Ainsi, le fait de ne plus être, que l'on retrouve au niveau du souvenir devient un axe pour comprendre la *liberté* de choix, puisque

³⁴⁸ Jacques Lacan, *Écrits, op. cit.*, p. 614.

nous l'avons évoquée sous l'angle positif d'une épaisseur du temps dont nous éprouvons un sentiment immédiat. Même si le sentiment est coupé du contenu véritable, ce qui appartient au réel et qui ne se révélera qu'après coup, nous allouons à ce moment un minimum agissant localement sur une *transcendance* qui n'est plus totalement inconnue de nous. En outre, cela coïncide avec l'idée d'une apparition qui « n'aurait jamais pu être » selon une double raison :

. D'un côté, si finalement l'objet, « n'avait jamais pu » apparaître, c'est avant tout parce qu'il est *en retrait*. Quoi que nous fassions, rien ne permettait un tel vécu de conscience.

. D'un autre côté, en fonction de ce qui nous détermine dans notre action, c'est-à-dire pour ce qui nous caractérise, même si cet objet avait des chances d'être manifesté, nous avons vu que le *déterminisme* avait toujours raison de dire que rien ne le permettait non plus. L'importance est que ces deux moments se recoupent pour donner ce qui se produit réellement. Or, il n'est pas dans notre dessein de nous situer sur le plan des expériences empiriques, bien que nous en tenions compte – mais seulement en vertu de ce que celles-ci « ne » renseignent « pas » à propos des *essences* toujours *en retrait* et, par là même, « condition » de ce qui *est*. Cette « condition » se confond dès lors avec « l'irréductibilité » d'une *indétermination* qui vient contraster avec la *déterminité de l'être* tel qu'il vient à apparaître, ou tel qu'il a à apparaître, *tel* qu'il n'a pas à être autre...mais *l'autre*. C'est ainsi que nous avons affaire à un *débordement*, c'est-à-dire à l'endroit d'une *liberté* métaphysique où, avec Lacan : « Ce mode d'identification ne fait que montrer la pathologie de la pente où est poussé le sujet.³⁴⁹ »

3. En ces termes, ce qui *se retire* est « plus » que le simple voir, par définition est l'*in-apparaissant* qui vient s'enrouler autour du *fait* contracté, ce à quoi il convient d'ajouter : pour un sujet. Nous interrogeons dès lors ces *modifications infra* subjectives qui ne

³⁴⁹ *Ibid.*

dépendent d'aucun sujet incarné, ou plutôt, dont l'incarnation n'a plus le sens que nous lui accordons d'ordinaire. Du moins, si incarnation il y a, elle ne se présente pas au gré d'un vécu mais en est bien plutôt la condition *sine qua none*. La difficulté est maintenant placée aux abords des individualités, à ce qu'il y a d'unique non seulement au niveau de ce qui vient s'ajouter dans l'*écoulement du temps*, mais aussi pour ce qui relève de la *subjectivité* – même si elle est dorénavant observée d'un point de vue *transcendantal*. Le problème qui se pose est celui d'une « autonomie » qui n'est pas sans tenir compte des *mouvements* de l'individualité ou de la personnalité tout entière. Ne s'agit-il pas, au fond, que d'une autonomie relative ? Ou bien avons-nous encore les moyens de pénétrer à l'intérieur d'une construction de *l'être* en faveur à un genre d'apparaître – mais qu'une loi détermine ou bien *limite* « relativement » à la *forme* d'apparaître comme à la *forme* de l'apparaissant ? Donc, cette part *irréductible* se trouve dans le *devenir* qui, paradoxalement, est contenu dans le présent et recoupe la « distributivité de *l'être* » dans ce double moment d'un *temps* qui *passé* et qu'on n'aborde pas comme tel, à savoir :

- Le passé qui n'est pas passé, puisque nous avons opté pour un cheminement autre dans *notre liberté*.

- Ce qui, par définition, « ne peut pas » *être* et ne sera, par conséquent, jamais du passé non plus. C'est dans ce « trou » de *l'être* in-apparaissant que nous rechercherons l'*essence* de ce qui *advient*.

La question que l'on se pose reste celle de savoir, au juste, où se situe un tel contenu, un « si j'avais su » qui, véritablement, n'a pas lieu d'être car cette opportunité nous ne l'avons pas eue ? Une telle *ouverture* (ce reste de *l'époque* sans réduction) existe-t-elle ? Est-ce le tissu de notre imaginaire ? Ou bien doit-on la trouver dans une « épaisseur » toute psychologique et seulement psychologique – pourvu que cette « consistance » de *l'être* puisse être mise à nu à hauteur de *l'inconscient* phénoménologique, parallèlement à l'entreprise psychanalytique ?

§42. Vers un substrat de l'Être, à la fois sensible et intelligible.

Tout d'abord, quand nous affirmons que cette « distributivité » est à la fois sensible et intelligible, il est évident que nous évoquons ces *milieux* selon leur *devenir* « respectif » c'est-à-dire selon le concept d'*indétermination* et, tout également, comme des processus *in-dépendants* l'un de l'autre. Sauf que s'ajoute cette particularité du *temps*, faisant que nous n'avons affaire qu'aux deux termes à la fois, et que si l'un existe en fait, l'autre existe au moins *en droit* (ce qui est suffisant pour induire sur un certain degré d'influence respective). Et qu'il figure bien *déjà* une part de réduction, ou plutôt d'*epochè* dans le donné immédiat de notre conscience lorsque celle-ci les rassemble en *synthèses du moi*. Soit, malgré tout, il est impossible d'en saisir leur aspect tel qu'ils sont *en-deçà* de la *donation sensible*, notre champ d'expérimentation auquel toute pensée doit avant tout être subordonnée à un moment où à un autre. C'est dire que ce que nous trouverons, nous le trouverons uniquement dans ce que peut la *sensibilité*, à ceci près que nous n'avons plus affaire à une *intuition de la sensibilité*, mais à une *intuition* pure qui contracte la *sensibilité* à sa racine, c'est-à-dire avant qu'elle puisse donner lieu à une expérience déjà déterminée, fusse t-elle déterminée *a priori*. Nous trouvons déjà un même rapport à une réduction au sensible, à la sensibilité de l'âme chez Epicure en ces termes : « Il faut, aussi, bien se mettre dans l'idée que la cause principale de la sensibilité réside dans l'âme [...] C'est grâce à l'âme que le reste de l'agrégat se trouve posséder lui aussi, sans partager d'ailleurs avec l'âme toutes les facultés de l'âme, la sensibilité comme accident.³⁵⁰ »

Insistons : même si cette détermination-là est définie *en-deçà* de toute expérience, comme le décrivait Kant, nous disons qu'en tant que telle, elle nous arrive *trop tard* encore, que nous la voulons dans son élément où elle était *indéterminée* (ici l'âme) quant à son contenu empirique, avant l'expérience sensible. Elle n'est certes pas

³⁵⁰ Epicure, *Lettre à Hérodote* §. 64.

indéterminée en tant que *donation sensible*, comme les *attributs* spinoziens ne sont pas infiniment infinis, mais elle ne sait pas encore qu'elle rencontrera le champ d'une pensée qui s'exercera sur elle. En somme, nous reprochons au kantisme non pas l'*a priori* de la *sensibilité*, mais d'être allé trop loin dans son parallèle avec un donné qui n'est pas elle, qui ne *s'en réduit pas*, bref, qui est tout autre chose encore et qu'il ne faut pas englober dans un tout. Nous nous demandons alors comment retrouver ou du moins formuler ce qui, *au travers* de la *sensibilité*, *n'en est pas* « bien que » *ce* qui précisément n'en est pas ne puisse être découvert *qu'à partir* d'elle.

Commençons par interroger véritablement ce « plus » qui vient s'ajouter à ce qu'on perçoit, au visible donc, et qui ne peut en aucune façon s'extraire de la *réalité psychique* telle que nous avons pu l'aborder dans cet essai, c'est-à-dire sans sujet ou sans *néant* interposé. Si cela s'ajoute, c'est que ce qui est ainsi montré montre également ce qui ne *se montre* pas, c'est-à-dire une part entièrement *invisible* – *en retrait*, mais qui pour autant n'a lieu d'être *qu'au* détriment de ce que délivre une part d'*actuel* – au gré de la perception donc, ou de ce que celle-ci est à même de pouvoir délivrer au-delà des apparences.

Mais quelque chose nous inquiète : ce n'est pas l'absence de voir qui conduit à ne pas voir ce qui ne se montre pas ; mais « un voir » qui, précisément amène aussi un « ne pas se montrer » *au travers* de ce qui « se laisse voir ». Cet « au travers de » n'est pas rien et, non seulement il est bien quelque chose, mais encore nous sommes assurés qu'il n'est « rien de moins » que le « voir » laisse entendre.

C'est *par* cette vision qu'à la fois, quelque chose apparaît, et qu'*autre chose* n'apparaît pas – du même coup. Mais, en poussant un peu plus le raisonnement, c'est encore uniquement *ce* « voir » qui renvoie implicitement à un excédent qui, par là, fait aussi voir exactement, (avec une précision exemplaire) *ce* qui « ne se voit pas » - et qui est *en retrait*.

Il y a bien, comme nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le montrer, une part *irréductible* (et ce mot reste encore très faible pour

désigner cet arrachement de l'*être* par et en lui-même seulement, cette dichotomie originare où il n'y a lieu que pour la *transcendance*...) à tout apparaissant mais qui provient (exclusivement) *de* ce qui apparaît, de cet apparaître même. En d'autres mots, sans cet apparaître, c'est-à-dire un type d'apparaître, il n'y a rien qu'on ne puisse voir. C'est bien au prix de se rendre incapable d'être ce qu'il est dans son authenticité, que l'objet devient, par là même, non seulement autre chose, mais quelque chose d'absolument impénétrable.

Pour accéder à ce « il y a » d'invisible, non seulement il faut être en mesure de « voir », mais il faut encore que ce qui apparaît soit à la fois « déterminé » et, ajoutons : « déterminant ». Ce qui est paradoxal en apparence, mais devient compréhensible si l'on se place sur deux niveaux : celui où le moi opère des synthèses, tout autant sans l'intermédiaire du monde que comprenant le *milieu* où il vit. Un autre niveau concerne ostensiblement l'univers extérieur, ce monde dans lequel pourtant il est bien inscrit, mais pour une *durée* seulement. Il y a donc bien, dans la part irréductible, quelque chose qui échappe, non seulement à la conscience, au *moi*, mais encore à la *constitution* en général. Ce moment n'est pas uniquement une incompréhension du point de vue philosophique ou subjectif, c'est une incompréhension en soi que le sujet reçoit, interprète ou ressent à un niveau qui lui est propre. Il *s'y* détermine, comme il peut ou en fonction de ses convictions, par ce qui est *en droit* par le côté de sa *constitution* ; mais il est, par cela, déterminant à son insu, soit posant et posé à la fois. Reprenons ces deux formes de *l'être du sujet* :

. *Déterminé* par ce qui *se montre*, soit l'apparaître comme tel, bien que cette détermination-là puisse encore être *entendue de façon radicalement différente, si on l'entend du point de vue des seules conditions ou sous l'angle d'une détermination au sens empirique.*

. Et cependant *déterminant* au niveau de ce qui *reste* dissimulé, puisque partant de là, c'est une mesure *transcendante et indéterminée* qui s'ajoute à l'objet apparaissant. Le problème est de situer, de « délimiter » conceptuellement ce « pôle de la *transcendance* », afin

d'aborder ce point montrant *jusqu'ou* ce pôle va être déterminant, à quel point ce qui apparaît peut nous éloigner de notre perception ou de notre expérience initiale lorsque, notamment avec Patocka, c'est, rappelons-le : « la forme-du-monde de l'expérience est à la fois ce qui rend possible une expérience du monde.³⁵¹ »

Or, si nous insistons sur les termes « reste » et « jusqu'ou », c'est pour faire appel, pour la énième fois, non pas à cet instant freudien en vertu duquel l'inconscient ne peut « qualitativement » plus accéder au conscient, mais dans l'idée, exclusivement, d'y introduire une motion subjective plutôt posée (déjà) en termes de quantités.

D'autre part, comme il est question à juste titre d'une *transcendance* qui plus est *irréductible* aux « formes » d'apparitions, il aura fallu établir un principe de correspondances au sein même de la « condition » de *l'apparaître comme tel*. C'est-à-dire que cette « limite » que nous recherchons à établir vient se confondre entièrement avec ce qui « permet » tel genre d'apparition, soit au niveau de la *détermination* du champ *transcendental*. Ce qui apparaît n'est ainsi rien de moins que ce qui n'apparaît pas, et qui se conserve *en l'état* sous l'aspect *virtuel*. En l'état, non pas pour désigner une correspondance statique, mais plutôt le *dynamisme* qui s'opère dans la *distributivité* de l'Être. C'est pourquoi nous avons proposé une méthode par l'analyse de certains concepts, dont il faut également proposer une approche psychologique de ce qui « ne se montre pas » et ce que, par ailleurs, on a appelé *indétermination*.

Plaçons-nous dans un pur instant, quel qu'il soit et, surtout, pour qui que ce soit. Nous ne gardons qu'une seule et unique certitude, du moins pour le moment, nous verrons ultérieurement si notre situation s'améliore et quelle dérive elle peut prendre : que ce qui est inscrit là et qui se montre n'est en aucune façon ce que précisément nous recherchons. On peut se demander ce que nous cherchons, mais cette question importe peu car le fait d'y répondre modifierait notre quête en profondeur, non pas subjectivement – car quelque part nous

³⁵¹ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 214.

l'ignorons - mais parce que notre intervention ne permet pas de laisser intact l'objet objectivement parlant.

Ajoutons qu'une forme d'injustice se présente : d'un côté, nous ne pouvons pas intervenir sous peine d'avoir affaire à tout autre chose, quoique nous y soyons ou nous en soyons déjà, ce qui veut dire que nos implications y sont déjà inscrites mais que nous n'avons pas le droit d'intervenir sous peine d'en perdre définitivement l'accès. C'est le sens du survol dont parle Merleau-Ponty en ces termes à propos de l'expérience : « Il me faudrait survoler mon champ [...] mon temps, mon corps [...] et il y a une zone, un creux, où se rassemble ce qui n'est pas inessentiel, pas impossible, il n'y a pas de vision positive qui me donne définitivement l'essentialité de l'essence.³⁵² »

Lorsqu'il y est suggéré, pour ultime solution, d'être perçu comme le perçu participait à l'*enroulement de l'essence et du fait*, cette participation n'a pas lieu d'être présente, elle se situe aux abords de l'invisible. Elle doit être comprise comme tout ce qui en épuise le sens. Ce paradoxe montre que pour voir ce qui n'apparaît pas au centre de l'apparaissant, nous devons faire en sorte que les objets soient et continuent d'être imprégnés de notre présence subjective, de notre expérience, sinon comme réalité d'une expérience, au moins sous l'angle des interactions entre *moi* et eux, entre eux et *moi* au *milieu*. Sans que, pour autant, j'y sois réellement pour quelque chose dans ce *flux*, que dès lors nous devons observer dans le *devenir* de l'*être*, c'est bien *moi* qui suis pris dans ce *devenir* d'expérience.

Cette qualité de l'*être* est désignée par l'*irréversibilité du temps* : comme un passé impossible puisqu'il se comprend à titre ultime dans ce qui n'a pas encore été et qui par là ne sera jamais un passé. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y figure pas une empreinte, celle d'un passé qui se réalise, mais elle n'est pas ce qui se dessine en creux et qui, comme telle, se poursuit encore – quoique rien ne le fait apparaître (puisque c'est là la *condition* pour toute apparition). En effet, ce qu'il y a d'*irréversible* ne va que dans un seul sens, il

³⁵² Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 148-149.

implique un point de non-retour sur l'engagement auquel si, d'un côté, on ne peut pas *revenir*, d'un autre côté, l'engagement ne vient pas d'une conscience qui le définit, mais comporte une certaine *épaisseur* dans ce qu'il implique. Notre concept de *liberté* est en-deçà de toute conscience *encore*. Ce qui nous fait comprendre que le fond de l'*Être* est une « temporalité réversible », lorsqu'elle ne nous est exclusivement donnée que dans l'impossibilité d'un retour !

Alors, que fait-on du *débordement* au sein d'une vision *actuelle* ? La perception *n'est pas* sans renseigner sur ce qui justement échappe à toute conscience, et qui manifeste bien des contradictions latentes entre plusieurs polarités antagonistes pour un sujet – où la *liberté* d'un choix implique de pouvoir trancher malgré soi. Si nous disons que cela se fait malgré soi, c'est à cause d'une sélection souvent dissimulée. Lorsque par exemple des choix semblent évidents, nous avons déjà oublié que notre caractère ou le moi d'en bas a déjà opéré des tendances en fonction des critères qui nous ressemblent. D'un côté, c'est tout un sujet qui est concerné, puisque c'est en vue de, à dessein d'un *moi*, que la *donation* est telle, mais, d'un tout autre côté, une *transcendance* pure l'*affecte* et l'affecte véritablement, c'est-à-dire pour de bon, sans qu'il puisse en saisir ni la raison, ni le sens. C'est d'ailleurs par ce genre d'*ouverture*, qu'il faut évoquer le concept de *transpassibilité*.

De plus, dans « l'enroulement » de l'*essence* et du *fait*, il se présente un « sentiment » en lequel un sujet ne peut faire l'économie de sa propre implication, bien que la plupart du temps, ou plutôt toujours, celle-ci se fasse, malgré tout l'effort fourni dans un sens inverse. Il en ressort une croyance de quelque chose qui s'impose comme une évidence. Nous devons également prendre en compte un tel renversement pour exprimer ce qui relève de la *totalité*.

§43. *Flux, totalité, durée* : l'agencement des synthèses.

Quand Bergson énonce sa théorie à la fois *immanentiste* et phénoménologique de l'image, au premier chapitre de *Matière et mémoire*, il y introduit la notion du *corps* comme ce qui vient *limiter* utilement ces images. Si, d'un côté, cela lui permet d'accueillir la *totalité* des *images virtuelles* afin de les dissocier en nature des images perçues (c'est-à-dire dans l'*actuel*), d'un autre côté, cette approche le condamne à ne plus pouvoir interroger (dans la perception) ce qui relève encore de la *totalité* intuitionnée. Dans le texte, il est clairement défini que nous ne sommes plus dans le *souvenir pur*. Cependant, Bergson a raison sur un autre point encore : ne sachant pas à quel niveau il doit opérer sa dichotomie, il a eu raison de considérer le corps comme point *limite* et non pas quelque chose d'antérieur et de *trop en avance* pour en comprendre la *temporalité* qui s'y *constitue encore*. C'est comme si Bergson s'inscrivait d'emblée dans une *démarche temporelle*, invitant le philosophe à se rapprocher plus encore de l'*intuition pure* – celle de l'artiste ou du philosophe.

Cette nouvelle expérience intellectuelle se ferait sans pour autant, bien entendu puisque c'est la règle, confondre la *totalité* avec quelque chose qui n'*en est plus* ou qui ne s'y *réduit pas* : comme un *corps plus dilué* par exemple, pourvu que ce corps laisse entièrement paraître ce qui porte sur *le tout de la durée*. Mieux vaut prendre plus que pas suffisamment, ou encore, au tout début de l'entreprise, il est évident que nous devons voir large, quitte à ce que le progrès de nos connaissances, ayant un sol solide, puisse progressivement revenir sur quelque aspect du *temps* qui ne contiendrait rien *encore* de psychologique. En bref, Bergson fournit plus qu'une méthode, il prévoit encore de la marge pour ne pas risquer de trop en prendre et de mordre ainsi sur ce qui ne contiendrait plus un *minimum* d'expérience *à vivre*. Car le *temps* ne doit en aucune façon être proposé comme une pure idéologie abstraite : n'oublions pas que le concept d'*éternité* figure comme un *souvenir en progression*. Or, comment parler d'une *progression* si « l'univers dans son ensemble » ne s'y exerce pas de

lui-même (et *nous en lui*, sous l'angle des individus incarnés et toujours en *devenir*) ? Il s'avère que ce n'est pas possible autrement. Par là, le *psychologisme* est non seulement inévitable, mais il a un sens profond : celui de nous délivrer une entité provisoire qui nous montre vers quelle direction notre esprit doit aller rechercher un tel déploiement.

Le concept de *chair*, introduit par Merleau-Ponty, semble, quant à lui, nous faire descendre vers le vivant qui ne se réfléchit pas encore. L'utilité, s'il y en a encore, se résume d'une part à l'organisme, d'autre part, à l'adaptation dans un *milieu* qui évolue et qui fait évoluer le *corps propre*.

Avec Patocka, nous tentons une troisième voie où la notion de *temps* est avant tout un *milieu* en lequel deux *formes irréductibles* entre elles s'organisent lorsque l'une n'est que « condition » de l'autre dans un passage *irréversible* : celle de l'apparition selon une *forme* du monde, et puis celle de l'*expérience* du monde. La « condition » de l'*apparaître comme tel* ne consiste pas tant en un rapport à ce qui peut prévaloir en termes de *succession* (A engendre B en vertu d'une loi de la génétique proprement dite), que *par* ce qui *se traduit* dans l'*affinité* d'un tel passage, où l'on comprend effectivement combien : « La forme-du-monde de l'expérience est à la fois ce qui *rend possible* une expérience du monde.³⁵³ »

Soit, il y a bien une *forme*, mais l'expérience qui en dérive est une expérience singulière qui va nécessairement induire ou mordre sur la *forme-du-monde* qui lui aura donné naissance. En ce sens il s'instaure un *débordement* ayant sa propre *temporalité* pour ce qui est rendu possible à l'intérieur d'un monde, mais aussi pour l'apparaître du sujet, d'une individualité, de la personne. Ce monde est un monde cosmique, en lequel chaque partie interagit dans et par l'ensemble – tandis que ce qui en ressort n'est plus gouverné, ni par l'ensemble, encore moins des parties qui pourtant le composent. Interrogeons cet excès *immanent*, lequel est nécessairement déjà là au moment où nous

³⁵³ Jan Patocka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit., p. 214.

percevons l'objet – bien qu'il reste *dissimulé* et que cet aspect n'aura recouvré tout son sens que dès l'instant *actuel à venir*. Autrement dit, ce *retrait* a un statut *ontologique*, puisque : « L'univers matériel, dans son ensemble, attend lui-même.³⁵⁴ »

. Dissimulé, cet objet est, selon le maître mot de Merleau-Ponty : invisible, c'est-à-dire pris dans l'objet lui-même, la *chair* de l'objet.

. Mais bien que ceci reste encore et toujours inscrit dans un « déjà là » au sein du *milieu* (ou *être-au-monde*), que d'autre part dans notre chapitre traitant du *fait* et des *essences*, nous avons introduit une part d'*irréductible* au risque de réintroduire pour notre méthode un *dualisme* métaphysique, il y a bien quelque chose de nouveau : une *création*. C'est bien en terme de *création* que l'on peut ainsi comprendre cette présence dont nous revendiquons l'intuition pour un sujet. Cette part se trouve alors révélée « au travers » du *fait* apparaissant, permettant de *voir* dans toute *dissimulation* quelque chose d'*ontique*, une représentation *actuelle*, un objet inattendu...

Ce à quoi l'on ne s'attendrait pas renvoie à une conjecture au sein d'une *totalité virtuelle* : les lois génétiques, mais aussi l'objet nouveau que de telles propriétés pourront rencontrer. Soit, l'objet qui évolue ou qui progresse n'est pas seul à décider de son *devenir* – bien que tout ce qui deviendra ne puisse pas ne pas être contenu comme *potentialités*. Cette contradiction apparente, entre du *déjà* « contenu » ou du moins pré-contenu, et de l'*entièrement nouveau*, peut facilement se résoudre si nous tenons compte de la *déterminité du monde*, ou de ce qu'il convient d'entendre derrière le terme individualité lorsque : « Sa détermination d'un être n'est pas seulement la détermination d'un être mais aussi d'une pensée.³⁵⁵ »

Il s'opère donc un certain nombre de renvois, comme des trillons où communiquent sur un même plateau ce qui est en retrait

³⁵⁴ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 28.

³⁵⁵ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 108.

dans son rapport à l'apparaissant, et des interactions avec les phénomènes entre eux, ce qui permet à notre souvenir de s'accroître indéfiniment. Enfin, indéfiniment, pourvu que la « forme d'unité » se maintienne (c'est-à-dire la vie du sujet et les *formes de devenirs* qui appartiennent à *cet-être-là* et non pas à un autre). N'oublions pas, pour cela, que le concept de liberté y est nécessairement inclus, chose que nous ne parviendrons jamais à démontrer mais qui engage l'individu dans certaines formes d'apparaître en fonction de ses propres choix – même s'ils sont *inconscients*.

Car il y a bien quelque chose de conscient où interfèrent des *pulsions* et des *affects* conformément à des dispositions qui ne peuvent en aucune façon demeurer entièrement méconnues du *sujet* – si ce n'est au moins quand quelque chose vient à apparaître. Cette analyse aura pour objet de proposer un *inconscient* sans *topiques*, pour notre tout dernier paragraphe.

Ainsi, nous disons que tout objet perçu n'est pas sans renseigner sur ce qui *n'est pas lui* et qui pourtant *en* procède au moins en partie. À quoi l'apparaître comme tel peut-il se limiter au sein de ses propres renvois, même si, à proprement parler, nous en ignorons la part en retrait, laquelle est totalement inconsciente ?

- . À d'autres choses *encore*, qui interviennent dans ce *milieu*.

- . À d'autres instants susceptibles de surgir comme ce qui provient de notre histoire ou d'un avenir prochain (par exemple, lors d'un projet, des éléments *nouveaux* pourront apparaître comme représentation ayant *suffisamment* de poids pour faire évoluer la circonstance).

- . En vertu de l'interaction ou des *degrés d'affinités*, entre tous ces phénomènes qui se mettent en place à mesure que nous avançons.

- . Enfin, cela se produit conformément à cette « profondeur » de l'*être* qui n'est pour ainsi dire pas présente, mais qui n'est *pas entièrement absente* non plus. L'idée consiste donc à découvrir cette part de recoupement aux abords d'une conscience qui, à la fois, *subit* « et » *construit*.

Tous ces points abordent sous l'œil *presque* vigile de l'instant, à propos des *qualités hétérogènes* – que nous percevons comme telles : tel vêtement porté dont la couleur, l'*épaisseur* ou la fragilité de notre rapport objectif forment une texture venant, pour ainsi dire, *contraster* avec telle autre partie du corps qui, tantôt ne porte rien parce que notre culture nous l'autorise. Cette *forme* de culture peut ainsi être désignée comme *être-au-monde* ou moment d'une *incarnation*, qui n'est peut-être pas encore effective mais qui en dit long au travers des règles *déjà* établies dans une société, mais aussi, et au même titre, en termes de *principes* ordonnés chez l'individu. Ce qui veut dire que par la notion de *déterminité*, il n'y a plus d'*a priori* !

Le « je » *dé-couvre* à l'instant même ce qui jusque-là n'était pas même soupçonné, tandis que, et paradoxalement peut-être, nous connaissons beaucoup de règles. Par cet argument, il va sans dire que nous établissons un strict « parallèle » entre de tels renvois au niveau de ce qui tout à coup apparaît, et les qualités du *temps* ou des *durées* comme elles sont abordées chez Bergson. Soit, il y a transgression sans que les règles aient forcément à être transgressées.

Par conséquent, nous transposons ces différences qualitatives au niveau de notre attitude naturelle. En effet, si un naturel s'instaure, c'est que le *flux homogène* parvient, jusqu'à notre conscience, à une organisation telle que nous pouvons nous accoutumer de ce qui se produit à l'extérieur de soi. Si les éléments de notre psychologie entrent nécessairement en ligne de compte, il revient dès lors à la phénoménologie de rencontrer le moment où la *psyché* est déjà un processus qui s'engage en-deçà de toute vie, et qui a déjà ses lois au niveau de la *constitution* du monde apparaissant. À cet égard, nous parlerons d'un « contraste » *du changement*. Nous en percevons de simples nuances là où, en réalité, il se produit bel et bien de forts écarts entre elles, et il prend sa source « en tant que tel » (c'est-à-dire préparant le *passage du temps*) aux abords de *l'inapparaissant virtuel*.

Comme chez Bergson où : « L'effort intellectuel est passage du *virtuel* à l'*actuel*, ainsi que spatialisation.³⁵⁶ »

Par ce processus, nous évoquons la distributivité de l'*être* sur des niveaux également très différents, tels que :

. Le *contraste* entre la *totalité* de notre passé se conservant, et l'inconnu qui reste à *venir*.

. Celui qui distingue le *moi* et le *monde*, pour reprendre deux des trois *idées transcendantales* chez Kant.

. Mais, d'un point de vue plus psychologique, on peut également parler de ce qui est à même de constituer du sens pour toute existence subjective. Pour cela, et au dernier comme au tout premier ressort, le *contraste* entre ce qui me semble autorisé et ce qui est formellement interdit doit avoir de la consistance dans tout ce qui est perceptible ou visible *en droit*. Ce moment renvoie immédiatement à ce qui « conditionne » *aussi une forme de destinée* (nous voulons dire quel qu'il soit), ou de la part de *déterminité* à laquelle il est *ontogénétiqnement* impossible de s'extraire. On y retrouve aussi ce qui pourvoie l'individu dans une forme de *culpabilité*, ou plutôt cette façon de se dire qu'un autre type d'agissement ne nous aurait pas conduit où nous en sommes arrivés.

Ce phénomène, il faut le comprendre « indépendamment » des réalités concrètes ou des actes commis. Par une telle inter-dépendance, nous ne voulons pas dire seulement que le sujet produit ces représentations inconsciemment, quoique cela ne semble de nulle part avéré. Nous voulons, en outre, encore y ajouter l'idée profondément enfouie, qu'il n'en est peut-être rien de déterminé non plus. Ici, rien ne peut nous servir de critère, sauf la prise en considération du *renversement des contraires*, cette loi qui ne permet pas, pour un individu, quel qu'il soit, d'évoquer l'*inquiétante étrangeté* – quand bien même c'est par sa structure psychologique et par celle-ci

³⁵⁶ Bergson, *L'énergie spirituelle*, VI L'effort intellectuel, repris dans *La pulsion*, *op. cit.*, sous la direction de Jean-Christophe Goddard, p. 206.

uniquement, que nous en comprenons les déterminants - abstention faite à l'égard de tout type de jugements.

Cela doit être défini à partir des lois externes, c'est-à-dire en vertu uniquement d'une *inconnue* capable de découvrir du *sens* « pour » un *sujet et pas seulement* – loin s'en faut – à *partir de lui seul* en lieu où, conformément à l'un des plus célèbres aphorismes d'Héraclite : « Nature aime à se cacher. »

§44. Pour une philosophie *a-subjective*.

La chose même
est toujours plus loin.³⁵⁷

La philosophie de Patocka permet une approche *a-subjective* de la *constitution* des phénomènes. Quels peuvent en être l'intérêt, l'enjeu et aussi la portée phénoménologique ? En premier lieu, cela nous permet d'éviter tout *subjectivisme*, c'est-à-dire d'éviter un présumé extérieur, *transcendant* qui ne soit pas contemporain de l'apparaître comme tel. Il ne s'agit pas tant de remonter jusqu'à l'anhypothétique (parce qu'on ignorerait par là le processus d'engendrement qui a donné lieu au monde en lequel nous sommes) que d'exprimer la « condition » de l'apparaître, ce sans quoi le monde ne peut pas *être*. Et comme le monde non seulement *est*, mais il *est* tel qu'il nous apparaît, l'idée consiste en l'exploitation des raisons qui l'auront fait naître. Cependant, il ne peut pas être compris indépendamment d'un sujet, mais il est donné à la fois *pour* un sujet, tel que celui-ci le perçoit (passivement) et *par* un sujet (activement). D'où cette ambiguïté d'une approche qui ne présuppose pas une description subjective bien qu'il soit nécessaire de tenir compte de ce qui procède en lieu d'un sujet.

En second lieu, nous voyons que cette approche *a-subjective* ne tente pas d'évincer le sujet mais de comprendre l'apparition comme

³⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Interrogation et dialectique, *op. cit.*, p. 106.

telle en incluant « toute » la dimension subjective. La difficulté revient donc à considérer la « condition » (sans l'empiètement d'une partie au détriment des autres parties) qui donne lieu à l'apparaître. Pour cette raison, Patocka évoque l'idée de *totalité*. Ce concept ne veut pas dire que l'on tient forcément compte de tout ce qui compose notre univers, car cette quête est sans fin et qu'il nous faut plutôt investir dans une « méthode » contenant déjà en germe cette « condition » *immanente*. Insistons. Il ne suffit pas d'épargner la subjectivité, de la mettre de côté ou de pouvoir s'en passer, mais plutôt de l'intégrer à ce niveau où elle ne surpasse en rien la description phénoménologique. Le « débordement » (*virtuel*) de la vie sur elle-même, du souvenir en progression, doit ainsi être ramené à ce point de la passivité de l'*Être* bien qu'elle ne soit que pure activité, création. Une telle *totalité* ne peut, paradoxalement, que partir de ce qui se produit au niveau perceptif ou vécu de conscience (*actuel*).

Toutefois, le paradoxe s'accroît lorsqu'il ne s'agit plus d'en souligner l'aspect *actuel* (auquel cas il s'agirait d'une description empirique qui manquerait la dynamique interne), mais plutôt d'en saisir le *devenir transcendant*. Ce point, comme nous l'avons vu, soulève une « forme » d'*indétermination* parfaitement autonome et se dévoile au travers du *mouvement* insaisissable que compose notre univers. Ainsi, lorsqu'il est question de partir du visible, de l'apparaître comme tel, c'est toute la dynamique interne sous-jacente qui doit nous interpeller prioritairement.

Le problème est que ce qui *n'est pas encore est*, par définition, entièrement nouveau, donc par ce « noyau » de la *transcendance*, on se demande par quelle manière une « forme » d'appréhension reste encore possible. Cette « forme » est une sorte d'intermédiaire, entre une accumulation des *souvenirs* et l'expérience qui en découle ultérieurement. Mais une telle *progression* a nécessairement conservé un style en vertu duquel nous retrouvons cette continuité d'un point de vue ontologique, c'est-à-dire comme *durée*. Pour cela, nous supposons que l'objet n'est pas donné comme tel, pour chacun d'entre nous, puisqu'il est à la fois nouveau et possède une originalité par sa

singularité ; mais ce qui apparaît n'est pas non plus sans nous livrer une certaine notion sur le *devenir* en question. L'intuition n'est pas une découverte pure pour autant qu'elle ne soit rien non plus de prévisible ou de génétiquement déterminé.

En ce sens il y a, chez un sujet, une façon de contracter le *réel* qui, au fond, aura toujours été identique, si toutefois on entend, par le terme d'identité, une *différence essentielle* entre les instants, entre les individus, entre les espèces, c'est-à-dire entre chaque *durée*. Réellement donc, l'expérience à *venir* y figure *déjà*, tout au moins à l'échelle *cosmique* on pourrait s'en apercevoir, sans dire pour autant ce qui adviendra. Cela, nous ne le découvrirons *qu'après coup*. Il reste par conséquent à ramener ce qui appartient au caractère subjectif *pré-individuel*, à un *moi* sans *ego*, tout ce que le sujet est à même de saisir dans la trame des *devenirs* au moyen de ses *intuitions*. D'où le paradoxe d'une quête pour un « passé à *venir* ». Ce que le sujet ne parvient à faire qu'à partir de son propre vécu, et qui par conséquent ne peut absolument pas être de l'ordre de quelque chose de *déjà passé*. Ce qui signifie que c'est encore grâce à ce dont le sujet (*transcendantal*) se sera servi jusqu'ici quand il aura contracté des expériences pour en faire des souvenirs propres. Si cette approche nous semble particulièrement compliquée, voire impossible à mettre en place, précisons ces deux choses :

. Il revient d'une part à notre *intuition* d'opérer naturellement ce qui n'est ici qu'une simple théorie. Inconsciemment, il s'agirait :

a) D'éprouver certaines sensations à partir du corps, d'en faire une expérience propre.

b) Sauf que cette synthèse vient à se compliquer très vite lorsque se mettra en place la démarcation du *moi*, en rapport à un environnement, à des règles non seulement physiques ou physiologiques (correspondant aux besoins naturels), mais tout également morales ; à la constitution d'une individualité que rien ne permettra de confondre avec d'autres *moi*, d'autres sujets.

c) Ainsi des *souvenirs* se formant, le sujet pourra revenir sur cette *constitution* conformément à son identité. Toutefois, rien du caractère explicite ne peut renseigner sur un tel principe. Ce sont les manifestations concrètes, qui peuvent seulement nous éclairer, par ce qui interagit entre le monde extérieur et la réalité intérieure. Le recouplement ne peut qu'être d'ordre psychologique.

D'autre part, notre point de méthode va consister à rassembler sous un même angle, à la fois :

. Le principe ou la « condition » de l'apparaître, comme *réflexivité* incluant une *transcendance*.

. Une chaîne continue, progressive, un *débordement* que nous ne comprenons toujours que tardivement. Cette temporalité tient alors compte du néant, non pas comme ce qui s'interpose déjà, mais également comme *devenir de l'Être*. D'une manière générale, il s'agit d'évoquer le passé se faisant de façon rétrospective, dans le sens où Jankélévitch écrit : « La profondeur et la continuité du temps, le fourmillement inépuisable et infinitésimal des moments de ce temps font de toute décision un en-plus positivement nouveau.³⁵⁸ » Toutefois : « Je ne sais pas encore, mais je pressens que je vais avoir su...³⁵⁹ »

Enfin, une troisième complication arrive lorsque, notamment, c'est bien une *singularité* qu'il faut mettre en évidence, un style qui appartient au sujet, à une façon propre de contracter les éléments qui composeront son souvenir, sa propre histoire. La question aura été de savoir comment, non seulement concilier, mais surtout de rendre à cette singularité son statut universel ? Comment une histoire personnelle coïncide-t-elle avec l'histoire prise au sens général ? Ou encore, à quel niveau peut-on dire que la frontière est totalement brouillée, entre le *sujet* et *l'Être-au-monde* ? Cette zone d'*indétermination transcendantale* aura été observée entre, d'une part,

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁵⁹ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, tome 3. La volonté de vouloir, *op. cit.*, p. 20.

l'argument ontologique de Merleau-Ponty par le concept de *chair* (moment de la description) ; d'autre part avec le concept de « réflexivité » chez Fichte (moment évoquant le principe). Le rapport entre ces deux penseurs peut se vérifier avec ce passage :

C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent, et André Marchant après Klee : « Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là, écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer... J'attends d'être intérieurement submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir.³⁶⁰

Aussi, cette comparaison resterait encore partielle, si l'on ne venait ajouter une part toute singulière dans le reflet de cette nature en laquelle le sujet est entièrement submergé. Cette part peut se formuler de la manière suivante, et pour laquelle un sujet émerge car : « Cette épaisseur est mise à mon compte, c'est le manchon de non-être que la subjectivité transporte toujours autour de soi.³⁶¹ »

Pour Merleau-Ponty, « les parties de ce monde ne coexistent pas sans moi », c'est dire que, dans cette *auto-réflexion*, il ne convient certainement pas d'oublier cette part de *néant* qu'incarne le *sujet* et qui, de toute façon, n'est pas rien dans ce qui apparaît. La difficulté est, maintenant, de dire ce qui se dissimule (autant au niveau de l'*Être* in-apparaissant que, du point de vue subjectif) passe pour inaperçu dans la *constitution* des phénomènes. D'où la nécessité de rejoindre le recoupement intérieur, invisible, entre les deux pôles de l'apparaître : le pôle objectif (*virtuel*), et le pôle subjectif de la perception (*actuel*). Notons que ces deux moments n'ont rien de subjectif parce que, paradoxalement, il ne s'y trouve « que » du subjectif qu'il nous faut transposer sur le plan « *a-subjectif* » pour un monde *en devenir* commun pour chacun des sujets que nous incarnons de manière privilégiée. Mieux, la *constitution* prend un statut *pré-individuel*, lorsque, par ce terme, il ne faut rien entendre d'absolument déterminé ou de parfaitement arrêté. L'*Être* est toujours en *mouvement*.

³⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* II, *op. cit.*, p. 31.

³⁶¹ Id., *Le visible et l'invisible*, Interrogation et intuition, *op. cit.*, p.167.

La méthode qui est proposée consiste en un « décentrement » du point de vue philosophique, qui permettrait de disposer sur un même plan les activités du *moi* (posant) et l'apparaître comme tel (ou *non-moi* fichtéen). Cet aspect du *réel*, avec sa dynamique interne, est ainsi abordé sous l'angle d'une *ontologie* qui tient compte d'une part qui échappe où l'on peut *encore* observer une « réversibilité ». Pour cela nous aurons mis l'accent sur le pôle transcendant à peine mis en lumière mais pas entièrement invisible non plus, chez le dernier Merleau-Ponty. Comprenant bien l'intérêt pour l'ontologie à supposer cette parfaite réciprocité entre le corps voyant et le corps visible, il aura juste fallu insister davantage sur cet autre axe déjà sollicité dès *La phénoménologie de la perception* lorsque nous lisons : « Il nous faut comprendre comment la vision peut se faire de quelque part sans être enfermée dans sa perspective³⁶² » et « La chose même est toujours plus loin.³⁶³ »

Cette part qui consiste à montrer que ce qui « n'est pas enfermé » n'est rien de moins que ce qui est présent dans mon champ de vision, fait largement écho à cette affirmation que nous trouvons dans *L'œil et l'esprit* : « Tous mes déplacements par principe figurent dans un coin de mon paysage, sont reportés dans la carte du visible. Tout ce que je vois par principe est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du « je peux ». Chacune des cartes est complète.³⁶⁴ »

Or, cette réverbération du visible maintient par le sens de la vue ce qui, plus tard, implique un arrachement de l'Être au niveau de la complexité psychique ou de la vie de l'âme, une déchirure de l'Être vers une *transcendance* que rien ne permet de « réduire » à *ma vision actuelle* comme au sentiment éprouvé dans l'instant présent. Ce point soulève le problème de savoir comment définir ce qui, « à partir » de cette dernière, ne *s'en réduit déjà plus* ? Telle est la question philosophique qui nous permet d'être dégagés lorsque nous tentons de

³⁶² Id., *La phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 81.

³⁶³ Id., *Le visible et l'invisible*, Interrogation et dialectique, *op. cit.*, p. 106.

³⁶⁴ Id., *L'œil et l'esprit*, II, *op. cit.*, p. 16.

comprendre l'*intuition*. Ou encore, comment peut-on repousser l'*ontologie* jusqu'à en aborder tout l'aspect l'on trouve dans l'instant et de manière *immanente* en termes de débordement ? Tantôt nous évoquons la difficulté sous l'angle d'une hétérogénéité pure, de même nature que le *temps* selon Bergson ; et tantôt, cette même différence radicale est abordée sous l'angle d'un « contraste », c'est-à-dire comme simple « débordement ».

Pour cela nous supposons qu'une part d'*irréversibilité* était nécessairement comprise dans ce que Merleau-Ponty définit par la notion de « milieu ». Si ce « milieu » est homogène, il n'est pas moins composé de cette *progression* indéfinie où s'accumule le *temps*. Avant d'être une expérience propre et aussi une expérience du monde au travers de mon *propre corps*, nous pouvons peut-être revenir sur cette *dynamique* qui ne tiendrait pour ainsi dire plus seulement compte de la dimension du *corps vécu* mais de ce qui se présente également sous l'angle de la « condition ».

Avec Merleau-Ponty, d'ailleurs, cette « réversibilité » s'applique au corps vivant ; grâce à l'apport de Fichte, nous en comprenons le « principe » ; et c'est avec Patocka que nous pouvons véritablement faire le pas vers une expérience du *monde totalement ouvert*. Se demandant ce que doit comporter un tel monde *en devenir*, incluant tous sujets, non pas en substance mais de manière à contenir *un droit* qui soit exactement l'équivalent ou le *corrélat* d'une expérience concrète, nous avons dû faire appel à une dimension *virtuelle* comme passé et une *liberté* contemporaines.

Par cette « antériorité », il ne s'agissait pas d'entendre un moment qui seulement précède chronologiquement, mais ce qui qualitativement est distinct, donc arrive toujours « trop tard » lorsque nous tentons de l'appréhender. À cause de cela, n'oubliant pas que c'est uniquement « à partir » et aussi « conformément » à nos sens (plus précisément le visible selon Merleau-Ponty) et à l'utile pour le corps (chez Bergson), que la vie émerge, une évidence nous conduit tout droit vers une *critique positive* du *néant*, lequel est seul à même de nous amener à ce qui reste *en retrait* dans l'apparaître. En ce sens,

on aura pu resserrer nos observations vers le *champ transcendantal* d'une expérience avec l'analyse de la *durée* Bergsonienne que propose Bento Prado. Ce retour à Kant, avec le *transcendantal*, aura pour but de pousser encore plus loin notre conception du *temps* vers le *corps vivant*. Mais c'est encore Patocka qui va permettre, avec la notion de *mouvement* autonome, de nous éclairer sur cette *ontologie du sujet*.

§45. *Durée et histoire*

Un dernier point de méthode doit être mentionné si nous voulons comprendre l'*epochè* que nous tentons de mettre en place. La difficulté concerne la notion de *durée*. Le *temps*, considéré sous l'angle de la *durée* nous aura permis de retourner au *vécu immanent*, mais il ne nous aura pas permis d'établir de quoi regorge la *durée*, c'est-à-dire le déploiement du *temps* du point de vue de l'histoire. À propos de Bergson, Merleau-Ponty se demande pourquoi : « Il n'a pas pensé l'histoire du dedans comme il avait pensé la vie du dedans, pourquoi il ne s'est pas mis, là aussi, à la recherche des *actes simples et indivis* qui, pour chaque période ou chaque événement, font l'agencement des faits parcellaires.³⁶⁵ »

Dans son introduction à *La réhabilitation du temps*, Michel Lefeuvre précise que : « Péguy avait avancé l'idée qu'une intuition bergsonienne de l'histoire était possible. Bergson n'a pas répondu à cet appel.³⁶⁶ »

Voici comment nous entendons le problème soulevé : comment comprendre que le passé se conserve intégralement ? On peut avoir l'impression, à première vue, que notre histoire est disposée comme sur une bande qu'il s'agirait de dérouler pour y voir figurer, tel un film, la succession dans ses moindres détails. La réalité que nous décrivons est très différente, car autour du concept bergsonien de

³⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 235-236.

³⁶⁶ Michel Lefeuvre, *La réhabilitation du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 26.

durée, il ne peut y avoir qu'une reconstitution de notre souvenir et jamais reproduction. Autrement dit, dès l'instant où l'on se souvient, ce moment est une *création* réalisée toujours « à partir » d'images anciennes au moment où de telles images semblent ressurgir. Quelque chose de nouveau vient se greffer sans que l'on s'en rende compte, l'instant présent ajoutant comme une nouvelle pièce à l'édifice du passé. Si l'on prend une photographie instantanée du monde et de notre structure cérébrale, nous y verrons la même chose : car cet élan vital qui permet la progression est rendu possible autant par les images provenant du dehors que par la production de notre cerveau. À ce titre, ce sont bien les facultés mentales et organiques, qui vont ainsi permettre la conscientisation d'un tel phénomène, bien que ce qui relève de la *psyché* ne s'y réduise pas. Ce moment est synchrone.

Nous voulons dire que la dynamique contenue dans l'un des moments (le souvenir émergent) correspond à celle que l'on retrouve à tout moment dans l'autre moment (les propriétés de matière et du corps). Nous ne voulons pas dire que nous touchons là à l'intensité qui figure au sein même de la conscience, de la façon dont le *temps* est vécu concrètement, mais les représentations, nos images, sont bien comme Bergson le montre, cet intermédiaire entre *moi* et le *monde* : une *durée*. Cette coupe transversale ne peut être comprise que d'un seul coup, d'un seul tenant. C'est une *qualité* indivise et unique que caractérise la nature interne du *temps*. C'est donc une capacité « objective » d'un univers propre à engendrer des processus psychologiques qui, au fond, n'a aucune propriété propre à me définir dans ma singularité subjective. Le sujet est ainsi considéré comme ontologique.

Cette coupe est si instantanée que l'on est en droit de se demander si elle dure vraiment. De plus, étant entendu que tout ce qui relève d'un temps à venir, sous cet angle, doit nécessairement déjà figurer dès le début et le commencement de l'univers, toute approche « manque encore la *profondeur* » telle quelle. Bref, il apparaît que cette coupe du *temps* immédiat, celui de notre *intuition*, est trop brève dans la description qu'en fait Bergson. Il conviendrait de lui redonner

sa consistance, une épaisseur. Or celle-ci ne peut en aucune façon être atteinte du dehors, mais ne peut être vécue que par une conscience. La question est alors de savoir comment passer d'un donné qui ne présente aucune modalité autre que ce qui s'y présente, qui est une caractéristique indivisible, à ce qui vient pourtant « s'ajouter » dans le souvenir en progression. Soit, est-il possible de toucher à cette « hétérogénéité » qui compose notre *univers* et le *temps* par un seul *mouvement* ?

Nous allons prendre l'exemple d'une sensation, à laquelle correspond une source d'information provenant du réel, de la matérialité du corps et de ce qui en est éprouvé par l'âme. Cet aspect, indivisible, n'est pas moins physiquement reproductible puisqu'il appartient à des propriétés de l'espace-temps, mais dès qu'il est question de le saisir au travers de la conscience, il est impossible de le comprendre dans sa pureté, cette sensation faisant immédiatement partie de ma mémoire. Si maintenant nous faisons l'hypothèse de pouvoir le débarrasser du souvenir, mais sans en faire pour autant un simple épiphénomène de notre cerveau, il doit bien y avoir une *forme d'intuition* plus vieille, plus originaire que celle qui permet de nous singulariser, bien avant d'être des personnes. Cette *durée* primitive est, en ce sens, entièrement débarrassée de l'expérience mais elle va *en devenir* une parmi d'autres. Le jeu de toutes ces expériences qui pourront émaner de cette essence comprend l'ensemble des choix que pourrait opérer le sujet depuis sa position actuelle, mais dépendra aussi de chacun des individus.

Ce que nous entendons ici par la « synthèse » qu'opère le *caractère* correspond bien à une source *pré-individuelle*, qu'un *flux immanent* traverse sans discrimination. Autrement dit, l'idée d'une forme d'agissement qui est le propre d'un sujet unique en son genre n'est pas incompatible avec une totalité universelle comprise à l'intérieur du *flux*. Bien au contraire, car il s'agit de *rythmes* différents tels que nous en retrouvons les écarts et les différences dans tout le règne animal et au sein de toute espèce vivante. Nous voulons dire qu'il n'y a rien de plus qui distinguerait deux individus que ce qui

sépare l'animal et le végétal. Bien que la nature se soit complexifiée, la part qui caractérise chacun des êtres est ce que nous désignons par le terme de « singularité », lorsque nous retrouvons celle-ci à chacune des strates de cette complexification du monde. Ce qui veut dire qu'il n'y a plus de différence en nature là où, pourtant, il n'y a qu'hétérogénéité. Ce même constat peut être fait également au niveau de la *synthèse du moi* et de la dimension psychologique qui le caractérise, et c'est de cette façon que l'on peut comprendre la conservation du passé. En effet, chaque événement porte en lui la trace de cette *singularité* qui définit l'individu et, en tant que tel, chaque nouvelle expérience n'est rien d'autre que cette faculté de se souvenir. Nous voulons dire qu'elle *est* cette progression même que nous avons qualifiée par *d'indétermination* et de *liberté*.

Ajoutons que l'impossibilité de refaire ou de remonter le *temps* coïncide avec la « condition » de l'apparaître, et cela d'un point de vue *a-subjectif*. Lorsque les souvenirs s'amassent, à mesure que le *temps progresse* et ajoute une part qui n'était pas contenue au préalable, il faut tenir compte de l'état *actuel* des choses – lesquelles contiennent en germe autant le *passé* qui l'aura fait « apparaître comme tel », que cette *progression à venir* qui *en procède* à défaut de pouvoir s'y *réduire absolument*. Pour cette raison, notre méthode ne peut que se résoudre à partir de ces deux pointes extrêmes de la réalité se faisant, pour désigner encore « autre chose » d'irréductible et qui reste *en retrait* :

. Une genèse, laquelle ne parvient à nous renseigner que sensiblement sur les modalités du devenir telles que l'expérience concrète les révéleront, mais qui apporte toutefois des éléments sur la « forme synthétique » d'une *singularité* qui est *déjà* à l'œuvre. Il peut s'agir d'une culture, d'un environnement, du corps physiologique ou de tout ce que nous pouvons voir apparaître et qui précède le sujet.

. Dans ce prolongement, comme nous l'avons précisé à maintes reprises, c'est à partir de ce qui n'est pas encore (mais qui,

rétrospectivement, sera bien quelque chose et que nous appréhendons comme tel à hauteur d'un sentiment) qu'il convient de se placer.

À la croisée de ce double va-et-vient, si l'on veut, nous trouvons le *moi* inscrit dans un processus de *répétition*, lequel, à l'instar de Freud, n'est pas forcément un état morbide. Mais comme la frontière entre *sujet* et *monde* se trouve entièrement voilée, dissimulée, il est quasi impossible de vérifier comment ce qui est au service de la vie peut également conduire le sujet vers la destruction. Faisant appel à notre conscience ou à notre intelligence, il y aura toujours une forme de justification qui trompe l'individualité que nous incarnons. Pour ce motif, nous avons intégré le néant comme une valeur positive capable de faire « basculer vers les contraires » ce que la réalité laisse apparaître. Puisque, avant tout, nous appartenons au monde, il y a encore à ce niveau une forme d'*indétermination*, mais elle n'est pas entièrement indéfinie. Nous pouvons en quelque sorte suivre le faisceau des intuitions contractées. Afin d'arrêter les *limites* aux abords de notre *singularité* (comme celle-ci se *confond* à jamais avec une commune évidence a-personnelle), il reste la compréhension des phénomènes inconscients qui, à eux seuls, permettent d'accéder à *l'entrelacs*, au *nœud gordien*. Le mieux serait, premièrement, d'aborder ces processus par le biais des « strates » ou des « nivellements » où l'*Être* produit des « unités synthétiques », tant sur le plan de l'apparaître que sur le plan de l'in-apparaissant, et de voir en quel lieu ces moments se confondent dans la *durée*. Un tel recoupement montrerait que même si l'objet n'apparaît pas, il n'est pas pour autant dépourvu d'une certaine présence ; et lorsqu'il vient à apparaître, il convient de le raccorder à ce qu'il n'est pas – et qui reste en retrait pour que ce qui se montre révèle tout autre chose. En un second temps, et par conséquent, admettre qu'au niveau de notre conscience il est définitivement trop tard pour saisir tout le sens du phénomène. Toute prise de conscience aura nécessairement décroché l'apparaître comme tel de sa « condition » ou de sa raison d'être.

Celle-ci demeure à jamais comme voilée, non pas seulement lorsqu'il se produit quelque chose, mais surtout au moment où notre conscience vise son objet. Si toute conscience est conscience de quelque chose, elle ignore en partie quel peut être son objet, mais suffisamment pour ne plus permettre d'effectuer un « rapport » avec ce qu'elle a contracté. Ce qui ne veut pas dire que ce « rapport » est inexistant, au contraire, mais que le sujet n'y a pas (ou désormais plus) accès, et que c'est la « condition » non pas pour que l'objet apparaisse, mais pour qu'il apparaisse *tel* qu'il vient à apparaître. Ce qui signifie que le *néant* sert l'apparition et n'y est pas pour rien dans la manière dont nous percevons l'objet, comme, par exemple, au travers de nos sens, de notre vécu empirique, ou mieux par le « prisme du temps ». Notre subjectivité, en ce sens, n'est pas seulement une illusion, elle décline objectivement le *réel* en lui conférant un sens nouveau, une singularité que le monde ne contenait *pas encore*. Ce travail de *synthèse*, il est vrai, est issu de l'*imagination*.

BIBLIOGRAPHIE

- Barbaras Renaud**, *L'ouverture du monde*, Lecture de Jan Patočka, Chatou, Ed de la transparence, 2011.
Le tournant de l'expérience, Paris, Vrin, 2009.
Le mouvement de l'existence, Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka, Chatou, Editions de la transparence, 2007.
Le désir et la distance, Introduction à une phénoménologie de la perception, Paris, Vrin, 2006.
Vie et intentionnalité, Recherches phénoménologiques, Paris, Vrin, 2003.
Le conscient et l'inconscient, in *Notions de philosophie I*, Paris, Gallimard, Folio essais, Paris, 1995.
- Bergson Henri**, *L'intuition philosophique*, Paris, Puf, 2011.
Ecrits philosophiques, Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive, 2 mai 1901, Paris, Puf, 2011.
Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris, Puf, 2007.
La pensée et le mouvant, Paris, Puf, 2005.
L'énergie spirituelle, Paris, Puf, 2008.
L'évolution créatrice, Paris, Puf, 2008.
Le vocabulaire de la psychanalyse, Paris, Puf, 2002.
Matière et mémoire, Paris, Puf, 2004.
- Binswanger Ludwig**, *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.
- Charbonnier Georges**, *Le monologue du peintre*, Paris, Julliard, 1959.
- Deleuze Gilles**, *Le bergsonisme*, Paris, Puf, 2004.
Différence et répétition, Paris, Puf, 2008.
- Fichte Johann Gottlieb**, *œuvres choisies de philosophie première : doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1990.
WL 1804-II, p. 160, in *L'émancipation philosophique*, Paris, Puf, 2003.
- Fink E.**, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, J. Million, 1998.
- François Arnaud**, *Bergson*, Paris Ellipses, 2008.
Théorie de la pulsion chez Bergson, in *La Pulsion*, sous la direction de Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 2006.
- Goddard Jean-Christophe**, Fichte (1801-1813) *L'émancipation philosophique*, Paris, Puf, 2003.
Pulsion et réflexion chez Fichte, une éthique pulsionnelle, in *La Pulsion*, Paris, Vrin, 2006.
- Heidegger Martin**, *Être et temps*, Paris Gallimard, 1986.
Qu'appelle t-on penser ?, Paris, Puf, 2008.
Questions I et II, Paris, Gallimard, 1968.
- Husserl Edmond**, *De la synthèse passive*, Grenoble, Million, 1998.
Idees directrices pour une phénoménologie (Ideen), Paris, Gallimard, 1950.
Krisis, Paris, Gallimard, 1976.
Méditations cartésiennes, Paris, Vrin, 2001.
Recherches phénoménologiques pour la constitution, Paris, Puf, 2004.
- Kant Emmanuel**, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1984
Critique de la raison pure, Paris, Puf, 1993.
Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, Paris, Vrin, 1972.
Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitisme, Paris, Gallimard, 2009.
- Jankélévitch Vladimir**, *Le Je ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Tome 2, La méconnaissance, le malentendu ; Tome 3, La volonté de vouloir, Paris, Seuil, 1980.
Le paradoxe de la morale, Seuil, 1981.
L'irréversible et la nostalgie, Paris, Flammarion, 1974.
Henri Bergson, Paris, Puf, 2008.
- Lévinas Emmanuel**, *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, Paris, Vrin, 2001.
- Maldiney Henri**, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Million, 2007.

- Merleau-Ponty Maurice**, *Bergson se faisant*, Œuvres, Gallimard, 2010.
La nature, Cours du Collège de France, Paris, Seuil, 1995.
Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964.
La phénoménologie de la perception II, in *œuvres, Le monde perçu*, Paris, Gallimard, 2001.
L'union de l'âme et du corps, chez Malebranche Biran et Bergson, Paris, Vrin, 1997.
Signes, Paris, Gallimard, 1960.
L'œil et l'esprit, Folio essais, Paris, 1964.
- Montebello Pierre**, *L'autre métaphysique*, Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
Nature et subjectivité, Grenoble, Million, 1997.
- Patočka Jan**, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.
Papiers phénoménologiques, Million, Grenoble, 1995.
Qu'est-ce que la phénoménologie, Grenoble, Million, 2002.
- Prado Bento**, *Présence et champ transcendantal, Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Hildesheim, Olms, 2002.
- Riquier Camille**, *L'évolution créatrice de Bergson, Etudes et commentaires*, Paris, Vrin, 2010.
- Sartre Jean-Paul**, *L'Être et le néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Tel Gallimard, 2007.
La transcendance de l'ego, Paris, Vrin, 2003.
L'existentialisme est un humanisme, Paris, Gallimard, 1996.
- Vaysse Jean-Marie**, *L'inconscient des modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
Le vocabulaire de Heidegger, Paris, Ellipse, 2000.
- Wittgenstein Ludwig**, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris, 1993.
- Worms Frédéric**, *Bergson et les deux sens de la vie*, Paris, Puf, 2004.
Introduction à Matière et mémoire de Bergson, Paris, Puf, 1997.
La vie qui unit et qui sépare, Paris, Manuels Payot, 2013.
Le vocabulaire de Henri Bergson, Paris, Ellipses, 2000.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

- Alloa Emmanuel**, La folie de la vision chez le dernier Merleau-Ponty, Exorbitances, in *L'œil et l'esprit, Merleau-Ponty entre art et philosophie*, Reims, Epure, 2011.
- Assoun Paul-Laurent**, Freud et Nietzsche, Paris, Puf, 1998.
- Annales bergsoniennes :**
- . I, Bergson dans le siècle**, Paris, Puf, 2002.
Barbaras Renaud, *La phénoménologie de Bergson (sur Bento Prado)*.
Goddard Jean-Christophe, *Réflexion et présence*.
- . II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie**, Paris, Puf, 2004.
Capek Jakub, Les apories de la liberté bergsonienne.
Barbaras Renaud, *Le problème de l'expérience*.
Blanchard Pascal, *Métaphysique de la matière*.
Sauvagnargues Anne, *Le cours de 1960 sur l'évolution créatrice*.
- Bergson, Henri**, *Écrits philosophiques*, Paris, Puf, 2011.
Discussion à la Société française de philosophie, 22 décembre 1904, Binet : Esprit et matière.
Mélanges, Paris, Puf, 1972.
Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive, 2 mai 1901.
- Berkeley Georges**, *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, Œuvres choisies, Tome I, Paris, Aubier 1944.
- Bourdieu Pierre**, *Le sens pratique*, Paris, éd. de minuit, 1980.
- Bourgeois Bernard**, *Hegel à Frankfort*, Paris, Vrin, 2000.
L'idéalisme de Fichte, Paris, Vrin, 1995.
- During Elie**, *Lire Bergson*, Temps kaléidoscopique et temps universel, sous la direction de Frédéric Worms et Camille Riquier.
- Epicure**, *Lettre à Ménécée*, Paris, Flammarion, 2009.
Lettres, maximes et autres textes, Paris, Flammarion, 2011. Traduction Pierre-Marie Morel de grec ancien
- Goddard Jean-Christophe**, Schelling ou Fichte. L'être comme angoisse ou l'être comme bonheur, in *Le bonheur*, dirigé par Alexander Schnell, Paris, Vrin, coll. Thema, 2005.
- Goddard Jean-Christophe et Maeschalck Marc**, *Fichte La philosophie de la maturité (1804-1814)*, Réflexivité, phénoménologie et philosophie, Paris, Vrin, 2003.
- Gouhier Henri**, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Vrin, 1999.
- Hegel**, *Principe de la philosophie du droit*, Préface, Paris, Vrin, 1998.
- Hyppolite Jean**, Figures de la pensée philosophique I, L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien, In *1804 1805, La désubjectivation du transcendantal*, Archives de philosophie, 2009/3, Jean-Christophe Goddard, Tome 72, Fichte avec Husserl, Paris, Puf, 1971.
- Lapoujade David**, *Puissance du temps, versions de Bergson*, Les éditions de minuit, 2010.
- Largeault Jean**, *Intuition et intuitionisme*, Paris, Vrin, 1993
- Lefevre Michel**, *La réhabilitation du temps*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Marietti Angèle**, *Les formes du mouvement chez Bergson*, Les cahiers du nouvel humanisme, 1953.
- Merleau-Ponty Maurice**, *La notion de « transcendance » dans le visible et l'invisible : de l'indétermination au désir*, Paris, Hermann Philosophie, 2008.
- Monod Jacques**, *Le hasard et la nécessité*, Editions du Seuil, Paris, 1970.
- Nietzsche**, *Le livre du philosophe*, Paris, G. Flammarion, 1991.
- Portier Sylvain**, *Fichte, philosophie du « Non-Moi »*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Rodrigo Pierre**, *La pensée et le mouvant, Bergson*, Paris, Ellipses, 1998.
- Saint Augustin**, *Les confessions*, Paris, trad. Trabucco, Paris, G. Flammarion, 1964.
- Schiller Friedrich von**, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992.

- Schopenhauer Arthur**, *Le monde comme volonté et représentation*, Paris, Puf, 1966.
- Second Jean**, *L'intuition bergsonienne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1916.
- Spinoza Baruch**, *Le traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Vrin, 1994.
L'Éthique, G. Flammarion, 1965.
- Tardivel Emilie**, *La liberté au principe*, Essai sur la philosophie de Patocka, Paris, Vrin, 2011.
- Tilliette Xavier**, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
- Valéry Paul**, *L'homme et la coquille*, Paris, Gallimard, 1937.

Ouvrages complémentaires de psychanalyse

- Freud Sigmund**, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, Puf, 1998.
Au-delà du principe de plaisir, Paris, Payot, 2010.
Cinq leçons sur la psychanalyse, Paris, Puf, 1966.
L'avenir d'une illusion, Paris, Puf, 1971.
Le malaise dans la culture, Paris, Puf, 1997 et G. Flammarion, 2010.
L'inquiétante étrangeté, Paris, Gallimard, Folio essais, 1985.
Métapsychologie, Paris, Payot, 2009.
Totem et tabou, Paris, Payot, 2005.
- Jung Carl Gustav**, *Psychologie de l'inconscient*, Paris, Le livre de poche, 1993.
- Lacan Jacques**, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
Séminaire VII, Le transfert, Paris, Seuil, 1991.
Présentation des Écrits par Jacques Lacan. Petit discours à l'O.R.T.F. et autres... Article paru dans Le Figaro littéraire, Jeudi 1^{er} décembre 1966.
- Laplanche Jean et Pontalis Jean Bertrand**, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf, 2002.
- Nasio J. D.**, *Enseignement de sept concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris, Payot, 1992.

RESUME

Cet essai tente d'aborder, ou plutôt de comprendre l'idée du *devenir*, soit l'intuition du temps et de son propre déploiement pour un sujet qui vit au semblable rythme. Pour Bergson, cela n'arrive que dans de très rares occasions, pour l'artiste, chez le philosophe ou encore lors des situations d'extrême changement, voire d'urgence pour chacun d'entre nous. Seulement, est-ce que cette « vision directe de l'esprit par l'esprit » est véritablement exceptionnelle ? Ne s'agit-il pas plutôt d'actes instantanés où nous touchons l'objet avant même d'en avoir fait l'expérience, et qui serait plutôt « condition » de celle-ci, qui signe de son sceau l'avenir en général ? Par là, bien que nous ignorions exactement quels seront les retentissements de nos actes, nous en avons une intuition, un certain aspect y serait montré ou « présence » d'un quelque chose excédant toute explication logique. Si l'on souhaite montrer que cette intuition est *déjà* « présence » en chacun de nos actes singuliers, et nous accompagne dans notre quotidien à partir de notre perception du monde, il conviendra de trouver un moyen, une méthode pour explorer les régions inconscientes de notre être – ou de cet *Être*. Nous supposerons que nous sympathisons avec le *réel*, que nous « composons » en ce sens avec lui dans ce qui naît de l'instant – bien que sans le savoir. Notre intuition serait la *forme* « à venir » de notre expérience conformément à une personne, la façon dont mes souvenirs se constituent lorsque, paradoxalement, ces derniers enveloppent et se constituent selon une *forme*, *un droit qui n'appartient pas qu'à moi*. Ainsi nous chercherons à définir comment l'individu concourt avec une réalité qui, ainsi, l'excède, le *transcende*, mais dont celle-ci ne peut pas non plus être *telle* qu'elle apparaît sans lui. Quelle est cette part qui, échappant au monde, fait du sujet l'un de *ses devenir* ? Peut-on expliquer cette part de *liberté*, puisque s'il y a intuition, il y a une pluralité des *devenirs* (*virtuels*) ? Nous établirons une méthode pour en comprendre le cheminement ontologique. Mais dans cette science de l'*Être*, il s'agira de confondre à la fois la *psyché* et la façon dont la *matière* s'organise : soit selon une *chora* d'un point de vue cosmologique.

This essay is an attempt to approach and to understand the idea of *devenir*, the intuition of time, and its own deployment for a subject that live in a similar pace. According to Bergson, this happens, only in very rare occasions, to the artist, to the philosopher or still in situation of extreme change, or even of emergency to all of us. But, is this « direct vision of the spirit by the spirit really exceptional ? Are they rather instant acts when we touch the object even before having experienced it, and which will be rather « condition » of it, which marks the future in general ? By this, even though we do not know exactly what will the impact of our acts be, we have an intuition of it, a certain aspect would have shown or « presence » of something that exceeds any logical explanation. If we wish to show that intuition is already « presence » in each of our unique acts, and accompanies us in our daily lives from our perception of the world, it will be suitable to find a way, a method to explore the regions of our unconscious being, or of this *Being*. We will suppose that we sympathise with the real, that we « compose » in this sense with it in what is born of the instant, even without knowing it. Our intuition would be the form « to come » of our experience, according to a person, the way that my memories form when, paradoxically, they envelop and constitute according to a form, a right that does not belong only to me. Thus, we will seek to define how the individual contribute to the reality which, thus, exceeds, transcends him but which cannot be as such without him. What is this part that, escaping from the world, makes of the subject one of its destinies. Can we explain this part of freedom, since there is intuition, a plurality of (virtual) « *devenirs* »? We will establish a method to understand the ontological journey. But in this science of the *Being*, it will be to confuse both the *psyche* and the way in which the matter is organized : according to a « *chora* » a cosmological perspective.